

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

Вукашин Д. Милићевић

Аспекти проблема времена код
Св. Максима Исповедника

докторска дисертација

Београд, 2018.

University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

Vukašin D. Milićević

Aspects of the Problem of Time According
to St Maximus the Confessor

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018.

Ментор:

Проф др Игнатије Мидић, редовни професор, Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

Чланови комисије за одбрану докторске дисертације:

1) _____

2) _____

3) _____

Сажетак

Космологија Св. Максима Исповедника, његова онтологија створеног, одређена је двама темељним аспектима: библијском вером у стварање као вољни чин Творца и чињеницом апропријације класичних хеленских образаца мишљења, пре свих новоплатоновских. Св. Максим у овом погледу не представља изузетак; овакво одређење космологије могло би се без задршке применити на патристичко предање у целини. Но, ипак, тензија коју за собом повлачи коегзистенција ова два аспекта у оквиру једног система није у свим случајевима у оквиру овог предања на исти начин разрешена. У том смислу, када је у питању Св. Максим, поред инсистирања на вери у личног Бога као Творца у апсолутном смислу, особита карактеристика његове мисли свакако је веома доследно извођење консеквенци философских ставова помоћу којих он гради свој систем. Кључни појам Максимове теорије времена је изворно стоички концепт дијастеме који у хришћанску теологију уводи Ориген, а нарочито га даље разрађује Св. Григорије Ниски. Своју теорију времена Св. Максим развија следећи увиде Св. Григорија. За Св. Максима темпоралност је сложени, али јединствени аспект постојања творевине. Темпоралност има два аспекта који су означени као време и век. Њихов однос одређен је фундаменталним онтолошким дуализмом који је условљен самим постојањем творевине; створено, наиме, не постоји по себи. Како је проблем времена један од кључних аспеката хришћанске доктрине о стварању, његово разрешење се непосредно тиче централних топоса хришћанског веровања, вере у оваплоћење Логоса и спасење.

Кључне речи: време, век, дијастема, кретање, мировање, *Тајна Христова*, апокатастаза, монада, дијада, адијастатичност.

Научна област: Систематско богословље

Ужа научна област: Догматика

UDC: 27.284:27-9"05"115

Summary

The cosmology of St. Maximus the Confessor, his ontology of the creation, is determined by two ground aspects: the biblical belief in Creation as an act of will of the Creator and the fact of appropriation of classical Hellenic thought patterns, neoplatonic above all. St. Maximus is in this aspect no exception; such a determination of cosmology could without holding back be applied to the patristic heritage as a whole. But the tension the coexistence of these two aspects within one system carries with itself wasn't solved in all instance of this heritage in the same way. In that sense, St. Maximus, aside of insisting on believing in a personal God as the Creator in the absolute sense, has the characteristic that he is very principal in concluding the consequences of philosophical stances with which he builds his system up. The key terminus of Maximus' theory of time is the originally stoic concept of diastema, which was introduced into the Christian theology by Origen, and which was further developed by St. Gregory of Nyssa. Maximus develops his own theory of time by following the insights of St. Gregory. For Maximus, temporality is a complex, but unique aspect of existence of the creation. Temporality has two aspects, which are marked as time and age. Their mutual relation is determined by fundamental ontological dualism, which is conditioned by the existence of creation itself; namely – the creation doesn't exist by its own power. As the problem of time is one of the key aspects of the Christian doctrine of creation, its solution relates directly to the central topoi of the Christian belief – the belief in the incarnation of the Logos and the belief in salvation.

Key words: time, aion, diastema, movement, quiescence, The Mystery of Christ, apocatastasis, monad, dyad, adiastatic.

Scientific field: Systematic Theology

Narrower scientific field: Dogmatics

UDC: 27.284:27-9"05"115

САДРЖАЈ

1. Увод.....	1
1.1. Време као богословски проблем.....	1
1.2. Св. Максим Исповедник: живот и дело	4
1.2.1. Рецепција личности и дела Св. Максима Исповедника.....	8
1.3. Св. Максим Исповедник и проблем времена: метод истраживања и статус расправе.....	11
1.3.1. Кључно питање и хипотезе	16
2. Космолошки аспект	18
2.1. Онтологија створеног	18
2.1.1. Творевина као дијастатичка стварност	19
2.1.1.1. Дијастатичност творевине код Св. Григорија Ниског	23
2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима	37
2.2. Кретање	46
2.2.1. Кретање као трпљење	53
2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства	64
2.2.3. Додатак: Монада, дијада и Тријада	75
2.2.4. Додатак: <i>Ориген, оригенистички мит</i> и Св. Максим	82
2.3. Аспекти темпоралног.....	96
2.3.1. Време и век до Св. Максима	98
2.3.2. Време и век код Св. Максима	116
2.3.2.1. Карактеристике темпоралног: <i>седмичност</i> и <i>еквидистанца</i>	141
2.3.2.2. Неодвојивост времена и простора: континуум.....	145
2.3.2.3. Време као аспект несубзистентности творевине и питање <i>онтолошке разлике</i>	151
2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање <i>из Бога</i>	161

3. Христолошки аспект	169
3.1 Тајна Христова	169
3.1.1. Атемпоралност <i>логоса</i> и познање Логоса	172
3.2. Дејство Тајне Христове: природни и писани закон	176
3.2.1. Христос <i>пре Христа</i>	183
3.3. Тајна Христова и питање свеопштег спасења	196
3.3.1. Св. Григорије Ниски	200
3.3.2. Св. Максим.....	213
3.3.4. Тајна Христова као Црква	241
4. Закључак.....	250
Литература	258
1. Извори	258
а) Св. Максим Исповедник.....	258
б) Св. Григорије Ниски.....	259
в) Други патристички аутори	260
г) Антички и касноантички писци	262
2. Речници и лексикони	263
3. Секундарна литература.....	264

1. Увод

1.1. Време као богословски проблем

Богословски смисао и значај проблема времена понајбоље је изражен језгровитим увидом Б. Отиса како је *хришћанско учење о стварању готово исто што и хришћанско учење о времену*¹. Ипак, ово не значи да се разматрање хришћанског поимања времена може исцрпети у границама космологије. Наиме, хришћанска доктрина о стварању не говори само о хришћанском поимању творевине, већ у једнакој мери и о Творцу. Зато се питање стварања света и откривење не могу никако одвојити; прецизније, стварање је ништа друго доли откривење јер је свет створен *вољом* Божјом.²

Моменат воље указује на кључну чињеницу да је стварање откривење личнога Бога. Отуда се само постојање творевине може разумети као порука творца чије се значење односи на циљ стварања, односно, на његову *намеру* у вези са стварањем света. У том погледу, Еванђеље је недвосмислено; намера творца, најкраће речено, садржана је у речима тзв. *Првосветишеничке молитве* „да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“³. Тако, поменути *лични* карактер Бога хришћана може се разумети само с обзиром на замисао и реалност заједнице; овај лични Бог заправо постоји као заједница личности, а та заједница у исти мах је како узрок, тако и циљ стварања.⁴ Хришћанско схватање постојања света и сва *драма* коју оно подразумева се не може разумети уколико се ова темељна *истина* хришћанског веровања не узме у обзир.

Вера у то да је свет створен вољом личнога Бога подразумева да је та воља, будући лична, израз Божје слободе. Дакле, творевина не постоји нужно, а њено постојање се не може разумети мимо перспективе њенога односа са Творцем. У коначном, може се рећи како ништа створено нити постоји *по себи*,

¹ Уп. В. В. Otis, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time, *Studia Patristica* 117 (1976), 327.

² Уп. Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008, 47.

³ Јн 17.21.

⁴ Уп. Игнатије Мидић, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2012, 29 и даље.

нити има значење *по себи*. У овоме је темељна разлика између творевине и творца. Но, како је циљ са којим је Творац саздао творевину ништа мање доли заједница са њим која подразумева, како, видели смо, сам Христос говори у Еванђељу по Јовану, да створено *постоји на начин на који Творац постоји*, свака одредница садашњег начина постојања којом се творевина разликује од Творца може се разумети само у динамичким категоријама. У најдиректнијем смислу, ово заправо значи да се свака карактеристика којом се садашњи начин постојања творевине *одваја* од будућег има разумети у перспективи сопственога превазилажења.

Управо се на овај начин у најнепосреднијем смислу сусрећемо са проблемом времена. Време је, наиме, управо оно чиме се творевина разликује од творца. Тако схваћено, време се пре свега у концептуалном смислу повезује са чињеницом *промене*. Са друге стране, будући да је Бог непроменљив, његово биће не може бити одређено временом. Из овог увида следе два проблема: најпре, неопходно је даље појаснити шта подразумевамо под тим да Бог није одређен временом, а након тога како је могуће објаснити то да је Бог, који је сасвим *изнад* времена, у односу са оним што је у времену, и то односу који је и сам у *времену*.

Такође, неопходно је узети у обзир како је од најранијег времена добром делу хришћанских богослова, с обзиром на интелектуални контекст у којем су деловали, било природно да о Богу мисле у апсолутним метафизичким категоријама. Стога се питање образложења могућности и нарочито тако радикално динамичког карактера односа непроменљивог Бога са променљивим светом наметало само по себи и то у наглашено спекулативном контексту.

Када је реч о првом питању које се тиче смисла и значења божанске атемпоралности, мишљења се углавном деле с обзиром на две позиције означене као *етернитистичка* и *семптернитистичка*⁵. Под првом позицијом

⁵ Задржавам латинске термине; наиме, с обзиром да имају заједнички основ, zgodno је користити их као техничке. Диференцијација се налази код Боетија (*de Trinitate*, 4.П.64–77; *Consolatio* 5.6). Упућујем према: Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1983, 115–117. Уп. David B. Burrell, „God’s Eternity“, *Faith and Philosophy* 1/4 (1984), 403, који интерпретира Боетијеве концепте у томистичком кључу и закључује како је свака афирмација бића заправо афирмација вечности. Такође, Пол Плес, интерпретирајући расправу из Псеудо-Јустинових *Хришћанских питања Грцима* 2 (уп. PG 6.1415B–1427C), скреће пажњу на то хришћанска аргументација против тезе о беспочетности света од почетка подразумева да се о божанској вечности мисли у апсолутним категоријама, уп.

подразумева се став по којем је Божија вечност апсолутно атемпорална стварност, док друга позиција подразумева мишљење о Божијој вечности као његовом *господарењу* над сваким временом. Прва позиција је, мање или више директно, доминантније заступљена у класичној богословској мисли; но, она је у новије време изложена оштрој критици и означена као плод утицаја библијском менталитету страног, *метафизичког* погледа на свет⁶.

У том смислу, чини се да се прихватањем друге позиције лакше решава питање односа непроменљивог Бога са променљивим светом. Заправо, чини се да у том случају овај проблем не постоји, јер не постоји ни метафизички концепт *непроменљивости*. Бог тако реално делује у времену које је и његово време. Разлика између нас и њега је у томе што он у пуноћи постоји и делује у сваком времену. Но, ипак, ова позиција оставља више важних питања нерешеним. Тако, треба се запитати да ли ова позиција подразумева својеврсно претпостављање времена Богу, тако да оно постаје онтолошки оквир не само постојања твари, већ и његовог бића? Ако то није тако, како избећи поистовећење Божијег бића и времена? Такође, ова позиција се чини блиском *праволинијском*, уврежено је мишљење, библијском концепту времена. Но, беспочетно и бескрајно праволинијско време⁷ релативизује управо оно што се за библијско поимање праволинијског времена чини централним: његову циљност.

Такође, оваква позиција је непомирљива са хришћанском вером у Бога Тројицу и начин на који је она кроз предање у идејном смислу артикулисана. Имам у виду то да би свако смештање унутартројичних односа у оквир времена значило да се они могу разумети искључиво као процеси, што неизоставно доводи у питање централни концепт једносушности⁸.

Зато немам никакве сумње у вези са тим да се, с обзиром на начин на који се артикулисала хришћанска доктрина о Богу, свету и човеку, проблем

Paul Plass, „The Concept of Eternity in Patristic Theology“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 36/1, 24/н.9.

⁶ За критику *етернитистичке* позиције и излагање ставова у овом правцу видети знамениту студију Оскара Кулмана *Christus und die Zeit*, Zollikon – Zurich: Evangelischer Verlag A. G, 1946 (користим енглески превод: Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, London: SCM Press Ltd, 1962, 51–60).

⁷ Чије постојање семпитеристичка позиција, с обзиром на раније речено, имплицира, cf. Edward Epsen, „Eternity is a present, time is it’s unwrapping“, *The Heythrop Journal* LI (2010), 424.

⁸ О овоме посебно в. поглавље о дијастеми. Уп. „...учење о вечности укоренењено је у учењу о Тројици“, cf. Edward Epsen, „Eternity is a present, time is it’s unwrapping“, 417; уп. Борис Б. Брајовић, „Осми дан: теолошке основе времена и простора“, *Црквене студије* I/1 (2004), 65–71.

темпоралности може интерпретирати и решавати само уколико се о Богу мисли у *етернитистичким* категоријама. Држим да Св. Максим Исповедник у веома консеквентном смислу, како у стриктно богословском, тако и у ширем филозофском смислу, стоји чврсто управо на таквој позицији.

Када је реч о другом питању, поменути *проблеми* постају још радикалнији уколико узмемо у обзир да све у вези са односом Бога и творевине своје специфично хришћанско значење добија с обзиром на реалност Христа. Нови Завет поручује да је циљ због којег је Бог створио свет остварен у Христу који је Син Божји и Син Човечји. Дакле, Бог се са творевином *већ* сјединио, и то, чини се недвосмисленим, у *времену*. Како онда с обзиром на чињеницу Христа разумети значење божанске непроменљивости и невременитости, или, обратно, како с обзиром на божанску атемпоралност разумети *Тајну Христову*?

Место које Св. Максим заузима у предању и историји богословља условило је да се сви поменути проблеми и питања преломе у његовом делу које представља синтезу космологије и христологије, како у формалном, тако и у суштинском смислу. Следствено томе, разматрање проблема темпоралности у идејном контексту његовог система налази свој природни оквир.

1.2. Св. Максим Исповедник: живот и дело

Према резултатима новијих истраживања⁹, хронологију живота Св. Максима могуће је у најважнијим цртама реконструисати прилично поуздано. Тако, Св. Максим је рођен 579. или 580. Монах у Старој Лаври постаје 610. Око 617/618. Св. Максим упознаје једног од двојице ученика и доживотних сапутника, монаха Анастасија Африканца. У периоду велике опсаде Цариграда и након ње (626–630), Св. Максим је био принуђен да из свог монашког обитавалишта у Малој Азији избегне у Африку, где упознаје Св. Софронија, ученика Св. Јована Мосха и будућег патријарха јерусалимског (634–638). Пријатељство Максима и

⁹ С обзиром да је питање хронологије и критике историјских извора ван фокуса ове студије, приказ хронологије живота Св. Максима и закључке у вези са кључним изворима и њиховим карактером дајем према најновијој синтетичкој и критичкој студији П. Ален која садржи референце на све изворе и секундарну литературу, Pauline Allen, „Life and Times of Maximus the Confessor“, у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 1–13. Такође, уп. и: Ендрју Лаут, „Максим Исповедник: живот и доба“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 9–18; Алексеј И. Сидоров, „Неке напомене уз биографију Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 19–32; Иринеј-Анри Далме, „Максим Исповедник: византијски монах и богослов“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 33–40.

Софронија имаће за потоњи живот и црквену делатност обојице кључни значај. Максим је у Африци и 632. када протестује против насилног крштавања Јевреја, а извесно је да 633. и 634. борави у Картагини, након чега са Св. Софронијем одлази поново у Палестину. Максимово јавно иступање против моноенергизма и монотелитизма почиње око 640. Ипак, како сугерише *Сиријско житије*, Софронијев иступ против ових учења 636. (писмо Аркадију Кипарском и сабор) у потпуности је подстакао и осмислио Св. Максим. Св. Максим је поново у Африци 641. где остаје до одласка у Рим 646. Око 645. одржана је јавна расправа са бившим патријархом цариградским Пиром. Кључни догађај везан за Максимов боравак у Риму свакако је Латерански сабор 649. Дело овог сабора у великој мери је осмислио Св. Максим. Ипак, радикалне антимонотелитске одлуке сабора довеле су до хапшења Св. Максима и Св. папе Мартина 653. и њиховог спровођења у Цариград ради суђења. Св. Максиму је суђено, заједно са Анастасијем монахом, 655. године након чега је прогнан у Визију. У Визији је 656. одржана његова расправа са Теодосијем, епископом Кесарије Витинијске. Максиму је поново суђено 662. Он и његов други ученик, Анастасије апокрисијар (†666), осуђени су и кажњени одсецањем десне руке и језика, након чега су прогнани у Лазику где Св. Максим умире 13. августа 662. Анастасије монах је такође прогнан са двојицом својих пријатеља, али он није осуђен на драстичну телесну казну. Ипак, он је умро нешто пре свог учитеља, јула 662.

Када су у питању кључни извори података о животу Св. Максима, централно место свакако припада двама житијима, грчком и сиријском¹⁰. Ипак, битна разлика која постоји међу њима не може се лако разрешити. Тако, према грчком житију, које постоји у три рецензије и састављено је на основу 3 или 4 старија документа, Св. Максим је рођен у Цариграду, у породици високог рода, а пре монашења у Хрисопољском манастиру обављао је службу шефа царске канцеларије¹¹. Ово житије даље приказује његову борбу против јереси монотелитства и његову исповедничку кончину. Са друге стране, сиријско житије,

¹⁰ В. PG 90.68–109В. Критичко издање треће рецензије *Грчког житија: The Life of Maximus the Confessor: Recension 3*, eds. and trans. Bronwen Neil and Pulline Allen, Sydney: St. Paul's Publications, 2003; за *Сиријско житије*, в. Sebastian Brock, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor“, *Analecta Bollandiniana* 91 (1973), 299–346.

¹¹ Тешко да је Св. Максим могао обављати службу протасекрита, с обзиром да је њено постојање потврђено доста касније. Ипак, канцеларија асекрита је извесно постојала од VI века, уп. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, 1991, 204; 1742.

чији је аутор непријатељски расположен према Св. Максиму, даје сасвим другачију слику: Св. Максим је рођен у Палестини, од оца Самарјанина и мајке Персијанке, робиње. Његов однос са Софронијем приказан је као са стране Св. Максима манипулативан. Ипак, аутор овог житија се на неколико места ставља у позицију очевица, а житије је прецизно када је хронологија у питању; по свој прилици, аутор је неко од клирика Јерусалимске патријаршије.

Поред ова два житија, кључни значај за реконструисање хронологије последњих година живота Св. Максима има још седам докумената: *Записник са суђења*, *Расправа у Визији*, Максимово *Писмо Анастасију монаху*, *Писмо монасима у Каљарију* Анастасија апокрисијара, као и његово *Писмо Теодору Гангријском*, *Сећања Теодора Студеја* и анонимни спис *Против цариградског народа*¹².

Списатељска делатност Св. Максима веома је богата. Када је у питању форма¹³, Св. Максим се креће у оквирима монашке књижевности. Највећи део његовог дела чине списи настали у виду питања и одговора (ἐρωταλοκρίσεις). Поред *Одговора Таласију*, овде свакако спадају и *Недоумице*. Затим следе дела писана у форми библијских коментара (*Тумачење Молитве Господње* и *Псалма 59*). Омиљени Максимов жанр су и сентенције или *поглавља* (κεφάλαια) организована у *центурије* (ἐκατοντάδες), као и овоме блиске колекције дефиниција. Такође, у његову преписку улазе текстови који се могу третирати и као самосталне систематске расправе. Са друге стране, може се рећи да је Максимово дело у целини карактеристично, чини се, по изразито *дијалошкој* интонацији (најбољи пример Максимове *мајеутике* свакако је *Расправа са Пиром*). Ипак, веома херметичан језик, како у лексичком, тако и у концептуалном смислу, чини његово дело доступним, извесно је, релативно уском кругу читалаца.

¹² Критичко издање: *Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile*, ed. and trans. by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2002.

¹³ За детаљан преглед, који у главним цртама следим, в. Peter Van Deun, „Maximus the Confessor’s Use of Literary Genres“, у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 275–287.

У вези са проблемом датовања његових списа, треба рећи да су општеприхваћену листу коју је дао П. Шервуд¹⁴ у новије време, с обзиром на резултате савремених истраживања, нарочито оне у вези са *Сиријским житијем*, кориговали Јанковјак и Бут¹⁵. Према њиховим увидима, када су у питању кључна Максимова дела¹⁶, след њиховог настанка изгледа овако: периоду пре 633–634. припадају *Подвижничко слово*, *Четири стотине глава о љубави*, *Недоумице Јовану*, *Одговори Таласију*, *Питања и недоумице* и *Тумачење Псалма 59*. *Недоумице Томи* су датирани у 634–635, а у периоду пре 636. настала су *Тумачење Молитве Господње*, *Поглавља о богословљу и домостроју*, *Мистагогија* и *Схолије на ареопагитски корпус*¹⁷. Дакле, готово сви кључни списи настају пре монотелитског спора у који Св. Максим улази као формиран и веома угледан теолог.

Када је у питању доктрина коју у својим списима излаже, Св. Максим се на први поглед чини несистематичним. Ипак, ова оцена важи само у погледу форме. У сваком другом смислу он је, насупрот томе, изразито систематичан мислилац¹⁸. Његов систем почива на чврстој логичкој структури

¹⁴ Polycarp Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana 30, Rome: Herder, 1952.

¹⁵ Marek Jankowiak and Phil Booth, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 20–83.

¹⁶ Овде само дајем датуме кључних дела; за детаљну листу, која укључује целокупну преписку и све мање списе, као и веома прецизне конкорданце, в. студију Јанковјака и Бута.

¹⁷ Ипак, ове схолије је, с обзиром на проблем ауторства, до краја немогуће датовати.

¹⁸ Заправо, кратко и прецизно формулисаној оцени коју је о Максимовом стилу и мисли, те о њиховом међусобном односу, дао Св. Фотије нема се шта додати: „Његов начин говора је растегнут услед кружења, он воли хипербатичност, буја у преопширности и не труди се да говори директно. Зато му у списима има нејасноћа и тешко их је у целини разумети. Грубост текста, која се читује у синтакси и интерпункцији, потискује значење и чини га непријемчивим за слух. Метафоричност израза не оставља леп утисак и не очаравља, већ се њоме служи некако просто и без суптилности. А и оне који се добро разумеју у његово дело исцрпљује, пошто се његови закључци односе на оно што је далеко од текста и познате повести [о којима је реч], често и од самог проблема којим се бави. Ипак, онај који воли да развија ум анагогијама и теоријама неће се сусрести са разноврснијим и разрађенијим од ових. Максим, наиме, сабира и оно што је о некима од проблема којима се бави пре њега речено, чему додаје и закључке својих разматрања који за старим не само да не заостају, већ их можда и претичу у прецизности и промишљености. А посвуда му у делу просијава побожност и чистоћа и племенитост жудње за Христом“ [Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σχοινοτενής τε ταῖς περίοδους, καὶ χαίρων ὑπερβατοῖς, ἐνακμάζων τε ταῖς περιβολαῖς, καὶ κυριολογεῖν οὐκ ἐσπουδασμένος· ἐξ ὧν αὐτοῦ τῆς συγγραφῆς καὶ τὸ ἀσαφές καὶ δυσεπισκόπητον διατρέχει. Τῷ τραχεῖ δὲ τοῦ ὄγκου, ὅσα περὶ συνθήκην καὶ ἀναπαύσεις, τὸν λόγον ὑποβάλλων οὐδ’ ἠδὺς εἶναι σπουδάζει τῆ ἀκοῆς. Καὶ ἡ μεταφορὰ αὐτῷ τῶν λέξεων οὐκ εἰς τὸ χαρίεν καὶ γεγοητευμένον περιήνθισται, ἀλλ’ οὕτως ἀπλῶς καὶ ἀπεριμερίμως παραλαμβάνεται. Ὁ δ’ ἐγγὺς καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν ἐσπουδακότας ἀποκναίει, πόρρω τοῦ γράμματος καὶ τῆς ἐγνωσμένης ἱστορίας, ἢ μᾶλλον καὶ αὐτοῦ τοῦ ἠπορημένου, αἱ λύσεις αὐτῷ περινοοῦνται. Πλὴν εἴ τιτι φύλον ἀναγωγαῖς καὶ θεωρίας τὸν νοῦν

која чини могућим систематско третирање појединих питања, чак и када ставови нису у потпуности експлицирани или у случајевима када постоји недоследност¹⁹. Верујем да ће разматрање проблема темпоралности у овом раду скренути пажњу, између осталог, и на ову карактеристику Максимове мисли.

1.2.1. Рецепција личности и дела Св. Максима Исповедника

За рецепцију личности и дела Св. Максима након његове смрти кључну улогу имао је *двоструки* карактер његове личности. Тако је Св. Максим прихваћен и поштован као теолог и филозоф, али, извесно је, од почетка и као личност која је оваплотила аскетско предање којем је припадао. Поштовање према светости његовог живота, као и његових двојице ученика, отпочело је у Грузији одмах након смрти и оставило је дубоког трага у предању ове помесне цркве²⁰.

Диотелитска христологија чији је кључни заступник био Св. Максим Исповедник постала је официјелно учење империјалне цркве на Шестом васељенском сабору у Цариграду 680/681. Ипак, неуобичајено, саборска документа не помињу кључне личности диотелитске стране, Св. Максима и Св. папу Мартина. Но, без обзира на ову чињеницу условљену, по свој прилици, обзиром према успомени царева из династије ираклида који су покренули и заступали монотелитство, а чији је директни потомак сазвао сабор, на сабору је у потпуности тријумфовало богословље Св. Максима. Управо је из тог разлога сасвим разумљиво што је у периоду након Сабора Св. Максим прихваћен као кључни заступник саборског учења, и то како са стране присталица, тако и противника који су припаднике супротне партије називали *максимовцима*.

ἀνελίσσειν, οὐκ ἂν ποικιλωτέρας οὐδ' ἐσπουδασμέναις μᾶλλον ἢ ταύταις περιτύχοι. Συλλέγει μὲν γὰρ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ εἰς ἓνια τῶν ἠπορημένων εἰρημένα, ἐπισυνάπτει δὲ καὶ τῆς οἴκοθεν φιλοπονίας οὐδὲν ἔλαττον, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, τὸ γλαφυρόν τε καὶ περινενοημένον προβεβλημένα. Πανταχοῦ δὲ τὸ εὐσεβὲς αὐτοῦ καὶ τοῦ εἰς Χριστὸν πόθου τὸ καθαρὸν καὶ γνήσιον διαλάμπει], *Библиотека* 192, PG 103.645BC.

¹⁹ Сматрам да је у потпуности исправна оцена коју даје С. Епифанович када каже како се код Св. Максима, упркос формалној несистематичности, о систему може говорити с обзиром на унутрашњу хармонију његових учења, те да се „органиска целовитост учења Преп. Максима, ван сваке сумње, осећа на сваком кораку...“, уп. Сергеј Л. Епифанович, *Преподобни Максим Исповедник и византијско богословље*, српски превод Драгане Керкез, Беране: Епархија будимљанско-никшићка и Манастир Хиландар, 2006, 56.

²⁰ В. веома прегледну студију која садржи и исцрпне референце на релевантну литературу: Lela Khorperia, „The Georgian Tradition on Maximus the Confessor“, у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 440–460.

У делу другог великог синтетичара византијског богословља Св. Јована Дамаскина непосредни утицај Св. Максима очитује се како у христологији, тако у начину рецепције других аутора који је посредован Св. Максимом.

Утицај Св. Максима на каснији развој богословља од почетка није био ограничен на хришћански Исток. Тако, дело Св. Максима је извршило снажан утицај на мисао Јована Скота Ериугене, као и Анастасија Библиотекара.

Нарочито занимљива карактеристика касније рецепције дела Св. Максима у круговима интелектуалне елите Царства тиче се поново карактеристичне *двострукости*. Тако је за Михаила Псела Св. Максим пре свега философ; Псел га буквално управо тако и назива. Са друге стране, севастократор Исак, главни заступник супротне интелектуалне традиције и кључна личност у осуди Пселовог ученика Јована Итала, и сам је био велики поштовалац лика и дела Св. Максима.

Када је у питању монашка средина и предање, присуство Св. Максима је континуирано, како у погледу начина, тако и у погледу заступљености. Први велики *приређивач* дела Св. Максима био је ивиронски монах Евтимије који је, поред тога, аутор бројних превода на грузијски језик. Евтимије је приредио оно што ће касније бити познато као *Цариградска збирка* дела Св. Максима.

Код једног од кључних представника византијске монашке мистике Св. Симеона Новог Богослова и његовог ученика Никите Ститата идеје Св. Максима су присутне, али није могуће утврдити да ли је у питању директан утицај. Ипак, уколико није у питању директан утицај, заступљеност Максимових идеја у њиховим делима иде у прилог тези о његовом битном присуству у интелектуалним и монашким круговима X и XI века. О томе да је ово присуство било константно сведочи и начин на који су три века касније делу Св. Максима прибегавали у готово једнакој мери присталице и противници исихастичког богословља, што се очитује у делима Св. Григорија Палама и Григорија Акиндина; ипак, с обзиром на природу исихастичког аргумента који је био фокусиран на проблем *енергија*, те Максимов карактеристичан концепт врлине и антропологију, богословље Св. Максима је било природни савезник заступницима исихазма. Такође, будући да су духовност и богословље у периоду турске власти

били у потпуности условљени расплетом исихастичке кризе, не чуди што је у кључном богословском спису ове епохе, зборнику *Филокалија* који су приредили Св. Макарије Коринтски и Св. Никодим Светогорац (1782), Св. Максим најзаступљенији аутор.

Дела Св. Максима први пут је за штампу приредио Франсоа Комбефи (François Combefis) 1675. у два тома. Трећи том, иако припремљен, није штампан. Франц Олер (Franz Oehler) је 1857. штампао Максимова дела у целини. У серију *Patrologia Graeca* Ж. П. Миња (1865) ушла су Комбефијева издања уз додаток Олеровог издања *Недоумица*. Ово издање је све до појаве новијих критичких издања из серије *Corpus Christianorum, Series Graeca*, Института за ранохришћанске и византијске студије из Лувена било најреферентније. Ипак, Максимово дело и даље није у целини покривено критичким издањима²¹.

Почетак научног изучавања дела Св. Максима означен је делом С. Л. Епифановича *Преподобни Максим Исповедник и византијско богословље*²² које је у идејном смислу антиципирало развој максимовских студија до којег ће неколико деценија касније доћи на Западу. Овај велики замах у изучавању дела Св. Максим означен је кључним делима Х. У. Фон Балтазара²³, П. Шервуда²⁴, В. Фолкера²⁵ и Л. Тунберга²⁶. Ипак, интересовање за дело Св. Максима није опало након овог замаху; на разлоге због којих је Св. Максим и даље у фокусу истраживача хришћанске мисли указаће, верујем, и овај рад.

Коначно, када је у питању карактеристичан савремени развој православног богословља, Св. Максим заузима посебно место. Овај развој

²¹ У овом раду ћу дела Св. Максима истовремено наводити по Мињовом издању и доступним критичким из серије CCSG.

²² С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Киев, 1915 (друго издање: Москва: Мартис, 1996); српски превод: Сергеј Л. Епифанович, *Преподобни Максим Исповедник и византијско богословље*, прев. Драгана Керкез, Беране: Епархија будимљанско-никшићка и Манастир Хиландар, 2006. Такође, важно је и друго Епифановичево дело: *Материјали к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника*, Киев, 1917.

²³ Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*³, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988; користићу енглески превод: *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., San Francisco: A Communion Book, Ignatius Press, 2003.

²⁴ Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana 36, Rome: Herder, 1955.

²⁵ Walther Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: Steiner, 1965.

²⁶ Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago, La Salle, Ill: Open Court, 1995 (српски превод Н. Колунцић: Ларс Тунберг, *Микрокосмос и посредник, Теолошка антропологија Максима Исповедника*, Београд – Шибеник: Истина, 2008).

означен је двама идејним струјањима, *неопатристичком синтезом*, која је пробудила у православном академском богословљу специфично интересовање за изворе богословског предања, и *релационом онтологијом*, која ово интересовање, као и преосмишљавање богословске парадигме проистекло из њега, настоји да изрази на начин и с обзиром на теме које комуницирају са савременим интелектуалним струјањима и егзистенцијалним питањима која поставља човек данашњице. Креативни синтетички карактер Максимове мисли, са једне стране, те његова суптилна диференцијација концепата, у том смислу имају кључно значење. Максимова мисао уистину представља заокружен израз византијске богословске традиције, из чега проистиче његов значај за успостављање *неопатристичке* богословске парадигме. Са друге стране, диференцијација концепата *логоса бића и начина постојања* омогућила је да се у пуноћи разоткрије антрополошки капацитет кападокијске тријадологије, а што се односи на осмишљавање карактеристичног концепта *личности* који, извесно је, представља кључни допринос савременог православног богословља у суочавању са идејним и егзистенцијалним изазовима који стоје пред савременим човеком²⁷.

1.3. Св. Максим Исповедник и проблем времена:

метод истраживања и статус расправе

Међу списима Св. Максима не постоји систематска расправа о питању времена²⁸. Ипак, он се на много места осврће на проблем темпоралности. Садржај тих осврта је такав да се без икакве сумње може закључити како су његови ставови у вези са овим проблемом веома добро промишљени. Такође, начин на који Св. Максим контекстуализује ове своје осврте, те њихова

²⁷ Ваља приметити да је светоотачко схватање личности блиско повезано са разумевањем евхаристије као преображења времена и простора. Како примећује И. Мидић, „у Литургији такође постоје време и простор, јер се литургијски начин постојања остварује у историји, тј. у времену и простору. Међутим, време и простор у Литургији губе димензију раздвајања и дељења, и постоје као елементи који спајају бића, али их не сливају.“ Игнатије Мидић, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, 216. У том је смислу веома индикативно што Св. Максим рекапитулацију свог система даје у *Мистагогији*. *Мистагогија* није напросто тумачење литургије; она је и еклисиолошки спис првога реда. Чињеница да је основ његовог целокупног разматрања литургијски чин говори нам најдиректније како су еклисиологија и теологија међусобно неодвојиво повезане у основи коју представља светотајинска стварност.

²⁸ Како је темпорална стварност за Максима сложена, у наставку ћу уместо појма време, којим је у том смислу означен један аспект темпоралног, користити одредницу *темпорално* или *темпоралност*.

повезаност са другим концептима, разрађеним и кључним за његову онтологију створеног, чини у потпуности оправданим да се претпостави како је његова *теорија времена* интегрални део његовог система, те да ставови које износи нису последица пасивне рецепције теолошког и филозофског наслеђа. Поред тога, карактер Максимовог система је такав да проблем темпоралности постаје незаобилазан. У питању је христолошка синтеза космологије и антропологије²⁹ из које се порађа једна дубоко хришћанска визија јединства постојања. Дакле, питање времена се у том смислу намеће као неизбежно.

Оваквим карактером Максимове мисли условљен је и метод овог истраживања. Најпре, будући да су Максими осврти на проблем темпоралности расути у корпусу његових дела, неопходно је његовим списима приступити аналитички, са свешћу да се одговори на питања која поставља проблем темпоралности не налазе само у одељцима који вербално на њега реферишу³⁰. Ово пре свега подразумева да се дефинише однос у којем темпорални концепти стоје са кључним концептима онтологије створеног. Значење ових концепата, пре свега имам у виду замисли *дијастеме* и *кретања*, одређује оквир у којем директно темпорални концепти функционишу, најпре *време* и *век*. Дакле, прецизно дефинисање значења концепата *дијастеме* и *кретања* представља полазишну тачку за синтетичку реконструкцију Максимове теорије времена.

Такође, *згуснутост* Максимове мисли и склоност да на веома херметичке исказе и идеје реферише као на општепознате чини неопходним да се, како би се прецизно одредило њихово значење, прибегне компаративном

²⁹ Игнатије Мидић, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, 58–67.

³⁰ Овакав приступ, разуме се, захтева рад са изворима. Сваки превод представља интерпретацију која се од аутора до аутора понекад и битно разликује (са изузетком критичких превода). Како се право значење концепата каткад крије и у језичким нијансама које се тешко могу пренети у језик на који се преводи, успостављање аргумента на темељу разноликих превода често није могуће, а готово увек је непоуздано, поготово када су у питању аутори попут Св. Максима чији је језик, како је речено, веома згуснут и асоцијативан. Како бих избегао конфузију која може проистећи из поменуте разноликости, одлучио сам се да у овом раду, поред изворног текста, понудим и своје преводе свих извора које наводим. Такође, када су у питању технички термини, дуализам између класичног (школског) и традиционалног изговора који постоји при усвајању грчких речи код нас представља проблем. Начелно, сматрам да се он може решити само уколико бисмо, када су у питању технички термини, следили у српској науци општеприхваћену логику која полази од класичног изговора. Ово је важно јер олакшава интердисциплинарну комуникацију. Ипак, с обзиром да постоје облици који су у богословској литератури општеприхваћени, у овом раду ћу поменути логику следити само када су у питању новији или мање познати појмови и њихове изведенице (*дијастема*, *дијастаза*...).

приступу, нарочито када су у питању појмови који су фреквентни, а чије значење није директно дефинисано³¹.

Конечно, пресудни значај који у Максимовој мисли има христологија захтева да се сви закључци сагледају и *провере* с обзиром на визију сједињења Творца и творевине одређену као *Тајна Христова*. Будући да је *Тајна Христова* заправо *Тајна спасења*, значење темпоралних концепата се у коначном може одредити само с обзиром на *онтолошки* садржај Максимове есхатолошке визије која описује реалност спасења.³²

До сада је објављено неколико студија које се, у различитом обиму, баве проблемом темпоралности код Св. Максима. Такође, осврти на овај проблем, међу којима неки имају кључно значење, налазе се и у делима која се баве другим аспектима његове мисли, што ће постати јасно током даље расправе. Зато ћу овде укратко указати само на студије које се у стриктнијем смислу баве проблемом темпоралности.

Студија Паскала Милера Журдана (Pascal Mueller-Jourdan) *Византијска просторно-временска типологија Цркве: Мистагогија Св. Максима Исповедника у култури касне антике*³³ представља изузетно важан допринос за изучавање Максимове теорије времена. Аутор даје веома балансирана и прецизна тумачења појединих важних места (каква је нпр. *узајамна дефиниција*³⁴), али, што је још важније, даје веома добру филозофску контекстуализацију Максимове мисли која препознаје кључни значај који за формацију његовог филозофског аргумента у вези са темом којом се бави има новоплатоновска мисао.

Владимир Цветковић је на Филозофском факултету у Београду 2006. одбранио дисертацију на тему *Учење о времену код Св. Григорија Ниског и Св. Максима Исповедника*. На око стотинак страна аутор даје веома коректан приказ општих увида у вези са Максимовом теоријом времена, који укључује изванредно информисан преглед литературе. Ипак, не могу да се сложим са

³¹ Дobar пример је однос концепата кретања и мировања, те са њима синтетичких концепата свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања.

³² Игнатије Мидић, „Кратак осврт на теологију Светог Максима Исповедника“, у: *Сећање на будућност (друго, допуњено издање)*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2009, 182.

³³ Pascal Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Supplements to Vigiliae Christianae 74, Leiden: Brill, 2005.

³⁴ Види поглавље 2.3. Аспекти темпоралног, стр. 96 и даље.

начелном оценом да Св. Максим није појмовно обликовао и изложио своју представу о времену, те да то „говори о њему као о човеку Цркве који жели да се креће у оквиру Предања... његови филозофски увиди нису од овога света, затворени у оквиру рационалног људског сазнања, већ да они своје изворе имају у дубљем литургијском опиту“³⁵. Св. Максим свакако није систематски изложио своју теорију времена, али то не значи да је он није *појмовно обликовао*. Такође, при оцени значајног доприноса који је В. Цветковић дао изучавању Максимове теорије времена важно је узети у обзир чињеницу да је он поред и након ове студије објавио завидан број текстова међу којима има оних који на изузетно луцидан начин осветљавају поједине аспекте мисли Св. Максима, мање или више директно повезане са проблемом темпоралности³⁶.

Сотирис Митралексис (Sotiris Mitralaxis) је 2014. године на Слободном универзитету у Берлину (Freie Universität) одбранио докторску дисертацију под насловом *Свагдакрећуће мировање: појам времена у философији Максима Исповедника у перспективи релационе онтологије*³⁷. Моја начелна опаска у вези са овом студијом тиче се темељног методолошког става. Према је неупитан значај који је за православно богословље имала интерпретација Св.

³⁵ Владимир Цветковић, *Учење о времену код Св. Григорија Ниског и Св. Максима Исповедника*, Београд: Филозофски факултет, 2006, 173; први део дисертације објављен је посебно: Владимир Цветковић, *Бог и време: учење о времену Светог Григорија Ниског*, Ниш: Центар за црквене студије, Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2013.

³⁶ Vladimir Svetković, „The Concepts of Time and Eternity from Plato to Saint Maximus the Confessor“, *Црквене студије* 1 (2004), 73–82; „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 2006, 507–523; „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum* 7“, *Studia Patristica* 48 [2010], 95–104; „Однос Бога и времена у *Adversus Eunotium* Светог Василија Великог“, *Богословље* 70/2 (2011), 78–95; „У прилог једној филозофији стварања: Максим Исповедник“, *Филозофија и друштво* 4 (2011), 127–155; „Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 142 (2013), 39–54; „Синтеза античких филозофских учења о кретању у мисли Светог Максима Исповедника“, *Theoria* 59/2 (2016), 106–130; „Maximus the Confessor’s Reading of Origen: Between Origenism and Anti-Origenism“, у: *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought*, ed. Anders Christian-Jacobsen, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven: Peeters, 2016, 747–759; „The Mystery of Christ as Revived Logos theology“, у: *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor: New Perspectives*, eds. Antoine Levy, Pauli Annala, Olli Hallamaa, Tuomo Lankila with the collaboration of Diana Kaley, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 69, Helsinki: Luter Agricola Society, 2015, 187–218; „The Oneness of God as Unity of Persons in the Thought of St Maximus the Confessor“, у: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 304–315.

³⁷ Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor’s Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*, Berlin: Freie Universität, 2014, 248 стр, недавно објављено као Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor’s Theory of Time*, Eugene, Oregon/Cascade Books, 2017. С обзиром да сам касно дошао до овог издања, у овом раду ћу дати референце према тексту докторске дисертације.

Максима са позиција *релационе онтологије*, држим да се у циљу реконструисања његове теорије времена најпре мора исцрпети сав логички потенцијал кључних појмова како би се испитала могућност њиховог читања у одређеном кључу. Премда анализира философске и логичке аспекте Максимове теорије времена, аутор ово чини полазећи са веома јасно и априорно дефинисаних позиција.

Жан Клод Ларше (Jean-Claude Larchet) је 2013. објавио студију *Идеја времена у делима преподобнога Максима Исповедника*³⁸ која на прегледан начин указује на оно што аутор види као кључна питања. Ларше са правом истиче мотив трансцендирања временских ограничења врлином, те у том смислу указује и на Максимове теорије о Мелхиседеку. Такође, указује и на значај који проблем времена има с обзиром на сотириолошка питања. Ипак, Ларше много више констатује, без нарочитог проблематизовања ових битних аспеката, што је и разумљиво, с обзиром на природу студије. Коначно, када је у питању проблематика темпоралности у стриктном смислу (значење појмова времена и века), сматрам да је његова интерпретација неодржива³⁹.

Увиди које је у своје четири тематски повезане студије изложио Пол Плес (Paul Plass) су изузетно значајни, веома добро утемељени и информисани⁴⁰. Кључни значај има то што Плес проблем сагледава у ширем оквиру који је одређен општим философским струјањима касне антике међу којима кључно место заузима новоплатоновска традиција. Плес је усредсређен у том смислу на различите концепте трансцендентног времена. Ипак, Плес као да избегава да постави овај проблем директно с обзиром на кључну улогу концепта стварања, те дистинкцију нестворено/створено, па зато на више места говори о трансцендентном времену као о хибридној форми *између* вечности и времена⁴¹.

³⁸ Ж.-К. Ларше, „Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника“, у: *Материалы Кафедры богословия 2012–2013*, ур. Павел Кириллович Доброцветов, Московская духовная академия, 9–47.

³⁹ Исто, 45. Пре свега имам у виду интерпретацију *века* у смислу апсолутне вечности. Ларшеа у интерпретацији Максимове теорије времена у потпуности следи П. Б. Михайлов, „Категория времени в христианской метафизике: Св. Григорий Нисский и Максим Исповедник“, *СХОЛН* 9. 1 (2015), 120–136.

⁴⁰ Paul Plass, „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman* LV (1977), 1–19; „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2 (1980), 180–192; „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist* 44/2 (1980), 259–277; „Moving Rest in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35 (1984), 177–190.

⁴¹ Ово примећује и критикује и Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden/Boston: Brill, 2006, 230.

1.3.1. Кључно питање и хипотезе

Најкраће речено, кључно питање на које ово истраживање треба да понуди одговор гласи: узимајући у обзир теолошке и философске увиде Св. Максима, да ли се и у којем смислу о темпоралности може говорити као о суштинској карактеристици творевине? Такође, са овим је директно повезано и питање есхатолошког стања творевине с обзиром на њен темпорални карактер или пак карактер њене темпоралности.

У истраживању полазим од неколико мање или више разрађених хипотеза.

Најпре, како су Максимова онтологија створеног, а нарочито његово разумевање времена, суштински одређени концептима дијастеме и дијастазе, те како за одређење есхатолошког стања творевине одлучујући значај има замисао *адијастатичности*, ово може да значи само да ће *темпоралност* творевине, као израз њене дијастатичности, бити превазиђена у есхатолошкој стварности. Следствено томе, она се не може одредити ни као њена суштинска карактеристика у стриктном смислу (будући да је природа бића одређена њиховим логосом, тј. њиховим есхатолошким циљем).

Даље, како је Максимова есхатолошка визија описана концептима свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања, моја друга хипотеза тиче се значења ових појмова. Најпре, држим да је овим појмовима описана пуноћа сједињења творевине са Творцем која искључује било какву разлику изражену у *дијастатичким* категоријама. Зато су ова два појма управо начин да се у потпуности порекне *дијастатичност* одређена антитетичким појмовним паром, или *дијадом*, кретања и мировања. Следствено томе, када Св. Максим есхатолошко стање описује као мировање (*στάσις*), извесно је да се овај *неограничени* есхатолошки покој има разумети с обзиром на замисли свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања. Зато се може се рећи како у формалном смислу код Св. Максима појам *στάσις* има двоструко значење.

Ова двострукост значења *мировања* кључна је и за разумевање концепата којима Св. Максим одређује темпорално. Имам у виду концепте времена и века. Моја хипотеза је да Св. Максим концепт века користи у

темпоралном значењу, те да је дијада време-век повезана са дијадом покрет-мировање схваћеном у космолошком (*релативном*), а не есхатолошком (*апсолутном*) смислу, што постаје јасно уколико Максимова одређења сагледамо у светлу могуће интеракције са актуелним философским концептима.

Ипак, сматрам да карактеристичан начин на који Св. Максим разуме однос Творца и творевине чини неопходним да се смисао *онтолошке разлике*, којом је, разуме се, обухваћена и разлика између темпоралног и апсолутно атемпоралног, сагледа у перспективи континуитета, пре неголи дисконтинуитета, нарочито с обзиром на за Максима уистину централну замисао *Тајне Христове*.

Са овим у вези је још једна претпоставка коју је неопходно испитати. Држим да христолошки условљена потпуна међузависност космологије и антропологије нужно води есхатолошкој визији у којој замисао свеопштег спасења мора имати централно место. С обзиром да је Св. Максим у вези са овим питањем амбивалентан, неопходно је испитати да ли је, полазећи од његових увида, могуће раздвојити оно што би се могло одредити као антрополошко и космолошко зло, те да ли је и како могуће да коначни нестанак једног не значи и нестанак другог.

2. Космолошки аспект

2.1. Онтологија створеног

Космологија Св. Максима Исповедника, његова *онтологија створеног*, одређена је двама темељним аспектима: библијском вером у стварање као вољни чин Творца и чињеницом апропријације класичних хеленских образаца мишљења. Разуме се, Св. Максим у овом погледу не представља изузетак; овакво одређење космологије могло би се без задршке применити на патристичко предање у целини. Но, ипак, тензија коју за собом повлачи коегзистенција ова два аспекта у оквиру једног система није у свим случајевима у оквиру овог предања на исти начин разрешена. У том смислу, када је у питању Св. Максим, поред бескомпромисног инсистирања на вери у личног Бога као Творца у апсолутном смислу, особита карактеристика његове мисли свакако је веома доследно извођење консеквенци философских ставова помоћу којих он гради свој систем. С обзиром на тему овога рада, ова особина његове мисли нарочито је видљива на нивоу терминологије; притом, немам у виду само формалну страну, већ начин на који су кључни појмови његовог система у различитим контекстима и различитим облицима повезани у семантичком и идејном смислу. Зато ћу приказ његове космологије дати у форми анализе и интерпретације неколицине кључних концепата.

На формирање Максимовог система особити утицај извршило је, никако на једнозначан начин, оригеновско богословско наслеђе. Због тога ће разматрање које следи у битноме подразумевати опширно реферисање на ауторе који су у том смислу кључни. Када је у питању Максимова космологија и проблем времена, те начин на који је она уклопљена у општи христолошки рам његове мисли, посебно место у том смислу припада Св. Григорију Ниском. Изузетна блискост мисли ове двојице аутора очевидна је не само када је у питању општа тенденција, већ и у појединостима⁴². Следствено томе, анализа кључних Максимових концепата која следи засниваће се у великој мери на поређењу са

⁴² Уп. Поликарп Шервуд, „Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), 456/н.50.

идејама Св. Григорија, што се нарочито односи на за онтологију створеног кључну замисао дијастатичности творевине и концепт дијастеме.

2.1.1. Творевина као дијастатичка стварност

Аналізу Максимове онтологије створеног започећу од појмовног сплета дијастема/дијастаза⁴³ чијим значењем се може описати општи оквир у којем функционишу сви други концепти релевантни за његову теорију времена, а о којима ће бити речи даље у расправи.

На најопштијем нивоу разматрања проблема бића, појмовима дијастеме и дијастазе је означен својеврстан *дефицит* бића, оно чиме се постало или створено у његовој свеукупности разликује од онога што је τὸ ὄντως ὄν⁴⁴, тј. од онога што постоји по себи и чиме је означена пуноћа бића.

У том смислу се њихово значење може означити као негативно. Следствено томе, уколико, полазећи од темељног става хришћанске есхатологије, наине, од тезе да је стварање одређено циљем који се разуме као коначно сједињење творевине са Творцем, са оним за кога се једино може рећи да је τὸ ὄντως ὄν, прихватимо да је за стварност одређену *дијастатички* могуће да достигне оно што постоји по себи, то би онда морало да значи да ће ова њена одредница, у перспективи испуњења поменутог есхатолошког циља, на неки начин бити превазиђена⁴⁵.

⁴³ Уп. „...concept cluster διάστημα – διάστασις and related terms...“, Т. Paul Verghese, „*Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem*“, у: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18–23. september 1972*, herausgegeben von: Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, Uta Schramm, Leiden: E. J. Brill, 1976, 244.

⁴⁴ У вези са питањем рецепције концепта τὸ ὄντως ὄν почев од Парменида, преко Платона, Филона, Плутарха, Плотина, ранохришћанских аутора и Св. Василија, све до Св. Григорија, в. David L. Bálás, *Μεθουσία Θεοῦ: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, Roma: „I. V. C. Libreria Herder, 1966, 102–108.

⁴⁵ Појмови којима Св. Григорије Ниски и Св. Максим Исповедник описују коначно стање сједињења творевине са Творцем су епектаза, односно свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање. У основи, концепт есхатолошког стања као *стања* непрестаног напретка осмислио је Ориген (види поглавље 2.2.4. Додатак: *Ориген, оригенистички мит* и Св. Максим, стр. 82), а Св. Григорије и нарочито Св. Максим су га развили у правцу који га чини резистентним на приговоре који би се могли упутити Оригеновом концепту. Суштинско значење у том смислу има чињеница да ови концепти управо говоре о превазилажењу свакога ограничења којим је творевина одређена. Како ће о свему овоме бити посебно речи даље у тексту, овде само желим да скренем пажњу на чињеницу да Григоријев концепт епектазе и Максимови концепти свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања у потпуности кореспондирају, те да је њима означена есхатолошка пуноћа учешћа творевине у божанском животу, која искључује било какву ускраћеност у том смислу. Ево неколико места која о томе директно сведоче. Тако, износећи похвале на рачун адресата, у

Догматском томосу презвитеру Марину Св. Максим директно повезује концепт епектазе, која је крај пута, са свагдакретањем „...чинећи да ти епектаза буде кончина пута и свагдакрећуће усхођење разума ка Логосу, тако да природу превазиђеш...“ [...πέρας μὲν δρόμου ποιούμενος τὴν ἐλέκτασιν, καὶ λόγου τὴν ἐπὶ τὸν Λόγον ἀεικίνητον ἄνοδον, ἵνα καὶ φύσιν ὑπερβῆς], *Марину презвитеру*, PG 90.228B–229B. Одговарајуће мотиве налазимо у Григоријевом мистичном тумачењу Мојсијевог усхођења *путем* врлине који је, што је још важније, у исти мах и кретање и мировање. Наиме, „...гле место, вели, које је код мене... Тиме што је рекао да је место не ограничава у квантитативном смислу оно на шта указује (јер не постоји мера за оно што нема квантитета), већ указујући му на оно што је мерљиво слушаоца узводи ка бесконачном и неограниченом. Чини се тако да ова реч има овакав смисао: пошто ти је жеља усмерена ка ономе што је испред тебе и пошто ти на том путу нема засићења, нити се добру граница зна, већ се увек жуди више, такво је и место код мене, тако да онај који тим путем напредује никада неће моћи да дође до краја. А другом речју је овај пут назван и мировањем, јер рече: ставићу те на стену. Управо је ово најпарадоксалније од свега, наиме, како је исто и мировање и кретање. Јер онај који креће никако не може и стајати, а онај који стоји се не може истовремено и покретати. Но, овде кроз стајање бива усхођење. Наиме, онолико колико чврсто и непоколебљиво неко истрајава у добру, толико више напредује путем врлине...“ [...ἰδοὺ τόπος, φησί, παρ' ἐμοί; Συμβαίνει τάχα τοῖς προτεθεωρημένοις τὸ νόημα. Τόπον γὰρ εἰπὼν οὐ περιείργει τῷ ποσῷ τὸ δεικνύμενον (ἐπὶ γὰρ τοῦ ἀπόσου μέτρον οὐκ ἔστιν), ἀλλὰ τῇ παραλήψει τῆς κατὰ τὸ μέτρον περιγραφῆς ἐπὶ τὸ ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον χειραγωγεῖ τὸν ἀκούοντα. Δοκεῖ τοίνυν τοιοῦτόν τινα νοῦν ὑποσημαίνειν ὁ λόγος· ἐπειδὴ σοι πρὸς τὸ ἔμπροσθεν ἡ ἐπιθυμία συντέταται καὶ σοι τοῦ δρόμου κόρος οὐδεὶς, οὐδὲ τινα τοῦ ἀγαθοῦ ὄρον ἐπίστασαι, ἀλλ' αἰεὶ πρὸς τὸ πλεῖον ὁ πόθος βλέπει, τοσοῦτός ἐστιν ὁ παρ' ἐμοί τόπος, ὥστε τὸν ἐν αὐτῷ διαθέοντα μηδέποτε δυνηθῆναι λῆξαι τοῦ δρόμου. Ὁ δὲ δρόμος ἐτέρῳ λόγῳ στάσις ἐστὶ· στήσω γὰρ σε, φησὶν, ἐπὶ τῆς πέτρας. Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδοξότατον πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις. Ὁ γὰρ ἀνὴρ πάντως οὐχ ἴσταται καὶ ὁ ἐστὼς οὐκ ἀνέρχεται. Ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστάναι τὸ ἀναβῆναι γίνεταί. Τοῦτο δὲ ἐστὶν ὅτι ὅσῳ τις πάγιός τε καὶ ἀμετάθετος ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμένει, τοσοῦτ' ἄλλο τὸν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον], *О животу Мојсијевог 2*, GNO VII/1 117.14–118.8; уп. Изл 33, 21–23. Дакле, непрестаност усхођења последица је неограничености онога у чему се усходи: „... пошто је прво добро безгранично по природи, нужно ће бесконачно бити и учешће онога који од њега прима, свагда све више узимајући и увек налазећи још више од узетога, без могућности да му се изједначи, тако да нити ће се учешће окончати, нити ће стати узрастање које њиме бива“ [...ἐπειδὴ γὰρ ἄπειρον τῇ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἄπειρος ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ ἡ μετουσία τοῦ ἀπολαύοντος, ἔσαιε τὸ πλεόν καταλαμβάνουσα καὶ πάντοτε εὐρίσκουσα τοῦ καταληφθέντος τὸ περισσότερον καὶ μηδέποτε παρισωθῆναι αὐτῷ δυναμένη, τῷ μῆτε τὸ μετεχόμενον περατοῦσθαι, μῆτε τὸ διὰ τῆς μετουσίας ἐπαυξανόμενον ἴστασθαι], *Против Евноміја I*, GNO I 112. Такође, Св. Максим свагдакрећуће мировање одређује као непрестано учешће у ономе ка чему се тежи: „...испуњење пак стремљења јесте вечнокрећуће мировање стремећих око стремљенога; а вечнокрећуће мировање јесте непрестано и непосредно [адијастатичко] уживање у стремљеноме...“ [...ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιεμένων ἀεικίνητος στάσις· ἀεικίνητος δὲ στάσις ἐστὶν ἢ τοῦ ἐφετοῦ διηνεκῆς τε καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις· ἀπόλαυσις δὲ διηνεκῆς καὶ ἀδιάστατος ἢ τῶν ὑπὲρ φύσιν θεῶν καθέστηκε μέθεξις], *Таласију 59*, PG 90.608D; CCSG 22, 53.130–134. Учешће се не може окончати, јер у ономе у чему се учествује нема границе. Треба приметити да се ово стање учешћа *из истог разлога* не може одредити ни као покрет, ни као мировање. Наиме: „Јер Бог је истина, око њега се непрестано и незаборавно креће ум; његов покрет не може никада да стане пошто не налази краја тамо где нема дијастеме“ [Θεὸς γὰρ ἡ ἀλήθεια περὶ ὃν ἀκαταλήκτως τε καὶ ἀλήστως κινούμενος ὁ νοῦς, λήγειν οὐκ ἔχει ποτὲ τῆς κινήσεως, μὴ εὐρίσκων πέρας ἔνθα μὴ ἔστι διάστημα], *Μισταγοгија 5*, PG 91.677A; CCSG 69, 25.382–385, али и: „Циљ природног постанка посталих је мировање, које свакако твори безгранично након проласка кроз оно ограничено, у којој, пошто нема дијастеме, покрет онога што се по природи креће нема ни куда, ни како, ни према чему да буде покренут...“ [Τῆς δὲ τῶν γεγεννημένων φυσικῆς γενέσεως τέλος ἡ στάσις ἐστίν, ἣν ποιεῖ πάντως μετὰ τὴν διάβασιν τῶν πεπερασμένων ἢ ἀπειρία, ἐν ἣ δια τὸ μὴ εἶναι διάστημα πάσα παύεται κίνησις τῶν φυσικῶς κινουμένων, οὐκ ἔχουσα λοιπὸν ὅποι τε καὶ πῶς καὶ πρὸς τί κινήθηται...], *Недоумице 15*, PG 91.1217C; AmbNC 368. Дакле, код обојице аутора, одсуство перспективе коначности у есхатолошком стању није условљено несавршенством онога што учествује или учествовања, већ савршенством онога у чему се учествује. Савршенство у том смислу подразумева бесконачност и неограниченост, што значи одсуство било какве дијастеме у њему, али и у односу према њему који се стога означава као адијастатичан. Став да Св. Максим директно преузима Григоријев концепт епектазе износи и

Ипак, јасно је да постоји задршка у вези са овим мотивисана пре свега ставом да би губљење дијастатичког карактера створеног значило и губљење његовог идентитета *као* створеног, што би у коначном могло одвести својеврсном пантеизму који је неспојив са хришћанским концептом стварања који подразумева да између Творца и творевине постоји разлика *онтолошке* природе⁴⁶.

Шервуд (уп. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana 36, Rome: Herder, 1955, 201). Најтемељнију упоредну анализу концепата о којима је реч даје П. Блауерс (в. Paul Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of *Perpetual Progress*“, *Vigiliae Christianae* 46/2 (1992), 151–171). Његов закључак је да Св. Максим заиста усваја Григоријев концепт епектазе, али да га критички развија, у смислу да Максимови концепти указују на непроменљивост будућег стања (*исто*, 157–161; 165). Иако сматрам да Св. Максим уистину у философском смислу разрађује Григоријев концепт (о томе, види поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље), морам да признам да ипак не видим суштинску разлику на коју у том смислу указује Блауерс, наиме, да Григоријев концепт ипак подразумева неку врсту ускраћености (Блауерс, 163). Наиме, Григоријево онтолошко одређење добра и зла, о којем ће бити речи у вези са концептом апокатастазе (види поглавље 3.3.1. Св. Григорије Ниски, стр. 200 и даље), те апсолутно позитивно значење које притом има концепт безграничности, чине у потпуности разумљивим у најширем богословском оквиру и концепт епектазе. У том смислу држим како се интерпретација концепта епектазе коју даје Ж. Данијелу у свим битним моментима не може довести у питање. Најпре, концептом епектазе означено је стање савршенства; такође, логика којом се Григорије служи при осмишљавању овог концепта у идејном смислу је веома доследна; Данијелу наглашава битну чињеницу да код Григорија постоји аналогија две безграничности, оне божанства, и оне људскога ума, те да је *епектаза* стање пуне реализације ове потенцијалности ума. Такође, безграничност је суштинска карактеристика божанскога бића. Због тога је погрешно, када је у питању концепт епектазе, стављати акценат у семантичком смислу на моменат покрета; суштина је заправо у чињеници непрестаног напретка с обзиром на *nouveauté perpétuelle* божанског бића (уп. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssa*, Paris: Aubier, 1944, 293–294; 299; 302–304; 305). В. и: Louis Bouyer, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, T&T Clark International, 1990, 175–177; Liviu Petcu, „The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking“, *Revista Portuguesa de Filosofia* 73/ 2 (2017), 771–782, који следи Данијелуову интерпретацију.

⁴⁶ Види поглавље 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр. 161 и даље; за став да дијастема опстаје као карактеристика створеног у есхатолошкој стварности, в. David L. Balás, „Eternity and Time in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium*“, у: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18–23. september 1972*, herausgegeben von: Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, Uta Schramm, Leiden: E. J. Brill, 1976, 149; Paul Plass, „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 1980, 180–192; Alexander L. Abecina, *Time and Sacramentality in Gregory of Nyssa’s *Contra Eunomium**, Strathfield, NSW: St Paul’s Publications, 2013, 25–26, а Вергезе је по овом питању неодлучан (уп. T. Paul Verghese, „*Διάστημα*“, 248). Када је у питању Св. Максим, в. Ларс Тунберг, *Микрокосмос и посредник: теолошка антропологија светог Максима Исповедника*, прев. Наташа Б. Колунџић, Београд – Шибеник: Истина, 2008, 86–90; Paul Plass, „*Moving Rest* in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35 (1984), 177–190; Paul Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of *Perpetual Progress*“, 160; Maximus Constas, „*A Greater and More Hidden Word: Maximus the Confessor and the Nature of Language*“, у: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 99–102. Блауерс заправо усваја Плесове ставове (у чему га следи и Констанс који реферише и на Тунберга) чија интерпретација значења коначности и бесконачности у овом смислу је веома занимљива, али инсистирање на постојању *дијастеме* која није темпорална, те концепт безвременске темпоралности, ми се чине у потпуности неприхватљивим. Уколико је могуће замислити нешто попут нетемпоралне дијастеме,

Држим како овакав став у коначном није оправдан, будући да би његова суштинска и нужна консеквенца била то да се стање есхатолошког испуњења свега у савршеном јединству творевине са Творцем разуме као непотпуно. Када је у питању Св. Максим Исповедник, као и Св. Григорије, инсистирање на томе да дијастатичност творевине мора имати есхатолошку перспективу нужно би довело у питање темељно усмерење његовог богословља ка замисли савршеног, експлицитно *адијастатичког*, јединства свега у есхатолошком испуњењу Тајне Христове⁴⁷.

С тим у вези, поред анализе релевантних одељака, у настојању да се што боље разуме смисао одређења творевине као дијастатичке стварности, односно, појмовног сплета дијастема/дијастаза, упутно је узети у обзир и унеколико општији семантички контекст. Свакако, имам у виду начине коришћења различитих облика глагола διίστημι код Св. Максима, али и то да би при анализи значења појмова о којима је реч ваљало узети у обзир чињеницу да они стоје у антитетичком односу према појмовима који код Св. Максима, али и у патристичкој мисли уопште, имају увек *афирмативно* значење у контексту онтологије. Притом немам у виду само појмове који имају облик директне негације, какви су ἀδιάστατος/ἀδιαστάτως, већ и различите облике и начине

антиаријанска аргументација Св. Григорија Ниског (види ниже, стр. 27/н.56) је неодржива (уп. *Против Евномија* I, GNO I 133.8–134.26). Ханс Боерзма успешно аргументује у прилог тези о неопходности превазилажења дијастатичности творевине у есхатолошкој перспективи, уп. Hans Boersma, „Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa’s Anagogical Theology“, *Journal of Early Christian Studies* 20/4 (2012), 575–612 (уз детаљан приказ супротних ставова и релевантне референце), нарочито 603–604 (о епектази), 605 (о томе да постојање материје не мора подразумевати дијастему, о чему ће бити речи и у наставку овог поглавља), 611–612. Владимир Цветковића је близак тези о превазилажењу дијастатичности, но, он по овом питању додаје увид, извесно, следећи Блауерса, да свагдакрећуће мировање Св. Максима подразумева *задовољење тежње* по чему се Св. Максим разликује од Св. Григорија (уп. Владимир Б. Цветковић, *Учење о времену код Светог Григорија Ниског и Светог Максима Исповедника*, докторска дисертација, Универзитет у Београду: Филозофски факултет, 2006, 246). Ипак, ова тврдња није одржива с обзиром да, како је показано, постоји потпуна аналогија између увида двојице мислиоца, те да се тешко може помирити са оним што сам Цветковић каже с обзиром на концепт епектазе (уп. Владимир Цветковић, *Бог и време: Учење о времену Светог Григорија Ниског*, Ниш: Центар за црквене студије, Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2013, 173/н.52; нарочито 296), као и на сасвим исправне увиде у вези са темпоралним карактером дијастеме (*исто*, 188–189; 241) и божанском адијастатичношћу (*исто*, 265–267). Такође, држим да проблем о којем је реч постаје ирелевантан уколико се сагледа с обзиром на то како обојица аутора интерпретирају кључни есхатолошки мотив, а то сједињење свега у Христу. Но, о овоме ће бити речи у посебном поглављу 3.3. Тајна Христова и питање свеопштег спасења, стр. 196 и даље.

⁴⁷ Уп. „На сабрању богова, тј. оних који се спасавају, стајаће Бог међу достојнима без икакве просторне дијастазе, раздајући им достојанства тамошњег блаженства.“ [Ἐν γάρ συναγωγῇ θεῶν, τῶν σωζομένων, ἔσται Θεός μέσος ἰστάμενος, διανέμων τὰς ἀξίας τῆς ἐκεῖθεν μακαριότητος: τοῖσιν οὐκ ἔχων ἀλό τῶν ἀξίων διάστασιν], *О богословљу и домостроју* 25, PG 90.1136C.

употребе глагола συνίστημι, те из њега изведене појмове, какви су σύστασις, συστατικός. Значење ових *систатичких* концепата у патристичкој литератури у онтолошком смислу је афирмативно, будући да они означавају *уређеност која подразумева целину, сједињење* које значи *живот и постојање*⁴⁸. Овакав приступ питању значења концепата дијастеме и дијастазе могуће је повезати са још једним важним антитетичким појмовним паром о којем ће бити речи касније, наиме, појмовима систоле и дијастоле⁴⁹.

2.1.1.1. Дијастатичност творевине код Св. Григорија Ниског

Како је речено, блискост мисли Св. Григорија Ниског и Св. Максима Исповедника очевидна је, између осталог, и у значају који за космологију обојице има појмовни сплет дијастема/дијастаза, те у начину на који је он у богословском смислу разрађен.

До одређења времена с обзиром на концепт дијастеме први пут долази код стоичких аутора⁵⁰. Ориген је овај концепт, усвајајући га директно од

⁴⁸ Уп. одреднице σύστασις, συστατικός у: G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1961, 1348–1349. На трагу сам увида Т. П. Вергезеа, који каже да се концепт дијастеме у контексту мисли Св. Григорија Ниског, али и уопште, може на антитетички начин повезати са важним новозаветним концептом *пуноће* (πλήρωμα, уп. Т. Р. Verghese, „Διάστημα“, 258).

⁴⁹ Види поглавље 3.1 Тајна Христова, стр. 169 и даље.

⁵⁰ Суштински, значај стоичке концепције времена, нарочито с обзиром на њену хришћанску апропријацију, односи се на чињеницу да су стоици о времену размишљали на начин који има директно онтолошке импликације (уп. Р. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*, 537–538). Такође, треба рећи и да стоици нису до краја разрадили своју замисао времена као дијастеме. Како сугерише Цамаликос, ово је за последицу имало то да, како антички писци, тако и савремени аутори, нису увиђали њен значај (уп. Исто, 538–539). Она је до нас дошла у виду неколико исказа који имају карактер сентенција. Тако, Зенон, Посејдоније и Хрисип време одређују као *дијастему покрета, наиме, оно је мера и критеријум брзине и спорости* (κινήσεως διάστημα, τοῦτο δὲ καὶ μέτρον καὶ κριτήριον τάχους τε καὶ βραδύδητος), а Аполодор као *дијастему покрета света* (κόσμου κινήσεως διάστημα, код Хрисипа τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει; уп. Aḡi Didymi *Epitomes* 26, нав. према: Hermannus Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, 461). Супротстављајући се епикурејском концепту временских атома, стоици су се држали става да је време, будући континуум, бесконачно дељиво (Хрисип: ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἢ τομῆ τῶν συνεχόντων ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομῆν). Из овога следи да сваки временски одсечак, макар о њему размишљали у инфинитезималним категоријама, увек има карактер интервала, никада тачке, тј. атома, па се зато о садашњости увек говори у ширем смислу, тј. ἐν πλάτει, κατὰ πλάτος (Хрисип, Посејдоније), а не стриктно, тј. κατ' ἀπартισμόν. Дакле, не постоји проста садашњост; у њој је увек „део“ прошлости и будућности јер је она интервал око границе прошлости и будућности која има чисто математички карактер (Посејдоније: τὸν δὲ παρόντα, ὃς ἔκ τινος μέρους τοῦ παρεληθότος καὶ τοῦ μέλλοντος περὶ τὸν διορισμὸν αὐτῶν συνέστηκε;), интервал који је ограничен са *доње* (прошlost) и *горње* (будућност) стране оним што субзистира, али не постоји (ύφεστάναι μὲν, ύπάρχειν δὲ οὐδαμῶς, исто, 462). Дакле, аристотеловско *сада* је за стоике прихватљиво само у сврху изградње математичког модела (уп. Samuel Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987, 13). Оно што се из овога да

стоика, учинио не само интегралним, већ и кључним за конструисање аутентично хришћанске теорије времена која је била у стању да на оригиналан начин интегрише актуелне филозофске концепте, те да изађе у сусрет изазовима које је пред хришћански поглед на свет износила нехришћанска филозофија⁵¹. У том

закључити је то да је стоичко одређење времена као дијастеме суштински повезано са њиховим материјализмом. *Распон* или дијастема није просто (епи)феномен који се, као код Аристотела, очитује временом које је мерење покрета с обзиром на пре и после; насупрот томе, распон, тј. дијастема, представља саму структуру времена које је само у том конкретном смислу реално (уп. Р. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*, 537; Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 187; 191). Наиме, стоици су стварност поимали имајући у виду троструку поделу на бића (ὄντα), затим на оно одређено као нешто (τινα) и, коначно, ништа (οὐτινα). Само оно што припада првој групи, а то су тела, одређено је као постојеће, док је оно што припада другој групи, а то су бестелесне стварности простора (ὁ χώρος), времена (ὁ χρόνος), изрицаја (τὸ λεκτόν) и празнине (τὸ κενόν), *субзистирајуће* (ὑφίστάμενα), али не и постојеће. Трећој групи припадају „стварности“ у потпуности концептуалне природе (уп. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1983, 21–22, који даје адекватне референце у вези са овом проблематиком; уп. Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 199; Р. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*, 539–540). Оно што из овога следи, ако узмемо у обзир претходну тврдњу да само садашњост постоји, је то да се о времену као постојећем може мислити само у вези са конкретним телом чијега је покрета оно распон, што нас враћа Хрисиповој τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει. Такође, чини се да би се, полазећи од онога што каже Аполодор, могло рећи како садашњост постоји на различитим нивоима. Наиме, након става да је време дијастема покрета света, он додаје да је оно бесконачно, у смислу у којем се за сваки број каже да је бесконачан (дакле, у питању је нумеричка бесконачност, не бесконачност апсолута; могло би се рећи да је у питању својеврсна инверзија бесконачне дељивости континуума). Даље, „њему припадају оно прошло, садашње и будуће. А садашње је свако време, у смислу у којем се каже за годину да је садашња, с обзиром на шири опис [тј. ограничење], и каже се да постоји свако време, а да притом ниједан од његових делова не постоји“ (уп. ...οὕτως δ' ἐστὶν ἄπειρος ὡς ὁ πᾶς ἀριθμὸς ἄπειρος λέγεται εἶναι· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶν αὐτοῦ παρεληλυθὸς τὸ δὲ ἐνεστηκὸς τὸ δὲ μέλλον. ἐνεστάναι δὲ τὸν πάντα χρόνον ὡς τὸν ἐνιαυτὸν ἐνεστηκέναι λέγομεν, κατὰ μεῖζονα περιγραφὴν, καὶ ὑπάρχειν ὁ πᾶς χρόνος λέγεται οὐδενὸς τῶν αὐτοῦ μερῶν ὑπάρχοντος ἀπαρτιζόντως, Н. Diels, *исто*). Уопштено, чини се да је веома умесна напомена коју даје Самбурски у вези са стоичком концепцијом времена, а што се очитује у управо наведеном одељку; наиме, оно на сваком нивоу има структуру догађаја (S. Sambursky, *The Physical World*, 14) и само на том нивоу, нивоу интервала, оно постоји.

⁵¹ Истраживањем Оригенове концепције времена се на веома темељан и исцрпан начин у скорје време бавио Панајотис Цамаликос у већ поменутиим студијама (Р. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*; *Origen: Cosmology and Ontology*; такође и *Origen: Philosophy of History and Eschatology*). У наставку ћу дати кратки приказ резултата његових истраживања у вези са темом о којој је реч. Ориген концепт времена као дијастеме преузима непосредно из стоичких извора, консеквентно га разрађујући с обзиром на филозофско-теолошки контекст његове мисли. Он је у том смислу доследан; Ориген у вези са временом не користи појмове који би могли асоцирати на платоновске или аристотеловске концепције. Концепт времена као дијастеме има круцијални значај за целокупан његов систем (уп. Р. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*, 535). Ориген о *временској дијастеми* говори директно, као када каже τὸ χρονικὸν τοῦτο διάστημα или αὐτὸ δὲ τὸ χρονικὸν διάστημα (*Коментар на Мт*, 487, наведено према: Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 207; с обзиром на речено у приказу стоичке концепције, могла би бити нарочита занимљива индикација коју Цамаликос даје у напомени 118, наиме, да се у овом тексту под дијастемом подразумева „трениутак“ другог Христовог доласка). Такође, као *дијастеме* су означени и конкретни временски интервали, попут часова, дана, али и века, у различитим значењима, што је нарочито важно за проблем темпоралности еона, о чему ће бити речи ниже (в. поглавље 2.3.2. Време и век код Св. Максима, стр. 116 и даље). *Дијастемички* концепт времена недвосмислено је присутан и када није вербализован у формалном смислу. Ориген се понекад користи појмовима који се могу разумети као директне метафоре дијастеме, какав је пут (ὁδός,

погледу, Св. Григорије Ниски стоји у односу директног континуитета са његовим великим претходником⁵², а исто се без задршке може рећи и за однос у којем стоје

πορεία). С тим у вези, нарочито је важно што он, коментаришући Јн 1, 1, ο ἀρχή говори управо као о почетку пута, а не покрета или бројања, који, поново, извесно на трагу стоичке фокусираности на морал, јесте пут чињења добра, тј. практиковања врлине (уп. *исто*, 208–210). Даље, важно је напоменути да Ориген, на трагу Хрисиповог увида о времену као τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῆ τοῦ κόσμου κινήσει, дијастемички концепт времена додатно прецизира терминолошком иновацијом која се односи на концепт *сапротезања*, с обзиром на употребу глагола συμπαρεκτείνεσθαι. Употреба овог глагола код Оригена увек указује на време; штавише, с обзиром на основно значење глагола (σμππαρεκ)τείνεσθαι, концепт дијастеме и времена као дијастеме је у њему подразумеван. Користећи глагол συμπαρεκτείνεσθαι, Ориген, са једне стране, жели да укаже на потпуну кореспонденцију између времена као дијастеме и покрета света; према Цамаликосу, чини се да он жели да избегне претерано просторну асоцијацију овог концепта (уп. *Исто*, 217). Но, рекао бих да се његова намера пре може разумети као одбијање да се о дијастеми мисли у категоријама апсолутног простора, те да је то узрок инсистирања на *сапротезању*. Концепт дијастеме напросто има просторно значење и држим да се оно не може релативизовати, поготово, како ћемо видети, с обзиром на интерпретацију код каснијих писаца. Такође, са друге стране, глагол παρακολουθεῖν који су, видели смо, стоички писци употребљавали како би појаснили концепт дијастеме, значи *следовати за*, што би могло да подразумева да време настаје након покрета, односно да последује простору (уп. *исто*, 215–216). Иако држим како ово и даље не значи да су Хрисип и други стоици време разумевали на овај начин, Цамаликос с правом уочава како је Оригеново *кориговање* стоичког концепта за последицу имало утемељење аутентично хришћанске теорије времена са циљем да се нагласи потпуна подударност почетка времена и бића творевине, чиме се излази у сусрет изазову који су пред хришћане истицали њихови пагански опоненти у виду аристотеловског аргумента „зашто не раније?“ (уп. Аристотел, *Физика*, 252a14–16). Наиме, ако свет није створен у времену, већ је стварање света почетак времена, аргумент „зашто не раније?“ отпада, будући да не постоји никакво *раније*, пошто се *раније* може мислити само с обзиром на време. Насупрот тврдњама да овакво решење овог проблема у хришћанску мисао уводи Августин (R. Sorabji, *Time, Creation, Continuum*, 243), те Калахановој недоказивој претпоставци да је на Августина утицај извршио Св. Василије Велики (John Callahan, „Basil of Caesarea: A New Source of St. Augustine’s Theory of Time“, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 [1958], 437–454), Цамаликос снажно аргументује у прилог става да је ова концепција изворно Оригенова, те да се Августинов став, као и Василијев, може разумети искључиво као последица директно Оригеновог утицаја (уп. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 225–233). Такође, Оригеново прецизирање концепта дијастеме за последицу је имало то да се он на концептуалном плану на суштински начин асоцира са у семантичком и етимолошком смислу сродним појмом дијастазе који има унеколико аспрактније значење. И у овоме се читује философско-теолошка консеквентност Оригенове мисли. Наиме, „...појмови διάστημα (екстензија) и διάστασις (димензија) имају исти корен; такође, њихова значења су изнутра повезана: διάστασις је идеални оквир (ideational) διάστημα, оно дуж чега се живот помера... Важно је да Ориген указује на божански живот користећи појам ἀδιάστατος. Овај живот је живот у највишем смислу, стање које се назива *свагдаживљењем* (ἀειζωΐαζ, *Изложење Прича* 2, PG 17.168A; уп. *исто*, 196BC). Исти појам се користи и с обзиром на још један аспект, како би се указало на божански живот као циљ све творевине. Овај циљ је описан као *миран и адијастатичан живот* (ἀταράχου καὶ ἀδιαστάτου ζωΐης, *Исто*)“, P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 219. Важно је напоменути да ће се појмовима διάστασις и ἀδιάστατος у својим разматрањима проблематике односа времена и вечности користити Оригенов млађи савременик Плотин (уп. *Енеаде* 3.7–13; αἰών као ἀδιάστατον, οὐ χρονικόν, 1.5.7; уп. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 219–222), те да ће ови појмови, као и појам дијастеме, бити веома значајни за позне новоплатоничаре, о чему ће бити више речи у наставку ове студије (в. поглавља 2.3.1. Време и век до Св. Максима, стр. 98 и даље, и 2.3.2. Време и век код Св. Максима, стр. 116 и даље).

⁵² П. Цамаликос показује да Св. Григорије *дословно* следи свога *учитеља* Оригена када је у питању његова концепција времена и божанске адијастатичности, уп. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 262–263. Њему у том смислу припада посебно место, будући да је код других аутора патристичког периода, од Св. Григорија Богослова до Св. Јована Дамаскина, присутна

Св. Григорије и Св. Максим. Дакле, када су у питању космолошки проблеми, нарочито они којима се бави овај рад, те нарочито карактеристичан начин на који су они повезани и контекстуализовани у христолошки и тријадолошки оквир, општи став од којег полазим је да се мисао Св. Максима може и треба посматрати као директно надовезивање и креативна разрада идеја које су у битноме већ присутне код Св. Григорија.

Код Св. Григорија Ниског појмовни сплет дијастема/дијастаза налази примену у готово свим сферама његове мисли, од тријадологије до теорије језика⁵³. Ипак, упркос томе што их налазимо у различитим контекстима, може се рећи да ови појмови код Св. Григорија имају стабилно значење, што је последица изразите теоријске доследности његове мисли.

Изворно, начин на који Св. Григорије употребљава појмовни сплет дијастема/дијастаза у битноме је одређен полемичким контекстом. Он ове појмове користи као техничке термине којима се описује разлика између створеног и нествореног, најпре са циљем да се покаже апсурдност аријанских тврдњи, у конкретном случају Евномијевих, о томе да рођеност Сина подразумева и његову створеност. У том смислу, уколико између Оца и Сина постоји дијастема (што је нужно, уколико треба одбацити никејско учење о једносушности,⁵⁴ тј. уколико Отац на било који начин *претходи* Сину), то ће значити да рађање подразумева постојање дистанце између родитеља и рођеног, а како је ова дистанца нужно временске природе, тврдња о ма каквој онтолошкој посебности Сина у односу на

тенденција да се о апсолутној божанској вечности говори у заправо временским и квазивременским категоријама *века* и *сапротезања* (уп. *Беседа* 38, PG 36.320AB; *Тачно изложење* 2.1, PG 94.861BC), што води конфузији и представља одступања од јасне и у хришћанском смислу оригиналне Оригенове позиције, 264–265, које се држи Св. Григорије, али и Св. Максим.

⁵³ Вергезе указује да Св. Григорије дијастатички појмовни сплет користи на 210 места у својим делима, чиме су обухваћени облици глагола *διίστημι* (на 40 места у Григоријевом корпусу), те појмови *διάστημα* (93), *διάστασις* (14), *διαστηματικός* (30), *ἀδιάστατον* (23), *ἀδιαστατός* (10), в. Т. Р. Verghese, „*Διάστημα*“, 244–245.

⁵⁴ Треба имати у виду да је тек *кападокијска* интерпретација учинила да појам једносушности постане у потпуности резистентан на приговоре и прихватљив у смислу критеријума ортодоксије тиме што је проблем јединства божанске суштине до идентитета повезала са међуипостасним односима (види поглавље 2.2.3. Додатак: Монада, дијада и Тријада, стр. 75 и даље). Овде ја важно уочити да су управо међуипостасни односи описани у адијастатичким категоријама, о чему в. више у наредној напомени. Такође, овакво решење проблема једносушности укључило је и решење питања божанске трансценденције и иманенције нагласивши као кључни у откривењу управо лични моменат. О појму једносушности в. Р. F. Beatrice, „The Word *Homoousios* from Hellenism to Christianity“, *Church History* 71/2 (2002), 243–272. Christopher Stead, *Divine Substance*, Oxford University Press, 1977, 223–267. Такође, уп. и: Јован Зизијулас, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, у *Православна теологија*, ур. Радован Биговић, Београд: Богословски факултет СПЦ, 1995, 7–17.

творевину означену временом је неодржива⁵⁵. Штавише, уколико би се однос Оца и Сина одредио у дијастатичким категоријама, ово би, према Св. Григорију, директно водило закључку да и Отац мора имати почетак⁵⁶.

На општем плану, антиаријанска аргументација Св. Григорија добрим делом представља директну рецепцију ставова његових проникејских претходника. Исто се може рећи и за начин на који се он у антиаријанским аргументима иницијално служи појмовним сплетом дијастема/дијастаза⁵⁷. Ипак, оно што поред тога карактерише његову мисао је чињеница да Св. Григорије овим појмовима оперише у видно ширем теоријском оквиру. Тако, поред употребе с обзиром на тријадолошку и христолошку проблематику, појмовни сплет дијастема/дијастаза постаје средство помоћу којег Св. Григорије артикулише своју онтологију створеног с обзиром на њене различите аспекте.

Дијастатичност се у том смислу пре свега односи на *растегнутост* творевине између почетка и краја⁵⁸. Ово значи да биће творевине у целини има карактер интервала; ограниченост (*περιγραφή*)⁵⁹ и дијастатичност су тако

⁵⁵ Наиме, аријанско богословље избегавало је да о створености Сина говори у недвосмислено темпоралним категоријама. Како аргументује Р. Вилијамс, чак се и Аријева тврдња је Син створен *ἐν χρόνῳ* треба разумети тако да значи да је Син рођен „заједно са временом“ или „након бесконачних векова“ Очеве вечности (уп. Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, revised edition, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002, 196). Зато не чуди што је Арије могао да каже и како је Син рођен *πρὸ χρόνων αἰώνιων* и *ἀχρόνως*, али и да није *αἰδιός* или *συναιδιός* Оцу. Коначно, држим да и аријанску „лозинку“ *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* ваља разумети узимајући у обзир потенцијал за двосмисленост који она у том смислу носи; коришћење имперфекта у атемпоралном смислу је готово уобичајено (довољно је узети у обзир пролог Јовановог еванђеља, а овакво тумачење значења имперфекта образлаже и Ориген, уп. в. Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 119). Такође, Евномије је директно говорио о томе да је Син рођен *πρὸ τῶν αἰώνων*, али и да оно што је рођено не може постојати *πρὸ τῆς ἰδίας συστάσεως* (нав. према: D. L. Balás, „Eternity and Time“, 131/н.12, где се налазе и одговарајуће референце). Тврдња о томе да аријанско поимање рађања Сина подразумева постојање временског интервала између Оца и Сина последица је убедљиве проникејске интерпретације аријанских ставова. На тај начин против Арија полемишу већ Св. Александар и Св. Атанасије Александријски (уп. R. Williams, *Arius*, 188; релевантни одељци и код Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 260/н.161). Директна рецепција ове аргументације у изворном контексту присутна је, разуме се, и код Св. Максима (уп. „...μή παραδεχόμενος καθ’ οἰονδήποτε τρόπον μεταξύ αὐτοῦ καὶ τοῦ γεννῶντος Πατρὸς παρενθήκην χρόνου...“, *Недоумице* 24, PG 91.1264A).

⁵⁶ Нарочито уп. *Против Евномија* I, GNO I 128.25–129.19; 131.13–132.6. Наиме, уколико постоји нешто што претходи рођењу Сина, нека тачка која се може детерминисати односом претхођења, то би значило да дијастема постоји у самом бићу Оца, будући да нешто постоји *πρὸ* рођења Сина, а ово би нужно водило закључку да и Отац, као одредив у временском смислу, у коначном има почетак. Наиме, „Εἰ γάρ τι σημεῖον ὑπέρεκειται γνωριστικὸν τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως, ἐκεῖνο δηλονότι καὶ τῷ πατρὶ τὴν ἀρχὴν ὀρίσει τῆς ὑποστάσεως“, *исто*, 128.27–29. Уп. D. L. Balás, „Eternity and Time“, 132–133; P. Verghese, „*Διάστημα*“, 250.

⁵⁷ Уп. P. Verghese, *исто*, 245–246.

⁵⁸ О томе како Григорије разуме почетак и крај биће речи касније у тексту – в. стр. 231/н.587.

⁵⁹ Опис (*περιγραφή*) увек значи ограничење, уп. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1063.

синоними. Важно је нагласити да се ово се односи како на чулну, тако и на умствену творевину. Тако:

Са свим оним што се мишљу открива заједно се мисли и дијастема коју подразумева биће онога о чему се мисли. Јер творевина није ништа друго доли дијастема. А оно добро, које смо поучени да тражимо и чувамо, коме смо усаветовани да се прикључимо и прилепимо, будући изнад творевине, изнад је и поимања. Јер уколико је наше размишљање кретање [ума] дијастемичким протезањем како би се њиме уопште могла појмити адијастатична природа?⁶⁰

...ако би се са величанственошћу уистину постојећег сравнило поимање ангела, одмах би се видело да онај који би се осмелио да каже како њихова сила не одступа далеко од наше слабости у односу на божанствено разумевање не би прешао границе допустивог; наиме, много је тога непроходног чиме је од створене природе одвојена нестворена... створена се сапротеже дијастемичким распонима, будући ограничена временом и простором, док нестворена превазилази сваку замисао дијастеме⁶¹.

⁶⁰ „παντὶ γὰρ τῷ εὐρίσκομένῳ νοήματι συνθεωρεῖ πάντως τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα: τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν. ἐκεῖνο δὲ τὸ ἀγαθόν, ὃ ζητεῖν τε καὶ φυλάττειν ἐμάθομεν καὶ ᾧ συνάπτεσθαι καὶ προσκολλᾶσθαι συνεβουλευθήμεν, ἄνω ὄν τῆς κτίσεως ἄνω ἐστὶ τῆς καταλήψεως. ἢ γὰρ ἡμετέρα διάνοια τῇ διαστηματικῇ παρατάσει ἐνδιοδεύουσα πῶς ἂν καταλάβοι τὴν ἀδιάστατον φύσιν;“, *На Проповедника 7*, GNO V 412.14–19. Ипак, Григоријеву тврђу да је творевина ништа друго доли дијастема никако не треба схватити као *дефиницију* творевине. Зато је важно обратити пажњу на оно што он каже у наставку беседе: „Велелепоти славе светости твоје нема краја. Дакле, када се о Богу говори, када је реч о суштини, време је да се ћути, а када је реч о неком његовом добром дејству, којег познање силази до нас, тада треба казивати силу, јављати чудеса, приповедати дела, докле год имамо речи; а у оно што је изнад твар се не упушта јер не може преко својих граница, већ треба да љуби, уколико себе познаје. Јер, како ја разумем, творевина још увек није познала себе, нити је схватила шта је суштина душе, шта је природа тела, откуда бића, како једно од другог настаје, како се осуштаствљује небиће, како се биће разлаже у небиће, како је могућ склад супротности који се у свету читује. Па ако творевина себе не зна, како може разматрати оно што је изнад ње“ [Τῆς μεγαλοπρεπειᾶς τῆς δόξης τῆς ἀγιωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν πέρας. οὐκοῦν ἐν τοῖς περὶ θεοῦ λόγοις, ὅταν μὲν περὶ τῆς οὐσίας ἢ ζήτησις ᾖ, καιρὸς τοῦ σιγᾶν, ὅταν δὲ περὶ τινος ἀγαθῆς ἐνεργείας, ἧς ἢ γνῶσις καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει, τότε λαλεῖν τὰς δυναστείας, ἐξαγγέλλειν τὰ θαύματα, διηγέσθαι τὰ ἔργα, μέχρις τούτου κεχρηῆσθαι τῷ λόγῳ, ἐν δὲ τοῖς ὑπερέκεινα μὴ ἐφιέναι τῇ κτίσει τοὺς ἰδίους ὄρους ἐκβαίνειν, ἀλλ' ἀγαπᾶν, εἰ ἑαυτὴν εἰδείη. οὐπὼ γὰρ ἔγνω, κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον, ἑαυτὴν ἢ κτίσις, οὐδὲ κατέλαβεν τίς ψυχῆς ἢ οὐσία, τίς σώματος ἢ φύσις, πόθεν τὰ ὄντα, πῶς αἱ ἐξ ἀλλήλων γενέσεις, πῶς τὸ μὴ ὄν οὐσιοῦται, πῶς τὸ ὄν εἰς τὸ μὴ ὄν ἀναλύεται, τίς ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων κατὰ τὸν κόσμον τοῦτον εὐαρμοστία. εἰ οὖν ἑαυτὴν ἢ κτίσις οὐκ οἶδε, τὰ ὑπὲρ ἑαυτὴν πῶς διηγῆσεται;], *исто*, 415.16–416.6; уп. и Пс 144.4; 9.2; 105.2; 117.17. У својој суштини, биће творевине је тајна, а ова тајанственост је у директној вези са тајанственошћу бића Творца, будући да се тиче начина на који је творевина саздана и постоји. Зато је одређење творевине као дијастеме заправо одређење начина на који она *сада* постоји у односу према пуноћи бића, тј. *адијастатичној природи*.

⁶¹ „...εἰ δὲ πρὸς τὸ μεγαλεῖον τοῦ ὄντως ὄντος καὶ ἡ ἐκείνων [ἀγγέλων] κατάληψις ἐξετάζοιτο, τάχα ὁ τολμήσας εἰπεῖν μὴ πόρρω τῆς ἡμετέρας βραχύτητος καὶ τὴν ἐκείνων δύναμιν ἀφεστάναι τῆς θείας κατανοήσεως οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος ἀποτολήσει. πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν

Дијастатичност творевине огледа се на свим нивоима њеног постојања. Тако, дијастатичност једног аспекта бића творевине повлачи дијастатичност творевине узете у целини. Управо је ово срж већ поменутог Григоријевог аргумента о томе да постојање дијастеме између бића, тј. ипостаси, Оца и Сина нужно указује на дијастатичност бића не само Сина, већ и Оца. У основи, овде се сусрећемо са аргументом против могућности постојања актуелне бесконачности који су хришћански аутори нарочито користили како би оправдали став да свет нужно мора имати почетак⁶².

Оно у чему се огледа дијастатичност творевине свакако је њена просторно-временска одредивост. На интелектуалном плану, поимање творевине у њеној просторно-временској одређености очитује се кроз мерење којим се описује биће створеног, а што увек има карактер ограничења. У том смислу, мерење се може одредити као поређење, тј. *сразмера*, различитих дијастема створеног.

Дијастатичност творевине, већ смо видели, огледа се и на нивоу епистемологије. Тако, развијајући аргументацију против Евномијеве *технологије*⁶³, Св. Григорије развија изузетно оригиналну и данас актуелну теорију језика⁶⁴. Критикујући Евномијев аристотеловски граматичко-логички, односно граматичко-теолошки паралелизам, Св. Григорије излаже аргументацију која у догматском смислу фундира читав апофатички дискурс који су његови настављачи, међу којима свакако посебно место припада Св. Максиму, нарочито развили. Наиме, језик је, будући производ дијастатичног људског ума и сам ограничен и дијастатичан. Будући да ум не може да продре у *адијастатичну*, па

οὐσίαν ἢ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται... αὕτη διαστηματικῆ τινι παρατάσει συμπαρακτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόλῳ περιειρημένη, ἐκείνη ὑπερεκκλίπεται πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν“, *Против Евномија II*, GNO I 246.10–16; 19–21. На овом увиду се у основи добрим делом заснива аргументација Св. Григорија у спису *Против Евномија*, о чему ће нешто више речи бити нешто ниже у тексту.

⁶² Овај аргумент је у том контексту нарочито разрадио Јован Филопон (в. преглед његових ставова: R. Sorabji, *Time, Creation, Continuum*, 219–224; Drago Đurić, *Večnost sveta u antici i ranom srednjem веку*, Београд: Српско филозофско друштво, 2015, 312–315).

⁶³ У питању је позната иронична опаска на рачун Евномијевог метода, уп. *Против Евномија II*, GNO I 244.29; *Против Евномија III*, GNO II 182.18.

⁶⁴ Уп. Јоргос Арабацис, „Границе језика, границе света у делу Св. Григорија Ниског *Против Евномија II*“, *Теолошки погледи 2* (2011), 155–164; Alexander L. Abecina, *Time and Sacramentality i Gregory of Nyssa's Contra Enomium*, Strathfield, NSW – Banyo, QLD: St Pauls Publications – Centre for Early Christian Studies ACU, 2013, 45–73.

зато и надумну, божанску стварност⁶⁵, језик не може бити оно чиме ће се та стварност на неупитан начин одредити и изразити, што управо доводи у питање темељни Евномијев аргумент у вези са нерођеношћу (ἀγέννητον) као суштинском одредницом божанства. Дакле, људска логика и материјални свет кореспондирају једно другом на дијастатичан начин. Зато ни људска логика, баш као ни материјални свет узет чак и као целина дијастеме, не могу појмити или имати значење које би одредило оно што само није одређено дијастатичношћу.

Међутим, следећи Данделоа, Вергезе примећује да код Св. Григорија у вези са концептом дијастеме постоји *контрадикција*⁶⁶. Ова *контрадикција* односи се на проблем на који сам указао на почетку овог одељка, наиме, на питање да ли се дијастема може разумети као одлика створеног по себи. Будући да ћемо се код Св. Максима суочити са у потпуности аналогном *контрадикцијом*⁶⁷ која се, такође, на веома директан начин тиче теорије времена, обратићу пажњу на овај проблем и *проблематичан* одељак из Григоријевог тумачења *Песме над песмама*.

Ево одељка:

...саздање и пресаздање бића не бива по истом поретку и редоследу. Када је у почетку божанственом силом успостављена природа творевине, почетку је свакога бића на адијастатичан начин био придружен крај, будући да је свему што се приводи из небића у биће заједно са почетком бића дато савршенство. А како је једно од створених и људска природа, ни она, као ни друга [створења], није постепено напредовала ка савршенству, већ је од првога постанка била сједињена са [сопственим] савршенством. Човек је, наиме, настао по образу и подобију Божјем, што управо указује на оно крајње и најсавршеније од свих добара. Јер шта би се узвишеније могло наћи од сличности Богу? Пошто је, дакле, при првом стварању на адијастатичан начин са почетком објављен и крај, постојање природе почело је савршенством. Но, пошто је смрћу, кроз усвојење привезаности злу отпала од утврђености у добру, природа није, у складу са својим првим устројством бића, заједно [са почетком] примила савршенство, па сада она,

⁶⁵ Бог је за Св. Григорија ἀδιάστατος како у смислу да је беспочетан и бескрајан (ἄπειρον), али и у смислу да међу ипостасима Тројице нема никакве дистанце, што је значење које се нарочито прецизира с обзиром на аријански спор, а о чему је већ било речи, уп. Т. Р. Verghese, „Διάστημα and Διάστασις“, 249–250

⁶⁶ Исто, 255–256.

⁶⁷ Види поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

у складу са некаквим поретком и редоследом, напредује путем ка узвишенијем, мало по мало се одвајајући од привезаности супротностима. При првом устројењу, будући да није било зла, није било ничега што би спречавало да са постанком бића настане и савршенство. Но, при другом преустројавању, нужно је да усхођење ка првом добру буде праћено дијастемичким протезањем [тј. да буде у интервалима]⁶⁸.

У прилог тези о контрадикцији свакако се може узети и то што Св. Григорије, на неколико места где излаже своје карактеристично поимање стварања *из Бога*, говори о дијастеми као о божанској замисли која, заједно са другима, какве су облик, боја, тежина, ширина, величина, твори συνδρομή материје⁶⁹. У том смислу, може се претпоставити да је Творац при стварању *имао у виду* дијастему као нужну карактеристику створеног, па се, следствено томе, чини природним проблематизовање њеног повезивања са грехом.

Насупрот томе, неопходно је узети у обзир Григоријево добро познато инсистирање на томе да је стварање или устројење човека и света *δωστруκο* (διπλή κατασκευή)⁷⁰, што се на веома директан начин очитује и у овом тексту, нарочито кроз појмовни пар κτίζεται/ἀνακτίζεται. Пре тога, такође, неопходно је не изгубити из вида оно очигледно и из овог одељка, тј. да космологија Св. Григорија стоји у односу пуне зависности према антропологији, те да тако антрополошки концепти у најдиректнијем смислу имају космолошко

⁶⁸ „...οὐ μετὰ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας καὶ τάξεως κτίζεται τὰ ὄντα καὶ ἀνακτίζεται· ὅτε μὲν γὰρ κατ' ἀρχῆς διὰ τῆς θείας δυνάμεως ἢ τῆς κτίσεως ὑφίσταται φύσις, ἐφ' ἐκάστου τῶν ὄντων ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συναληθίσθη τὸ πέρας πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγομένοις ὁμοῦ τῇ ἀρχῇ συνανασχούσης τῆς τελειότητος. ἐν δὲ τῶν κτισθέντων καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐστίν, οὐδὲ αὐτὴ καθ' ὁμοιότητα τῶν ἄλλων ἐκ προαγωγῆς προελθοῦσα ἐπὶ τὸ τέλειον, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πρώτης ὑπάρξεως συμπλασθεῖσα τῇ τελειότητι· ἐγένετο γὰρ ὁ ἄνθρωπος, φησί, κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν. ὅπερ ἐνδείκνυται τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀκρότατόν τε καὶ τελειότατον. τί γὰρ ἂν ὑπέρτερον εὐρεθεῖ τῆς πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιώσεως; ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρας καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἢ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο. ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθεῖσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρῦη, οὐκ ἀθρόαν καθ' ὁμοιότητα τῆς πρώτης συστάσεως ἐπαναλαμβάνει τὴν τελειότητα, ἀλλ' ὁδῶ τινι πρόεισιν ἐπὶ τὸ μεῖζον διὰ τινος ἀκολουθίας καὶ τάξεως κατ' ὀλίγον ἀποσκευαζομένη τὴν πρὸς τὰ ἐναντία προσπάθειαν· ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς πρώτης κατασκευῆς οὐδὲν ἦν τὸ κωλύον συνδραμεῖν τῇ γενέσει τὸ τῆς φύσεως τέλειον κακίας οὐκ οὔσης, ἐπὶ δὲ τῆς δευτέρας ἀναστοιχειώσεως ἀναγκαίως ἢ διαστηματικῇ παράτασις συμπαρομαρτεῖ τοῖς πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἀνατρέχουσιν“, *На Песму над песмама*, GNO VI 457.19–459.1.

⁶⁹ Уп. *О саздању човека* 24, PG 44.209C–213C; *О души и васкрсењу* GNO III/3 94.6–15; *На Шестоднев*, GNO IV/1 16.4–11.

⁷⁰ Уп. *О саздању човека* 16, PG 44.181B.

значење, што се односи и на замисао двоструког стварања⁷¹. Овакав однос Григоријеве антропологије и космологије своје разрешење налази у његовој христологији.

⁷¹ Чини се да је веома заступљена спекулација о две дијастеме (*ангелска* и *људска*) или чак три (*есхатолошка*?) заснована на потпуно погрешној интерпретацији, између осталог, и текста којим се управо бавимо (уп. В. Otis, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time, *Studia Patristica* 117 [1976], 345/н.1). Најпре, како је очигледно, овде нема никакве дистинкције бића; првобитно савршенство, као и садашње дијастемичко достизање, односи се на сва бића, међу њима и на људску природу. Такође, ма какву дијастатичност првобитног стања, па тако и ма какву првобитну дијастему, а која би ваљда требало да одговара тзв. *ангелској дијастеми*, текст отворено пориче (наиме, ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συναληθρίσθη τὸ πέρας). Ни шири егзегетски контекст (реферисање на Јакова и избор супруге) не допушта овакво тумачење које настаје повезивањем овог одељка са Григоријевим диференцирањем два начина размножавања људског рода, од којих је једно, оно првобитно, одређено као ангелско. Но, за ово повезивање нема никаквог основа, нити има основа за тврдњу да оно што Григорије одређује као *ангелско* размножавање захтева дијастему (уп. *О саздању човека* 17, PG 44.189AB). Такође, интерпретација ἀρχῇ и πέραс као дијастемичких (В. Otis, „Gregory of Nyssa“, уп. 348–349/н.1), у смислу коначности *грешне* дијастеме, потпуно промашује поенту, чини се, захваљујући преуском схватању самих концепата. На ово се само наставља потпуно апсурдна спекулација о трећој, *есхатолошкој* дијастеми, која треба да буде *боља* од прве две. Међутим, Отис увиђа контрадикцију када каже да је прва дијастема (*ангелска*) произвела другу (*грешну*), но ову контрадикцију разрешава позивањем на концепт слободе који нема везе са Григоријевим схватањем (а нарочито са Максимовим), а који слободу у коначном своди на слободу избора, што подразумева и избор греха (наиме, *since the diastema limits him and thus forces him to choose in partial ignorance*, *исто*, 348). Управо у том смислу Отис указује на предност западног схватања слободе (*исто*, 353–355). Такође, Отис приписује Григорију недоследност када је у питању његово учење о дијастеми, с обзиром да он налази како Григорије није доследан у дефинисању дијастемичког карактера ангелског света. Као индикативан, он наводи пример из Григоријевог тумачења Шестоднева (уп. *исто*, 350/н.2). Но, очигледно је, у овом тексту нема ни помена о ангелским силама; вода која је изнад небеса је недвосмислено јасно одређена као сфера божанског бића, па тако и у потпуности адијастатична, што само указује да овде нема никакве контрадикције. Једино објашњење за Отисове ставове би било то да он под умном природом подразумева искључиво ангелски свет, што је, када је у питању Григорије – видели смо, а видећемо и у наставку расправе – неодрживо. Наиме, „νοῦτόν δὲ τῇ φύσει τὸ Θεῖον“ (*О саздању човека*, 24, PG 44.213B). Но, ево текста који је према Отису споран: „А оно што се назива водом, што се нити види, нити тече, нити је чиме уопште обухваћено од онога што би могло овладати влажном природом, већ је изван места [простора], непомешано ни са једном одликом која се може чулно појмити, због узношења Божјега Духа и због тога што се верује да је изнад небеса, као и због тога што остаје изван свега што се чулно познаје, не може се схватити другачије осим да се овај назив не односи на обичну воду већ на умну суштину, са чим ће се, мислим, сложити свако ко је ово размотрио. Ова претпоставка је на основу већ размотреног, наиме, да је све што се креће унутар умне природе којом је окружено, а обрт му је око себе [*сопствене осе*]. А граница ономе што се креће је крај дијастемичне природе, након чега се налази чиста од просторних и дијастемичких карактеристика умна и адијастатична природа. Дакле, крајња кончина чулне суштине, изнад које нема ничега сличног ономе што се познаје међу видљивим стварима, то је оно на шта указујемо именом свода, пошто нам Писмо потврђује ову претпоставку, када каже: „И раздвоји Бог по средини воде, ону која беше испод свода, и ону која беше изнад“, чиме се показује како овим није установљен почетак оне воде, већ да је заједничким именом означена несмешаност природе, пошто није речено да *постаде испод*, већ да *беше изнад свода*, те да је оно што беше изнад нешто друго у односу на оно испод. А одмах је доњи положај одређен као оно у тами, што се не односи на оно изнад које је свагда у светлости пошто је у Духу Божјем и одвојено од таме...“ [Ἐκεῖνοι μὲντοι τὸ λεγόμενον ὕδωρ, ὃ μήτε ὀραῖται μήτε ρεῖ, μήτε τισὶ περιέχεται ὅλως, οἷς ἡ ὑγρὰ πέφυκε διακρατεῖσθαι φύσις, ἀλλ' ἔξω μὲν τόπου ἐστὶν, ἀμιγρὸς δὲ πάσης τῆς κατ' αἴσθησιν γνωριζομένης ποιότητος, οὐκ ἄν τινα οἶμαι τῶν κρίνειν ἐπεσκεμμένων, διὰ τε τὸ ὑποφέρεσθαι τῷ πνεύματι τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τὸ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν εἶναι πιστεῦειν, καὶ διὰ τὸ πάντων

Тако, у контексту антропологије, човекова сличност бесловесном и телесном, која се читује у подели на полове, нема удела у божанском образу, те се у том смислу не може рећи да припада људској природи. Она је човеку придодата⁷² с обзиром на Божје предзнање његове наклоности ка телу, тј. с обзиром на његову склоност греху⁷³, која је, опет, повезана са његовом створеношћу, будући да сам постанак твари подразумева промену и покрет⁷⁴. Држим да не постоји разлог који нас спречава да и разматрању проблема дијастеме и њене повезаности са грехом приступимо полазећи од тезе о двоструком стварању. Поред тога што постоји потпуна концептуална аналогија на нивоу самог аргумента (διπλή κατασκευή, κτίζεται/ἀνακτίζεται), овакав приступ оправдан је и с обзиром на место које у мисли Св. Григорија заузима човек, месту које је такво да у коначном стању, стању које је *апокатастаза* првобитног уређења, човек *по Христу* постаје не микрокосмос, већ буквално макрокосмос, будући да творевина у тоталитету у коначном постаје једно човечје тело⁷⁵. У том смислу, с обзиром да „судбина“ света и човека не само конвергирају, већ су идентичне, не постоји разлог да се и уређење бића творевине у *интервалима* такође не разуме с обзиром на Божје предзнање човекове наклоности греху. Тако

τῶν δι' αἰσθήσεως γινωσκομένων μένειν ἐξώτερον, μὴ ἄλλο τι παρὰ τὸ κοινὸν ἐννοεῖν ὕδωρ πρὸς τὴν νοητὴν οὐσίαν ταῖς ὑπονοίαις φερόμενον. Τοῦτο γὰρ ἐκ τῶν ἐξητασμένων ὑπενοήσαμεν, ὅτι πᾶν τὸ κινούμενον ἐντὸς τῆς νοητῆς φύσεως περιείργεται, καὶ περὶ ἑαυτὸ τὴν ἀναστροφὴν ἔχει. Ὅρος δὲ τοῖς κινουμένοις τὸ πέραс τῆς διαστηματικῆς ἐστὶ φύσεως, μεθ' ὃ καθαρὰ τῶν τοπικῶν τε καὶ διαστηματικῶν ἰδιωμάτων εὐρίσκεται ἡ νοητὴ τε καὶ ἀδιάστατος φύσις. Τὸ οὖν ἀκρότατον πέραс τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, οὗ τὸ ἐπέκεινα οὐδὲν τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον ἐν τοῖς φαινομένοις γινώσκεται, τοῦτο φαμεν τῷ ὀνόματι παραδηλοῦσθαι τοῦ στερεώματος, βεβαιούσης ἡμῖν τῆς Γραφῆς τὴν ὑπόνοιαν, ἣ φησιν· «Καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ τοῦ ὕδατος ὃ ἦν ἐπάνω τοῦ στερεώματος». Δείκνυται γὰρ διὰ τούτων, ὅτι οὐδὲ τὴν ἀρχὴν κατεκέκρατο τοῦτο πρὸς ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ, ἀλλ' ἐν τῇ τῶν ὀνομάτων κοινωσίᾳ, ἄμικτος ἦν ἡ φύσις, ἐν τῷ εἰπεῖν, οὐχ ὅτι Ἐγένετο ὑποκάτω, ἢ Ἦν ὑπεράνω τοῦ στερεώματος· καὶ ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, ἄλλο τι ἐπάνω ἦν. Εἰ δὲ τὸ μὲν εὐθὺς ἐν ζόφῳ πρὸς τὴν κάτω θέσιν ἀπεωρισμένον ἐστὶ· τὸ δὲ οὐκ ἐν ζόφῳ· ἐν φωτὶ γὰρ πάντως ἐστὶ τὸ ἐν πνεύματι Θεοῦ, καὶ τοῦ ζόφου κεχώριστα...], *На Шестоднев*, GNO IV/1 34.12–35.17. Све у свему, теза о *ангелској* дијастеми озбиљно упориште тражи у два текста у којима је дијастатичност, па тако свака дијастемичност, недвосмислено порекнута.

⁷² „...ἐπιγεννηματικὴν δὲ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ“, *ιστο*, 181С.

⁷³ „...κατανόησας τῇ προγνωστικῇ δυνάμει, πρὸς ὅτι ῥέπει...“, *ιστο*, 185А; уп. Alden A. Mosshammer, „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa“, *Studia Patristica* 27 (1993), 82.

⁷⁴ „...τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστήναι... ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος, κίνησις τίς ἐστὶ, καὶ ἀλλοίωσις τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι...“, *ιστο*, 184С.

⁷⁵ Уп. *На „онда ће се и Син покорити“*, GNO III/2 20.9, 14–17; 25–21. 3. О овоме ће више речи бити у одељку о концепту апокатастазе, в. поглавље 3.3.1. Св. Григорије Ниски, стр. 200 и даље.

и разликовање полова није ништа друго доли још једна пројава дијастатичког у природи човека⁷⁶.

Једини *проблем* који овакав приступ генерише је то што се тешко може избећи теза о томе да је пад, с обзиром на устројство твари, био неизбежан. У овоме се, између осталог, поново очитује блискост Св. Максима са Св. Григоријем, овога пута с обзиром на Максимову тезу о паду *заједно са постанком*⁷⁷. Ипак, неизбежност пада и даље не значи да је он био детерминисан са стране Творца. Можда би се пре могло рећи да је Творац створењу дао могућност да сагреша; но, чини се да читава Григоријева аргументација пре има за циљ да објасни не могућност грешења, већ то како се, без обзира на грех, остварује или *поново успоставља* првобитна божанска намера. Када је у питању антропологија, тј. разматрање полне разлике, ово је јасно. Неопходно је било да човекова природа достигне сопствену пуноћу, што се односи на свеукупност људских јединки. Како се првобитна намера није могла остварити на начин који би био приличнији човековом достојанству, Творац је изнашао другачији начин, чиме се у коначном показује да ни грех, нити смрт не могу да спрече остварење божанске намере⁷⁸.

⁷⁶ Поменута аналогија на нивоу аргумента уочљива је нарочито с обзиром на то што на оба плана, како космолошком, тако и на антрополошком, концепт природе увек стоји у вези са јединственошћу и адијастатичношћу. Наиме, природа бића, уопште и појединачно, у *почетку* је створена тако да начелу (почетку) буде одмах придружено савршенство (крај). На плану антропологије, ово се односи на чињеницу да при првом стварању, које се односи на људску природу у целини, тј. савршенству, одсуствује било каква подела, па и подела на полове. Друго стварање тако не указује само на дефицит у односу на биће Творца, већ и у односу на саму природу створеног. Природа створеног у садашњем стању не постоји у пуноћи (в. стр. 23/н.48), она сада још није *остварена*, јер њено постојање подразумева остварење *јединства* које је њена, може се без задршке рећи, суштина. Овакав приступ нарочито место и разраду налази у христологији Св. Максима (види поглавље 3.1 Тајна Христова, стр. 169 и даље).

⁷⁷ Види поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

⁷⁸ Уп. *О саздању човека* 17, PG 44.189AB. У том смислу, врло је индикативно што Григорије директно говори о томе да се девственошћу укида дијастема која настаје размножавањем човека на дијастатички начин. Онај који се определио за девствени живот, „...како је у себи окончао живот по телу сада очекује још само *блажену наду и јављање великога Бога* [Тит 2.13], пошто више не чини никакву дијастему између себе и Божјега присуства која настаје поколењима између“ [...καὶ ὅσον τὸ ἐφ' αὐτῷ συντέλειαν τῆς κατὰ σάρκα ζωῆς ἐν αὐτῷ ποιήσας ἀναμένει λοιπὸν «τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τοῦ μεγάλου θεοῦ», οὐδὲν διὰ στιγμήν μεταξύ αὐτοῦ καὶ τῆς παρουσίας τοῦ θεοῦ διὰ τῶν διὰ μέσου γενεῶν ἐργαζόμενος, *О девственности* 14.3, GNO VIII/1 309.4–8]. Св. Максим преузима Григоријев поглед на полност (уп. стр. 128/н.336). Такође, у вези са тезом да се *дијастемичко протезање* може разумети и као начин помоћу којег Творац успоставља своју првобитну намеру, уп. увид П. Блауерса о двоструком карактеру дијастеме, Paul M. Blowers, „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation *ex nihilo* in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, у: *Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. Geert

Ипак, оно што се и даље може проблематизовати је то што Св. Григорије о самом стварању говори у дијастатичким категоријама, какве су покрет и промена; но, и ово се може релативизовати позивањем на тезу о двоструком стварању, те нарочито чињеницом да он, такође веома експлицитно, говори како сам чин стварања не значи успостављање дијастатичног односа између Творца и твари, будући да се божанска творачка намера, оно што се очитује кроз изворно савршенство и доброту творевине, реализује на у потпуности адијастатичан начин. Божанско знање, намера или воља и остварење су у адијастатичном односу, међу њима ништа не посредује⁷⁹.

Такође, треба узети у обзир да читава аргументација у прилог тези о стварању *из Бога* о којој ће бити речи има за циљ управо да укаже не *непосредност* стварања, односно на непосредан, а то значи адијастатичан, карактер односа Творца и творевине⁸⁰.

Но, пре свега, проблем о којем је реч неопходно је сагледати с обзиром на још једно кључно начело Григоријеве мисли које се може одредити као принцип јединства.

Григоријева онтологија створеног почива на изворно платоновској замисли бића као учешћа, развијеној полазећи од хришћанског учења о стварању. Св. Григорије развија концепт бића који почива на замисли постојања за коју је кључна његова јединственост. Постојање је једно; све што постоји постоји или по себи, у којем случају је оно τὸ ὄντως ὄν, или тако што учествује у ономе што постоји по себи. Овај однос учешћа суштина је створености, оно што *по себи*

Roskam and Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 172. Но, напомињем да сматрам како се о овој двострукости може говорити само с обзиром на грех.

⁷⁹ „...τὸ νοηθὲν εἰς ἐνέργειαν ἄγουσα, καὶ οὐδὲν μετὰ τὴν γνῶσιν ὑφεστερίζουσα, ἀλλὰ συνημιένως καὶ ἀδιαστάτως συναναδείκνυται τῇ βουλή καὶ τὸ ἔργον...“, *На Шестоднев*, GNO IV/1 15.1–3 (курзив В. М.).

⁸⁰ Види поглавље 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр 161 и даље. Коначно, не треба сметнути с ума ни то да сам Григорије, у складу са својим увидима о ограниченисти моћи поимања божанске стварности, а с обзиром на тему о којој је овде реч, каже како оно што говори о начину на који је свет створен и разлозима нема категорички карактер, већ да је попут својеврсне вежбе (наиме, „...οὐκ ἀλοφαντικῶς ἐκτιθέμεθα, ἀλλ' ὡς ἐν γυμνασίᾳ εἶδει...“, *О саздању човека* 16, PG 44.185A) – види ниже, стр. 84/н.206. С тим у вези желим да додам и лично запажање које се тиче темељног приступа богословљу у његовој систематској форми. Управо нам мисао Св. Григорија показује да свест о ограниченисти систематског приступа богословљу не значи како од њега треба одустати, већ, управо супротно, како у оквиру таквог приступа, и то *управо због његове ограниченисти*, не постоје питања која се не смеју поставити, нити закључци који се могу прећутати, ма колико наша способност да одговоримо и објаснимо у датом тренутку била недостатна.

карактерише створено⁸¹. У складу са реченим, постојање створеног се може одредити као учествовање у јединству постојања које је, разуме се, сами Бог. Због тога суштинске одреднице бића створеног на веома директан начин носе управо овај печат јединства, у конкретном случају, јединства почетка и краја, у чему се очитује савршенство или *доброта*⁸² творевине.

Даље, у циљу разрешења контрадикције, важно је обратити пажњу и на то да *прво* и *друго*, када је у питању стварање, не треба разумети у смислу временског следа. *Прво* је оно изворно, оно што је у складу са божанском намером; оно *другом* претходи у онтолошком, логичком и вредносном смислу, али не и временском. Ово је, такође, нарочито важно имати у виду у вези са разрешењем још једног проблема који се везује за мисао Св. Григорија, са питањем апокатастазе, о чему ће посебно бити речи даље у тексту⁸³. Начин на који *прво* одређује *друго* одређен је односом узрочности који из перспективе створеног има финални карактер. Прво је узрок стварања јер је оно његов циљ.

Овако наглашено инсистирање на финалном карактеру узрока треба разумети с обзиром на оно што је суштинско за хришћанско учење о стварању: стварање је *вољни* чин, што значи да оно представља својеврсну пројекцију усмерену ка одређеном циљу. Отуда се *протошка* питања, у оквиру система који почива на овом учењу, никада не могу разматрати мимо њихове условљености есхатолошком визијом стварности. Зато међуусловљеност протологије и есхатологије, нарочито карактеристична већ за Оригенов систем, налази тако важно место, разраду и разрешење и код његових настављача, Св. Григорија и Св. Максима.

Такође, с обзиром да есхатолошко стање стварности представља израз воље Божје, није могуће избећи да се оно што представља одступање од њега вредносно одреди, како у онтолошким, тако и у етичким категоријама, наиме, као оно условљено *грехом* и у онтолошком смислу дефицитарно. Наведени *спорни* одељак Св. Григорија о томе недвосмислено сведочи, а видећемо да исто важи и за мисао Св. Максима.

⁸¹ Уп. David L. Bálas, *Μεθουσία Θεοῦ*, 108–120.

⁸² Уп. Пост 1.10 и даље.

⁸³ Види ниже, поглавље 3.3.1. Св. Григорије Ниски, стр. 200 и даље.

2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима

На општем плану, а у директном континуитету у односу на увиде Св. Григорија, појмовни сплет дијастема/дијастаза код Св. Максима означава стање ограничености које подразумева однос међусобне дистанцираности ентитета чије је постојање, следствено томе, темељно одређено у интервалима. Оцена природе међусобног односа концепата дијастеме и дијастазе, као и њихова суптилна диференцијација коју Цамаликос⁸⁴ уочава код Оригена, у потпуности је примењива и у случају Св. Максима. Тако, постоје примери употребе ових појмова код Св. Максима који показују да појам дијастазе има апстрактније значење, њиме је означено стање растављености или пак својство протежности, димензионалности⁸⁵, док појам дијастеме означава у конкретнијем смислу растојања или распоне који карактеришу оно одређено протежношћу сопственога бића⁸⁶. Ипак, њихова значења су изнутра блиско повезана тако да се могу користити и једнозначно, или пак као синоними⁸⁷.

⁸⁴ Види изнад, стр. 24/н.51.

⁸⁵ Тако, у смислу стања: „...πρὸς τὸν αἰῶνα τοῦτον παντελῆς ἀναισθησία τῆς ψυχῆς καὶ διάστασις“, *Таласију* (пролог), PG 90.264A; CCSG 7, 9.19–20; „...καθ’ ἣν ἢ πρὸς τὸν Θεόν ἔσται τῶν τοιοῦτων διάστασις“, *Таласију* 61 (схολија), PG 90.645BC; CCSG 22, 113.101–102: „...καὶ τὴν γενομένην παρ’ ἐμοῦ τούτων ἐνοποιούντος τομὴν καὶ διάστασιν“, *Недоумице* 42, PG 91.1348D; AmbNC II 184; „...ταῖς ἀρεταῖς κακῶν τῆς πρὸς ἀλλήλας συνεχείας διάστασις...“, *Недоумице* 10, PG 91.1117AB; AmbNC I 170; „...τὴν τῶν ἄκρων ἐν ἑαυτῷ συνάπτων διάστασιν...“, *Посланице* 15, PG 91.556A; „...καλῶς ἐξιάσθησε τομὴν καὶ διάστασιν“, *Посланице* 18, PG 91.589B; „...τὴν τε τῆς ἀμαρτίας εἴσοδον, καὶ τὴν πρὸς τὸν Θεόν ἡμετέραν διάστασιν“, *Делца*, PG 91.56B. Даље, у контексту спора о вољама Христовим: „...καὶ μηδεμίαν ἔχει πρὸς ταύτην διάστασιν, ἀλλ’ ἐνοειδῶς σὺν αὐτῇ τε καὶ ἐν αὐτῇ διαφαίνεται καὶ γνωρίζεται“, *Делца*, PG 91.189D–192A; „...οὐχ ὑποστατικὴν τὸ σύνολον, ἵνα μὴ τῶν ἄκρων αὐτῷ χωρισμὸς γένηται καὶ διάστασις“, *Догматски томос*, PG 91.232D. У смислу својства, директно: „...μὴ ἔχουσα... κατὰ τὸν χρόνον διάστασιν“, *Недоумице* 42, PG 91.1345B; AmbNC II 178; у вези са вољама: „...τὸ ἐξῆς τῆς εὐχῆς, ἡγουν τό, Οὐχ ὃ ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τὸ σὸν ἰσχυέτω θέλημα, τί σοι δοκεῖ; συστολῆς ὑπάρχειν, ἢ ἀνδρείας; συννεύσεως ἄκρας, ἢ διαστάσεως“, *Делца*, PG 91.65B; у смислу три димензије, буквално „...εἰς τρία διάστασις“, *Посланице* 6, PG 91.425D.

⁸⁶ Уп. „Δι’ ἧς ὁ μὲν θάνατος ζῆ δι’ ὅλου τοῦ χρονικοῦ τούτου διαστήματος“, *Недоумице* 10, PG 91.1157A; AmbNC I 248; „...ἡ ἀπειρία, ἐν ἧ δια τὸ μὴ εἶναι διάστημα...“, *Недоумице* 15, PG 91.1217C; AmbNC I 368; „...καὶ διάστημα, ἀφ’ οὗ τοῦ εἶναι ἤρξατο“, *Недоумице* 67, PG 91.1397AB; AmbNC II 290; „Πολύ γάρ ἐστι τὸ διάστημα... μέχρις οὗ διελεύσεται ἐν τόφῳ σκηνῆς θαυμαστῆς“, *О богословљу и домостроју* 2.77, PG 90.1161AB; „...μὴ εὐρίσκων πέραс ἐνθα μὴ ἔστι διάστημα...“, *Μυσταγοгија* PG 91.677A; CCSG 69, 25.384–385; Такође, нарочито уз различите облике глагола дίστημι: „...καὶ μέγα τὸ διαμέσου τῶν τόπων διάστημα“, *Посланице* 27, PG 90.620A.

⁸⁷ Тако, *дијастема* се употребљава и у смислу ближег значењу својства просторности или просторне описивости: „...περιγραφῆ διαστημάτων, ἐν οἷς ὄραται τῶν ὀρωμένων ἢ κίνησις“, *Делца*, PG 91.156AB; „Тὸ δὲ μὴ ἔχον διάστημα ἢ κατάληψιν, καθοτιοῦν οὐκ ἔστι τινὶ περατόν“, *Μυσταγοгија*, PG 91.676D–677A; CCSG 69, 25.388–389; „...τῶν πολλῶ διεστηκότων ἀλλήλων σωματικῶς τῷ τοπικῶ διαστήματι“, *Посланице* 23, PG 91.608C; „...καὶ πολλῶ διεστήκασιν ἀλλήλων σωματικῶς τῷ τοπικῶ διαστήματι, *Посланице* 43, PG 91.637C; „...καὶ εἰς ἕν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῶ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι“, *Недоумице* 41, PG 91.1304D; AmbNC II 104; „...μὴ διαιρουμένην αὐτῷ τοπικῶς τὸ παράπαν τοῖς διαστήμασι“, *Недоумице* 41, PG 91.1308A; AmbNC II 106. Или пак *дијастаза*, ближе конкретнијем значењу *растојања*: „...τοπικὴν οὐκ ἔχον ἀπὸ τῶν ἀξίων διάστασιν“,

С обзиром на речено у претходном одељку, нема сумње да дијастатичност код Св. Максима има у онтолошком смислу негативно значење.

У том погледу, нарочито је важно обратити пажњу на разматрање које налазимо у *Таласију* 61, тексту који је вишеструко важан за проблематику којом се бави овај рад. Одговор о којем је реч настаје као тумачење питања из 1 Пт 4, 18: „И ако се праведник једва спасава, безбожник и грешник где ће се јавити? “. Св. Максим износи став да питање о месту грешника, схваћено катафатички, заправо говори о томе да они неће бити слободни од дијастатичког живота будући да неће имати удела у животу који избегава сваком опису или ограничењу и који је изнад свакога места⁸⁸. Бог ће, наиме, бити „место“ оних који се спасавају, а он је неописив, адијастатичан и бесконачан⁸⁹.

Онај који не може да прими присуство Бога које делује по добробрићу показаће се просторно одређеним будући да је отпао од божанског живота који је изнад века, места и времена⁹⁰.

У једној од схолија које се тичу управо овог текста налазимо тумачење дијастеме које у потпуности конвергира *спорном* тексту Св. Григорија. Дијастатичност стања *грешника* последица је њиховог гномичког уподобљења злочићу које за последицу има *расутост* њиховог дејства у односу на логосе природе. Ово директно условљава њихову *удаљеност*, тј. дијастазу, од Бога која за последицу има њихову општу дијастатичност, тј. просторно-временску

О богословљу и домостроју 2.25, PG 90.1136BC. Пример директне синонимности имамо и у коментарима на Ареопагитски корпус: „...οἱ δὲ ἐπὶ μείζον διάστημα κειχωρισμένοι πολλοστόν τι μέρος καὶ ἀμυδρότατον τοῦ ἀπληγήματος λαμβάνουσιν... καὶ τοὺς μὲν πλησίον ὄντας καὶ ἐρρωμένους τὸ ἀκουστικόν ὄλην δέξασθαι τὴν βοήην καὶ γνῶναι καὶ τὸ λαληθέν, τοὺς δὲ ἀφεστηκότας ἀναλόγως τῇ διαστάσει ἤττον ἀκοῦσαι τοῦ φθέγματος, τοὺς δὲ πάνυ πόρρω διεστηκότας ἀμυδρότατα ὡς ἀπληγήματος ὑστάτου ποσῶς αἰσθέσθαι“, *На „О божанским именима“*, PG 4.248B; 280A. Када је у питању превођење ових појмова на српски језик, могуће решење је да се појам дијастазе преведе као протежност, тј. димензија, или пак *растављеност*, дакле, апстрактније, а дијастема конкретније, као растојање или распон. Ипак, с обзиром да су у питању технички термини, користићу их и даље у непреведеном посрбљеном облику.

⁸⁸ „...εἴτε κατὰ τὴν πρώτην ἐπιβολὴν καταφατικῶς ὁ ἀσεβὴς καὶ ἀμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται, περιγεγραμμένης οὐκ ἔσται ζωῆς τὸ παράπαν ἐλεύθερος, τὴν πᾶσαν διαφεύγουσαν περιγραφὴν καὶ παντὸς ἐπέκεινα τόπου ζωὴν οὐκ ἔχων...“, *Таласију* 61, PG 90.641A; CCSG 22, 105.343–345.

⁸⁹ „...πάντων τῶν σφριζομένων ὁ Θεὸς ἔσται τόπος, ἀπερίγραφός τε καὶ ἀδιάστατος καὶ ἄπειρος...“, *исто*, 640C; 328–329.

⁹⁰ „Ὁ γὰρ μὴ δυνάμενος ἐνεργουμένην τὴν κατὰ τὸ εὖ εἶναι τοῦ Θεοῦ δέξασθαι παρουσίαν ποῦ φανεῖται, τῆς θείας ζωῆς τῆς ὑπὲρ αἰῶνα καὶ χρόνον καὶ τόπον ὑπομείνας τὴν ἐκπτώσιν“, *исто*, 640D–641A; 337–340.

одређеност, о којој је реч у тексту одговора. У том смислу, у потпуности у складу са Максимовом концепцијом природе, дијастаза у односу на природу *јесте* дијастаза у односу на Бога будући да је логос природе „јарам“, тј. детерминишући принцип, сваког гномичког покрета који се у коначном одређује као учешће или неучешће у божанском животу⁹¹. У коначном, испоставља се да дијастатичност није замислива као индиферентна у онтолошком и етичком смислу, тј. мимо њене условљености стањем злобића.

Међузависност и подударност дијастатичности и стања злобића видљива је и у другим разматрањима Св. Максима. Тако је Христос онај који сједињује логосе нашега бића и добробића, уједињујући, према логосу вечнобића, њихов расцеп и дијастазу које смо сами узроковали⁹². Или пак, веома директно:

...улазак греха је наша *дијастаза* [курзив В. М.] према Богу. Јер зло ни у чему другом није успостављено доли само у гномичкој разлици наше воље у односу на божанску⁹³.

Како је већ речено, питање односа греха и дијастатичности, сасвим на линији *контрадикторности* која се очитује код Св. Григорија Ниског, код Св. Максима нарочито се експлицира и даље разрешава његовом тврдњом да је до греха дошло *заједно са постанком* (ἅμα τῷ εἶναι, ἅμα τῷ γενέσθαι)⁹⁴. Овај став Св.

⁹¹ Уп. „Οἱ δὲ τῆ φύσει ποιήσαντες ἀνισομοῦσαν διὰ πάντων τὴν γνώμην, καὶ τῶν τῆς φύσεως λόγων κατὰ τὴν ἐνέργειαν σκεδαστικὴν αὐτὴν ἀποδείξαντες, καθ’ ὅλον τὸν τοῦ εἶναι λόγον, διὰ τὴν πρὸς τὴν θείαν βούλησιν τῆς γνώμης ἀντιπάθειαν, ὅλης ἐκπλεοῦνται τῆς ἀγαθότητος, κατὰ τὴν ἐμφαινομένην αὐτοῖς πρὸς τὸ φεῦ εἶναι τῆς γνώμης οἰκείωσιν· καθ’ ἣν πρὸς τὸν Θεόν ἔσται τῶν τοιούτων διάστασις... Ζυγός οὖν τῆς ἐκάστου γνώμης ἔσται κατὰ τὴν κρίσιν, ὁ τῆς φύσεως λόγος, τὴν πρὸς τὸ φεῦ, ἢ εἰ αὐτῆς διελέγχων κίνησιν, καθ’ ἣν ἡ τῆς θείας ζωῆς μέθεξις ἢ ἀμεθεξία γίνεσθαι πέφυκε. Κατὰ γὰρ τὸ εἶναι, καὶ αἰ πάντας συνέξει παρὼν ὁ Θεός· κατὰ δὲ τὸ αἰ εἶναι, μόνους ἰδιοτρόπως τοὺς ἀγίους ἀγγέλους τε καὶ ἀνθρώπους· τὸ αἰ φεῦ εἶναι τοῖς μὴ τοιούτοις ὡς γνώμης καρπὸν ἀφείς ἐπικρινώμενον“, *Ταλασιῦ* 61 (схолија 16), PG 90.645BC; CCSG 22, 111–113.85–113.

⁹² „...οἷα συνάπτοντος περὶ ἐμέ τοῦ Θεοῦ τὸν τε τοῦ εἶναι μου λόγον καὶ τὸν τοῦ εἶναι, καὶ τὴν γενομένην παρ’ ἐμοῦ τούτων ἐνοποιοῦντος τομὴν καὶ διάστασιν, καὶ διὰ τούτων πρὸς τὸν τοῦ αἰ εἶναι λόγον σοφῶς συνελαύνοντος...“, *Недоумице* 42, PG 91.1348D; AmbNC II 184.

⁹³ „...τὴν τε τῆς ἀμαρτίας εἰσοδὸν, καὶ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν ἡμετέραν διάστασιν. Ἐν οὐδενὶ γὰρ ἄλλῳ καθέστηκε τὸ κακόν, εἰ μὴ μόνον ἐν τῇ πρὸς τὸ θεῖον θέλημα διαφορᾷ τοῦ κατὰ γνώμην ἡμετέρου θελήματος“, *Делца* PG 91.56B. Уп. и: „...мене, који сам гномички од њега одвојен и зло настројење, као какву далеку земљу, својевољно настањујем [...еἰς ἐμέ, τὸν γνωμικῶς αὐτοῦ διεστηκότα, καὶ τὴν μακρὰν ἀπ’ αὐτοῦ τῆς κακίας ὥσπερ τινὰ χώραν ἔξι, ἐμπροθέτως οἰκοῦντα...], *исто*, PG 91.92B.

⁹⁴ Овај предлог код Св. Максима увек означава потпуно подударност или симултаност, како у тријадологији, тако и у онтологији створеног (уп. Αθανάσιος Βλέτσης, *Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού: Έρευνα στις απαρχές μιας Οντολογίας των κτιστών*, διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης: Σχολή Θεολογική, 1994, 173–174). Овде је за даљу расправу нарочито важно то што се ἅμα може у веома директном смислу разумети као

Максим веома директно износи на три места, а што је нарочито важно, међу њима и у тексту *Таласију* 61 о којем је управо било речи. Ево *проблематичних* одељака:

...одмах са постанком, човек је непослушношћу сопствени почетак ставио иза себе, па није могао тражити оно што је иза њега остало; но, будући да почетак природно ограничава покрет оних који су од њега постали, назван је још и крајем у којем се, као у узроку покрета покретаних, пут окончава⁹⁵.

Бог који је саздао људску природу није створио заједно са њом нити чулно задовољство, нити бол, већ јој је осмислио одређену способност [потенцију] за умствено задовољство како би на неизрецив начин могла уживати у њему. Управо је ову способност (а то је природно стремљење ума ка Богу) први човек одмах са постанком предао чулу учинивши на основу ње, а посредством чула, први покрет ка чулним стварима који је произвео противприродно задовољство⁹⁶.

... дошао је да њу [природу] ослободи, и јасно јој покаже да ка оном добру за које је на почетку створена уопште није покренута, и да сатре зло ка

истозначно са ἀδιάστατος/ἀδιαστάτως. Наиме, Св. Максим користи овај термин како би означио управо ентитете који стоје у *адијастатичком* односу, чије сапостојање подразумева, то Св. Максим каже директно, одсуство било каквог *уметнутог времена*. Тако, у контексту тријадологије, насупрот аријанским тврдњама, „ἅμα ἦν ἄρα τῷ γεννῶντι Πατρί, ἀεὶ ὄντι Πατρί, διὰ γεννήσεως, καὶ καθ’ ὑμᾶς ὁ γεννώμενος Υἱός, μὴ παραδεχόμενος καθ’ οἰονδήποτε τρόπον μεταξύ αὐτοῦ καὶ τοῦ γεννῶντος Πατρός παρενθήκη χρόνον, καὶ οὐκ ἔτι θελήσεως ἐστὶν Υἱός ὁ Υἱός, ἀλλὰ τοῦ γεννῶντος Πατρός... Ἄμα γάρ τό εἶναι ἔχοντες καὶ θέλησιν μίαν ἔχουσιν ὃ τε Πατήρ καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ ἀνάρχως γεννηθεὶς Υἱός, ἀπλήν τε καὶ ἀδιαίρετον, ὡσπερ οὖν καὶ οὐσίαν μίαν καὶ φύσιν.“, *Недоумице* 24, PG 91.1264AB; AmbNC II 12–13 (курзив В. М.). Такође, ἅμα означава истовременост настанка душе и дела (Уп. *Недоумице* 42, PG 91.1321C; AmbNC II 136), као и то да је Творац у створење усадио *истовремено* са вољом и способност да се делује у складу са њом (уп. *Таласију* 40, PG 90.396A; CCSG 7, 267.4–7).

⁹⁵ „...ἅμα τῷ εἶναι διὰ τῆς παρακοῆς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ὀπίσω ποιήσας ὁ ἄνθρωπος ζητεῖν οὐκ ἠδύνατο τὸ κατόπιν αὐτοῦ γεγενημένον, καὶ ἐπειδὴ φυσικῶς ἡ ἀρχὴ περιγράφει τῶν ὑπ’ αὐτῆς γεγενημένων τὴν κίνησιν, εἰκότως προσηγορεύθη καὶ τέλος, εἰς ὅπερ, ὡς αἰτίαν τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, δέχεται πέρας ὁ δρόμος“, *Таласију* 59, PG 90.613C; CCSG 22, 61.262–268. Дакле, Св. Максим разуме грех као дистанцу у односу на начело сопственог бића, на шта веома директно указује метафоричка фраза изразито просторне природе *иза себе*.

⁹⁶ „Ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας Θεὸς οὐ συνέκτισεν αὐτῇ κατὰ τὴν αἴσθησιν οὔτε ἠδονὴν οὔτε ὀδύνην, ἀλλὰ δύναμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῇ πρὸς ἠδονὴν, καθ’ ἣν ἀρρήτως ἀπολαύειν αὐτοῦ δυνήσεται, ἐνετεκτίνατο. Ταύτην δὲ τὴν δύναμιν – λέγω δὲ τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔφεσιν – ἅμα τῷ γενέσθαι τῇ αἰσθήσει δοὺς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος πρὸς τὰ αἰσθητὰ κατ’ αὐτὴν τὴν πρώτην κίνησιν διὰ μέσης τῆς αἰσθήσεως ἔσχε παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἠδονήν“, *Таласију* 61, PG 90.628AB; CCSG 22, 85.8–16.

којем се она одмах са постањем, кроз обману, покренула и тако је на неприродан начин испразнила силу...⁹⁷.

Шта Св. Максим жели да каже тврдњом да је до пада дошло *заједно са постанком*?

Држим да је његова намера двострука. Са једне стране, Св. Максим, у складу са раније изнесеним ставовима, тврђењем о паду *заједно са постанком* указује да се стање или *начин постојања* у којем је грех могућ, а то је управо стање дијастатичности, не може разумети као индиферентно у онтолошком и етичком смислу. *Дијастатичност* је стање пада. Уколико је човеково биће, као и биће творевине у целини, сада немислииво другачије осим с обзиром на дијастатичност, тј. палост, то може да значи само да је до пада дошло *заједно са постанком*. Са друге стране, држим да ставом о паду *заједно са постанком* Св. Максим директно избегава могућност да се о паду мисли као о отпадању из првобитног стања блаженства. Паду, у смислу који подразумева ма какво трајање, тј. дијастемичко протезање (Св. Григорије), ништа није претходило.

Аргументацију у прилог оваквом разумевању Максимовог става о паду *заједно са постанком* развија уважени колега Александар Ђаковац у још увек необјављеној студији *Ἄμα τῷ γενέσθαι: Онтологија пада и рајско стање по Св. Максиму Исповеднику*⁹⁸. Будући да ми је текст љубазношћу аутора стављен на располагање, у наставку ћу укратко презентовати његову аргументацију која у потпуности подржава ставове које сам управо изнео. Напомињем да ће различити аспекти и кључни појмови ове аргументације бити нарочито разматрани у посебним поглављима ове студије⁹⁹.

У основи, аргументација о којој је реч заснива се на концепту кретања, те на тези да се кретање, баш као и дијастатичност која је са њим суштински повезана, не може мислити као индиферентно у онтолошком и етичком смислу. Кретање је одређено циљем, а детерминишући фактор у том

⁹⁷ „...ἦλθεν αὐτὴν ἐλευθερῶσαι, καὶ ἐμφανῶς μὲν αὐτῇ δεῖξαι πρὸς ὅπερ γενομένη κατ' ἀρχάς οὐδόλως ἐκινήθη καλόν, καὶ πατήσαι τὸ πονηρόν πρὸς ὅπερ ἄμα τῷ γενέσθαι διὰ τῆς ἀπάτης τὴν ὅλην αὐτῆς κινήθεισα παρά φύσιν κατεκένωσε δύναμιν...“, *Недоумице* 42, PG 91.1321AB; AmbNC II 134. Буквално преведена фраза *на неприродан начин испразнила силу* се може превести и као *на неприродан начин се лишила потенцијала*.

⁹⁸ Пагинација у референцама пратиће пагинацију рукописа студије.

⁹⁹ Имам у виду пре свега концепт кретања, те христолошку контекстуализацију проблема, о чему види ниже, поглавље 2.2. Кретање, стр. 46 и даље.

смислу је, како је већ речено, логос природе. Кретање је тако могуће само с обзиром на циљ; оно може бити усмерено ка циљу (у складу са логосом) или од циља (противно њему). Стање мировања, које би у овом смислу било управо индиферентно, није могуће. Мировање или непокретност постоји само у циљу и с обзиром на непоколебљивост и неупитност логоса који је њиме одређен¹⁰⁰.

Даље, Ђаковац повезује Максимов став о паду *заједно са постанком* са његовим егзегетским приступом библијском мотиву Дрвета познања добра и зла¹⁰¹. Однос према овом дрвету он види као симболички израз покрета првостворених. Максимово мистично тумачење овог библијског мотива карактеристично је по идентификацији Дрвета познања добра и зла са Дрветом живота¹⁰². У том смислу, уколико једење плода Дрвета познања добра и зла означава први покрет прародитеља, те уколико је тај покрет, у складу са библијском повешћу, био *грешан* или супротан логосу природе, оно што је требало да буде извор благослова (Дрво живота) постаје извор проклетства (Дрво познања добра и зла), и то не с обзиром на сопствену природу, већ с обзиром на карактер покрета.

Важно је напоменути да овом покрету не претходи никакав други покрет¹⁰³. У том смислу, уколико одсуствује покрет, одсуствује и оно без чега је он немогућ, а то су категорије дијастатичности. Ово одсуство дијастатичности очитује *препадни* идентитет два библијска дрвета; наиме, подела у створеном, симболички очитована у раздељивању првобитног идентитета два дрвета,

¹⁰⁰ Уп. „...сва бића су на основу узрока [логоса] по којем су постала и по којем јесу стабилна и у сваком смислу непокретна, док су на основу узрока онога што се сагледава око њих, с обзиром на који је домострој мудро устројен и спроводи се, сва у покрету и немиру“ [...πάντα τὰ ὄντα καθ' ὄν μὲν ὑπέστησαν τε καὶ εἰσὶ λόγον, στάσιμά τε παντελῶς εἰσι καὶ ἀκίνητα, τῷ δὲ τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων λόγῳ, καθ' ὄν ἢ τοῦ παντός τούτου σοφῶς οἰκονομία συνέστηκε τε καὶ διεξάγεται, πάντα κινεῖται δηλονότι καὶ ἄσταται], *Недоумице* 15, PG 91.1217A; AmbNC I 366.

¹⁰¹ А. Ђаковац, *Јма τῷ γενέσθαι*, 4.

¹⁰² Уп. *Таласију* (увод), PG 90.257C–260A; CCSG 7, 35.324–39.381; *Таласију* 43, PG 90.412A–413B; CCSG 22, 298–301.

¹⁰³ „Кретање првостворених је могло да буде или *ка* Богу или *од* Бога. Није постојала могућност неког средњег стања, јер би то значило да су првостворени *неко време* били непокретни или неделатни што није могуће. Или би пак значило да кретање првостворених, у складу са њиховим логосом, није било довољно за обожење. Делимично обожење, међутим, није могуће, као што није могућ ни делимични пад... Очигледно није могуће да је кретање било усмерено ка Богу, а да је потом дошло до пада, јер би то био повратак на оригенистичко схватање према коме је могуће да бића која су остварила заједницу са Богом од те заједнице накнадно отпадно, што је Св. Максим одбацио. Због тога је за Св. Максима било нужно да инсистира на *истовремености* стварања и пада“, А. Ђаковац, *Јма τῷ γενέσθαι*, 5; 6–7.

представља почетак дијастатичности, односно света просторно-временских ограничења у којем су поделе једино могуће¹⁰⁴.

Но, уколико је кретање немисливо мимо категорија дијастатичности, те уколико је дијастатичност последица греха, како разумети Максимово нераскидиво повезивање кретања и постанка¹⁰⁵?

Ђаковац предлаже решење које почива на замисли да је трансцендирање ограничења створене природе заправо у складу са њеним логосом. Будући да је стварање природе одређено циљем који је адијастатично јединство са Творцем, тј. обожење, први покрет у складу са логосом би морао значити „тренутни“ прелаз у домен адијастатичког, тренутни у смислу да искључује, по речима Св. Григорија, било какав *διαστρωματικὴ παράτασις*. Како је овај домен код Св. Максима темељно христолошки одређен, решење које Ђаковац предлаже укратко је садржано у овим речима: „Уколико пад прародитеља не би био *ἄμα τῷ γενέσθαι* – онда би први догађај времена био оваплоћење а други обожење, с тим што међу њима не може бити речи о хронолошкој следствености... Сам временски интервал, и тиме интервалност времена, је настао баш као последица пада“¹⁰⁶.

Премда ово није од централног значаја, треба рећи да овакав приступ подразумева да се Максимова егзегеза разуме, а то је сасвим у складу са традицијом којој припада, тако да за њега „*рајско стање* пре пада представља метафорички, анагошко-есхатолошки, израз онтолошке истине човека и света“¹⁰⁷. Дакле, оно што паду претходи је *изворно* стање, стање које је у складу са Божјом намером у вези са стварањем, а које из перспективе створеног може имати само есхатолошко значење. Но, ово претхођење *првобитног* и *изворног*, баш као и у случају Св. Григорија, се има разумети не у хронолошком, већ у онтолошком и вредносном смислу. Стање одређено дијастатичким категоријама, будући да представља одступање од првобитног, представља стање пада и може се

¹⁰⁴ Овде се, чини се, веома директно сусрећемо са мотивом дијаде која је начело света поделе, о чему ће више речи бити ниже, у поглављу 2.2.3. Додатак: Монада, дијада и Тријада, стр. 75 и даље.

¹⁰⁵ Уп. *Недоумице* 7, PG 91.1072BC; AmbNC I 80–82; *Расправа са Пиром*, PG 91.352A.

¹⁰⁶ А. Ђаковац, *исто*, 6.

¹⁰⁷ *Исто*.

повезати, у складу са идејама Св. Григорија које Св. Максим директно усваја, само са *другим стварањем*¹⁰⁸.

Овакав став Св. Максима очевидан је чак и када се дијастатичким појмовним сплетом не користи у апстрактном смислу, већ и када о просторним и временским дистанцама говори у уобичајеном, готово свакодневном смислу. Стање подељености никада нема позитивну конотацију, чак и када је, примера ради, у питању проста просторна удаљеност двојице пријатеља, а превазилажење подела увек је последица дејства врлине, нарочито љубави¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Тако, Св. Максим у потпуности следи Григоријево разматрање разликовања полова и то тако да га концептуално и проблемски повезује са питањем дијастеме. Бавећи се проблематиком пет подела (види ниже, стр. 51/н.124), Св. Максим говори да је човек последњи створен будући да је његова улога да приведи у јединство (=једно) све оно што је на много начина дијастемички по природи подељено (уп. „...καί εἰς ἓν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῶν κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι“, *Недоумице* 41, PG 91.1305C; AmbNC II 104) почињући притом од брисања полне разлике која ни на који начин није повезана са божанском намером и логосом по којем човек створен („...ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαίρεσεως... τὴν μηδαμῶς ἡρτημένην δηλαδὴ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον τῆς περὶ τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου θείας προθέσεως κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν ἰδιότητα τῇ περὶ τὴν θεῖαν ἀρετὴν ἀπαθεστάτῃ σχέσει πάντῃ τῆς φύσεως ἐκτιναζάμενος“, *исто*), и то како би се „показао и постојао, по божанској намери, само човек, без поделе на мушко и женско, у складу са логосом по којем је претходно и постао, не делећи се на садашње одсечке, због савршеног познања логоса сопственога бића“ („...ὥστε δειχθῆναι τε καὶ γενέσθαι κατὰ τὴν θεῖαν πρόθεσιν ἄνθρωπον μόνον, τῇ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ προσηγορία μὴ διαιρούμενον, καθ’ ὃν καὶ προηγούμενος γεγένηται λόγον τοῖς νῦν περὶ αὐτόν οὔσι τμήμασι μὴ μεριζόμενον, διὰ τὴν τελείαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον καθ’ ὃν ἐστὶν γνῶσιν“, *Исто*; уп. и *Недоумице* 67, PG 91.1401AB; AmbNC II 296–298). Иако разлика између првог и друго стварања овде није експлицирана, она је очигледна с обзиром на разлику између онога што је у складу са логосом и *подељеног* начина постојања природе. Такође, у наредном одељку, говорећи о превазилажењу поделе на небо и земљу, Св. Максим говори о потпуном укидању, врлинским усвојењем ангелског живота, просторне дијастеме између неба земље („...εἶτα οὐρανόν καὶ γῆν ἐνώσας διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους τῆς ζωῆς παντὶ τρόπῳ κατ’ ἀρετὴν, ὡς ἐφικτόν ἀνθρώποις, ταυτότητα μίαν ποιήσειεν ἀδιαίρετον πάντῃ πρὸς ἑαυτὴν τὴν αἰσθητὴν κτίσιν, μὴ διαιρουμένην αὐτῷ τοσικῶς τὸ παράπαν τοῖς διαστήμασι“, *Недоумице* 41, 1305D–1308A; AmbNC II 106).

¹⁰⁹ Ово се нарочито читује у његовим писмима. У том смислу, Св. Максим често говори о љубави која може да превазиђе просторну и временску одвојеност: „Духовној је љубави својствено... да не допусти да се душе расцепе заједно са телима, нити да се сила разума, којим душа носи образ Творца, просторно ограничи, већ да они присутни са љубљенима очи у очи гласом разговарају, а да се одсутнима путем слова може обратити. Овај је начин, наиме, природа мудро, по Божјој благодати, замислила ради адијастатичног јединства оних међусобно телом раздвојених многим просторним дијастемама [Ἀγάπης ἴδιον ὑπάρχει πνευματικῆς... μὴ συγχωρεῖν τοῖς σώμασι τὰς ψυχὰς συνδιατέμενεσθαι· μήτε μὴν τοῦ λόγου, δι’ οὗ τὴν εἰκόνα φέρει τοῦ Κτίσαντος ἢ ψυχῆ, περιγράφεσθαι τόλῳ τὴν δύναμιν· ἀλλ’ ἢ παρόντας τοῖς ἡγαπημένοις διὰ φωνῆς κατ’ ὀφθαλμούς τὰ πρέποντα διαλέγεσθαι, ἢ ἀπόντας διὰ γραμμάτων προσομιλεῖν. Τοῦτον γάρ τὸν τρόπον ἢ φύσις κατὰ Θεοῦ χάριν σοφῶς ἐπενόησε, πρὸς ἔνωσιν ἀδιάστατον τῶν πολλῶν διεστηκότων ἀλλήλων σωματικῶς τῷ τοσικῶ διαστήματι] *Посланице* 23, PG 91.605D–608A. Супротстављање дијастатичности у односу на љубав за последицу има њено јасно вредносно одређење, као и једнако занимљиво и важно поистовећење дијастазе и мржње у *Тумачењу Молитве Господње*: „...и да пресазда оно што се одржава природним дејствима, да уклони гномичку раздаљину, те да разумом подржи природу која је по себи остала чиста и непорочна, без мржње и раздвојености и да тако учини да гноми прати природу, тако да ништа не додаје од онога што не би било од логоса природе, тако да свака мржња и раздвојеност одступи између сродних по природи...“ [...καὶ τὸν μὲν περιποιήσασθαι ταῖς

У чисто формалном смислу, може се рећи да на неколико места Св. Максим користи дијастатички појмовни сплет тако да има позитивну конотацију, као када за учешће у надумној тишини каже да означава по настројењу безосећајност и дијастазу у односу на овај век, тј. свет, или када разум чини да се врлинама „деконструишу“ сплетови зала¹¹⁰. Но, ово је, како рекох, позитивно у чисто формалном смислу, будући да дијастаза у односу на овај свет представља улазак у сферу адијастатичког јединства са божанском стварношћу, тј. управо превазилажење сваке дијастеме и дијастазе. Другим речима, позитивном се може одредити само *дијастаза* у односу на дијастатичку стварност.

Но, да ли овакво разумевање дијастатичности подразумева опасност да се у коначном изгуби разлика између Творца и творевине?

Премда је о овом проблему већ било речи, а њиме ћу се нарочито позабавити и у наставку с обзиром на проблем *онтолошке разлике*¹¹¹, овде желим да обратим пажњу на аргумент против поменутог става који је логичке природе, а који нарочито важну улогу има у христологији Св. Максима. Држим да не постоји разлог који спречава да се овај аргумент примени и сада, како би се дао одговор на управо постављено питање. У основи, аргумент се односи на Максимов став да разлика не подразумева, ни на који начин нужно, и поделу, раздвајање или супротстављеност. Оно чиме се свака разлика у интелектуалном смислу *prima facie* очитује је могућност нумеричког разликовања ентитета који су у питању, односно њихова бројивост. Св. Максим овом питању поклања нарочиту пажњу бавећи се проблемом бројивости природа и природних воља Христових¹¹², али се

φυσικαῖς συντηρούμενον ἐνεργείαις, τὴν δὲ τῆς γνώμης ἀπελάσαι μακρὰν, καὶ τῷ λόγῳ διατηρῆσαι τὴν φύσιν, ἐφ' ἑαυτῆς ἐστῶσαν καθάραν καὶ ἀμώμητον [ἄμωμον], χωρὶς μίσους καὶ διαστάσεως· καὶ τῇ φύσει πάλιν καταστῆσαι τὴν γνώμην συνέμπορον, μηδὲν παντελῶς ἐπιφερομένην, ὧν ὁ τῆς φύσεως οὐκ ἐπιδίδωσι λόγος· καὶ διὰ τοῦτο μῖσος ἅπαν, καὶ πᾶσαν τοῦ κατὰ φύσιν συγγενοῦς ἀποστῆσαι διάστασιν...], PG 90.905A; CCSG 23, 69.739–747.

¹¹⁰ „...ἧς σημεῖον ἐστὶν εὐγνωστόν τε καὶ πᾶσι κατὰ δηλον ἢ κατὰ διάθεσιν πρὸς τὸν αἰῶνα τοῦτον παντελῆς ἀναισθησία τῆς ψυχῆς καὶ διάστασις“, *Talasciju* (увод), PG 90.264A; CCSG 7, 9.18–20; ...τῷ κατ' ἀναγωγὴν λόγῳ διάκρισις ὑδάτων νοητῆς θαλάττης ἐστὶν ἢ τῶν κατ' ἔλλειψιν καὶ πλεονασμὸν ἀντικειμένων ταῖς ἀρεταῖς κακῶν τῆς πρὸς ἀλλήλας συνεχείας διάστασις, ἣν ἐφόκε λόγος ποιεῖν...“, *Недоумице* 10, PG 91.1117AB; AmbNC I 170.

¹¹¹ Види поглавље 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр. 161 и даље.

¹¹² Уп. „Αὐτοῦ γάρ ὑπάρχει, καθάπερ καὶ τοῦ πυρός ἢ τομῆ, διὰ τὴν ἄκραν τούτων αἰς ἄλληλα περιχώρησιν τε καὶ ἀντίδοσιν· καὶ οὔτε τὴν φύσιν αὐτοῦ, φημί δὲ τοῦ σιδήρου, κἄν μετὰ πυρός ὄραται, κωλύμεθα τό παράπαν ὀνομάζειν ἢ ἀριθμεῖν, οὔτε τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν, εἰ καὶ μετὰ καύσεως καθοράται, καὶ μηδεμίαν ἔχει πρὸς ταύτην διάστασιν, ἀλλ' ἐνοειδῶς σύν αὐτῇ τε καὶ ἐν αὐτῇ διαφαίνεται καὶ γνωρίζεται“, *Делца*, PG 91.189D–192A. Аргументација о томе да бројање не подразумева поделу нарочито је заступљена у Максимовим посланицама. Најпре, разлика није исто што и подела;

иста логика, разумљиво, примењује и на тријадологију. Тако, ипостасне разлике међу личностима Св. Тројице које поимамо и тиме што их можемо нумерички одредити, те разликовање и бројање природа Христових и његових природних воља, су пример ентитета који су у стању савршеног адијастатичког јединства, а који се „упркос томе“ јасно разликују. Следствено томе, адијастатичност која значи укидање поделе у сваком смислу, не значи и укидање разлике. Тако, уколико, у перспективи есхатолошког испуњења, творевина буде лишена дијастатичности која није њена првобитна карактеристика, ово никако не мора подразумевати да ће бити доведена у питање и њена различитост у односу на Творца.

Разматрање дијастатичког појмовног сплета на више места нас је директно суочило са још једним кључним концептом онтологије створеног Св. Максима који је суштински повезан са његовим разумевањем питања времена. У том смислу, концепту кретања неопходно је посветити нарочиту пажњу.

2.2. Кретање

Концепти дијастеме и дијастазе имају кључну улогу у обликовању Максимове замисли кретања чије је централно значење за његову онтологију створеног неупитно¹¹³. Наиме, како то веома прецизно и сажето одређује Х. У. Фон

разликовање, наиме, не подразумева одвајање (уп. „οὐτε γὰρ ταῦτόν ἐστι διαφορά καὶ διαίρεσις. Διαφορά μὲν γὰρ ἐστὶ λόγος, καθ’ ὃν ἀλλήλων διαφέρει τὰ ὑποκείμενα... Διαίρεσις δὲ ἐστὶ, τομὴ διαμπᾶς, ἥτοι δι’ ὅλου τὰ ὑποκείμενα τέμνουσα“, *Посланице* 12, PG 91.469AB). Број нити је суштина, нити је акцидент. Зато он не само да не може дејствовати поделу (у смислу да бројање ентитета значи и њихову поделу), већ је не може ни трпети. Он је само ознака количине, и не указује по себи нужно ни на какав однос (Уп. *исто*, 473–477; такође, „πᾶς ἀριθμὸς οὐτε διαρεῖ κατὰ τὸν ἴδιον λόγους, οὐτε διαρεῖται οὐτε διαρέσεως, οὐτε μὴν ἐνώσεως παντελῶς ἐστὶ ποιητικός. Ποιεῖν γὰρ ἢ πάσχειν οὐ πέφυκε, μὴ ὑπάρχων οὐσία ἢ συμβεβηκός· περὶ ᾧ τό ποιεῖν τε καὶ πάσχειν ἐστὶν· ἀλλὰ μόνον δηλωτικός τοῦ ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων πραγμάτων, ὡς δ’ ἂν κατὰ τὴν σχέσιν ἔχοντα τύχῳσιν· εἴτε ἠνωμένα, εἴτε διακεκριμένα. Οἶον, ἴν’ εἶπω τι θαρρήσας, ὄνομα ποσοῦ, χωρὶς τῆς ἐπ’ αὐτῷ σχέσεως σημαντικόν, *Посланице* 13, PG 91.513AB; уп. и *Посланице* 14, PG 91.536BC; *Посланице* 15, PG 91.561C–564D). Зато, у вези са бројем природа Христових, „он не само да је из њих, већ је и у њима, или, боље рећи, он јесте оне“ [οὐ μόνον γὰρ ἐκ τούτων, ἀλλὰ ἐν τούτοις, καὶ κυριώτερον εἰπεῖν, ταῦτα ἐστὶν ὁ Χριστός], *Исто*, 573AB. Иста логика примењује се, разуме се, и на тријадологију. Тако, Монада није у *Тројици*, већ *јесте Тројица* (уп. „Τριαδικὴ δὲ ἢ μυστικὴ θεολογία, διὰ τὰς ὁμοουσίους ἁγίας τρεῖς ὑποστάσεις τῆς παναγίου μονάδος, ἢ ἐν αἷς ἡ ἁγία μονάς, ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, ἅπερ ἡ ἁγία μονάς“, *Недоумице* 67, PG 91.1397C; AmbNC 290; уп. и *Исто*, 1400D–1401A; 296). У вези са овом темом, в. и Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2007, 89–91.

¹¹³ Говорећи о души, Св. Максим каже: „Ако се претпоставља да живи... онда ће се свакако и кретати. Наиме, живот свега што је постало читује се у покрету. А уколико се креће, онда ће

Балтазар: „...основна структура онтологије створеног... се састоји у темељном одсуству идентитета унутар постојања самог бића, у распону или удаљености (διάστημα, διάστασις) бића које свој израз налази у стремљењу (φορά), или пак, још одређеније, у тријади настајања, кретања и мировања (γένεσις, κίνησις, στάσις). Између ова три, средишњи појам кретања указује на то да, иако су почетак и циљ ограниченог бића у себи идентични, они то не могу бити *за само* ограничено биће. Његова растегнутост, његово постајање, чине нужним да оно свој циљ достиже кроз процес транзиције“¹¹⁴.

Дакле, оквир у којем Св. Максим развија свој концепт кретања описан је тријадом γένεσις-κίνησις-στάσις. У складу са општеприхваћеним увидима П. Шервуда, ова тријада Св. Максима представља одговор на концептуалне изазове хришћанској ортодоксији оличене у тзв. *Оригенистичком миту*¹¹⁵.

свакако и дејствовати; наиме, сваки се покрет пројављује кроз дејство. Ако ли крећући се дејствује, дејство јој је природно, а не споља наметнуто или акцидентално... Јер никакав живот није могућ без природно усађеног покрета, нити се природни покрет показује уколико нема одговарајућег дејства [Εἰ δὲ ζῆν αὐτὴν ὑποτίθενται... πάντως καὶ κινεῖται. Πᾶσα γὰρ ζωὴ τῶν γενητῶν, ἐν κινήσει δεικνύται. Εἰ δὲ κινεῖται, καὶ ἐνεργεῖ πάντως· πᾶσα γὰρ κίνησις, δι' ἐνεργείας ἐκφαίνεται. Εἰ δὲ ἐνεργεῖ, φυσικῶς πάντως κινουμένη, καὶ οὐ θετικῶς, ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἐνεργήσεται... Οὐ γὰρ οἶόν τε εἶναι ζοῆν ἄνευ τῆς ἐμφύτου κινήσεως· οὐδέ κίνησιν φυσικὴν, προσφουδὸς ἐνεργείας οὐκ οὔσης, ἐμφαίνεσθαι], *Посланице* 7, PG 91.436CD. Такође, уп. Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana XXXVI, Roma, 1955, 109.

¹¹⁴ Hans Urs von Balthasar, *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., San Francisco: A Communion Book, Ignatius Press, 2003 (немачко издање: *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenner*³, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988), 137.

¹¹⁵ Уп. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 1955, 92–96. У тексту који у том смислу има кључно значење, Свети Максим даје одређење покрета које је у логичком смислу у основи аристотеловско. Наглашавајући став да ниједно створење није достигло стање мировања, односно, да је све што је створено нужно у покрету, што је *оштрица* његовог *антиоригенистичког* аргумента, Св. Максим даје одређење покрета као *природне силе/потенције, трпљења и актуализованог дејства*. Тако, „...подразумева се да покрету из Бога посталих умних и чулних бића претходи њихов постанак, никако да је покрет пре постанка. Јер покрет је покрет посталих, оних умних умни, а оних чулних чулни. Наиме, ниједно постало биће није логосом по себи непокретно, чак ни од оних неживих и чулних, како су мислили и најпажљивији посматрачи бића. Наиме, они су рекли како се све креће, било праволинијски, кружно или спирално. А сваки покрет се може одредити на прост или сложен начин. Па, уколико се подразумева да је оно што се креће пре тога постало, подразумева се и да је оно што је постало у покрету, будући да покрет по замисли долази након постанка. А овај покрет називају природном силом [потенцијом], која по себи води циљу, или трпљењем, пошто је покрет [дат оное што се креће] од нечега другог и ради нечега другог, а за циљ има оно што је бестрасно [не трпи ништа], или пак као актуализовано дејство које за циљ има оно што је по себи савршено [циљ]“ [...τῶν ἐκ Θεοῦ γενομένων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἢ γένεσις τῆς κινήσεως προελπνοεῖται. Οὐ γὰρ οἶόν τε πρό γενέσεως εἶναι κίνησιν. Τῶν γὰρ γενομένων ἢ κίνησις, ἥτε νοητῶν, νοητή, ἢ τε αἰσθητῶν, αἰσθητή. Οὐδέν γὰρ τῶν γενομένων ἐστὶ τό παράπαν τῷ καθ' αὐτό λόγῳ ἀκίνητον, οὐδ' αὐτῶν τῶν ἀψύχων καὶ αἰσθητῶν, ὡς τοῖς ἐπιμελεστέροις τῶν ὄντων θεάμοσιν ἔδοξε. Κινεῖσθαι γὰρ πάντα ἔφασαν, ἢ κατ' εὐθεῖαν, ἢ κατὰ κύκλον, ἢ ἑλικοειδῶς. Πᾶσα γὰρ κίνησις τῷ ἀπλῶ καὶ τῷ συνθέτῳ περιέχεται τρόπῳ. Εἰ τοίνυν προελπνοεῖται τῶν ὧν ἐστὶ κινήσεως ἢ γένεσις, ἐπιθεωρεῖται δὴ τῆς ὧν ἐστὶ γενέσεως ἢ κίνησις, ὡς μετ' αὐτὴν κατ' ἐπίνοιαν οὔσα. Ταύτην δὲ τὴν κίνησιν δύναμιν καλοῦσιν φυσικὴν, πρὸς τό κατ' αὐτὴν τέλος ἐπελεγμένην, ἢ πάθος, ἥτοι κίνησιν, ἐξ ἑτέρου πρὸς ἕτερον γινομένην,

У основи Максимовог аргумента је антитеза између кретања и мировања, што је логички апарат којим је обележен читав његов систем, од метафизике до богословља подвига. Наиме, само је божанство непокретно¹¹⁶, а све друго што постоји, тј. све створено, има биће одређено покретом¹¹⁷, што је условљено тиме што ниједно створење није узрок нити циљ само себи¹¹⁸. С

τέλος ἔχουσαν τό ἀπαθές, ἢ ἐνέργειαν δραστικὴν, τέλος ἔχουσαν τό αὐτοτελές], *Недоумице* 7, PG 91.1072BC; AmbNC I 80–82. Ладислав Хватал (Ladislav Chvátal, „Maxime le Confesseur et la tradition philosophique: à propos d’une définition de la *kinêsis*“, *Studia Patristica* XLVIII [2010], 117–122) указује да се Максимова дефиниција покрета коју налазимо у *Недоумици* 7 може узети као његова, чини се, аутентична интерпретација Аристотелове коју налазимо у *Физици* 201a.10–1, наиме, да је „...покрет остварење потенцијалности коју биће у том смислу има...“ [ἢ τοῦ ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν] (кључно за Аристотелово разматрање покрета у *Физици* с обзиром на концепте потенцијалности и актуалности је то што се о покрету не може говорити као о нечему што је *изван* или *изнад* ствари које се крећу; покретом се описује начин на који бића постоје; опширније о томе: Chelsea C. Harry, *Chronos in Aristotle’s Physics: On the Nature of Time*, Springer, 2015, 17–19; уп. Michail Mantzanas, „An Introduction to Aristotle’s Theory of Motion as a Precursor to Maximus’ Understanding of Motion“, у: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 67). Даље, Хватал увиђа како је Максимова рецепција ове дефиниције која изједначава аристотеловску ентелехију са енергијом, тј. актуализацијом потенцијала с обзиром на циљ који још увек није остварен, у *телеолошком* кључу и нарочито с обзиром на значај који за њега има концепт стварања, посредована коментарима Симпликија, Темистија и Јована Филопона. Такође, када је у питању одређење покрета као трпљења, Хватал увиђа како се и оно иницијално налази у Аристотеловим *Категоријама* 14, 15a.13–33, а кључни за њену трансмисију до Максима би поново могао бити Филопон. Коначно, одређење покрета као *актуализоване енергије* је повезано са медицинском дефиницијом покрета коју налазимо код Галијена (уп. *О методу лечења* 10, 87.9–14 и друге референце које даје Хватал, 120) а која такође подразумева разлику између покрета трпљења (κίνησις παθητική) и актуализованог покрета (κίνησις δραστική), што се у коначном, с обзиром на његову непрестаност, нарочито односи на покрет у психичком смислу, а ово је за Св. Максима, видећемо, нарочито важно. Но, такође, Хватал примећује како је извесно да је непосредни извор Св. Максиму у овом смислу био Немесије Емески. На сличан начин о формалном пореклу Максимовог концепта кретања размишља и Владимир Цветковић („Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 142 [2013], 39–54), премда он, у још већој мери и у потпуности оправдано, скреће пажњу на нарочити значај који би су смислу Максимовог додир са античким философским традицијама могла да има његова очигледна блискост са представницима Александријске академије (поред Филопона, ту су и Илија и Давид, те нарочито Стефан Александријски; уп. Vladimir Cvetković, „Sinteza antičkih filozofskih učenja o kretanju u misli Svetog Maksima Ispovednika“, *Theoria* 59/2 (2016), 106–130, нарочито 108; 127). Такође, овде напомињем да имам одређене задршке у вези са општеприхваћеним ставовима по питању Максимовог односа према Оригену и тзв. *Оригенистичком миту*, што ћу посебно образложити у додатку овом поглављу. Но, како год сада разумели *оригенизам* којем се Св. Максим супротставио, овде желим да скренем пажњу на важан увид Г. Беневича како се он једнако супротставио и радикалном антиоригенизму, уп. Grigory Benevich, „Maximus the Confessor’s Polemics against Anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua Ad Iohannem“, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 104.1 (2009), 5–15.

¹¹⁶ Ипак, *непокретност* Божанства треба разумети условно, о чему в. ниже, поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље.

¹¹⁷ Поред већ наведеног одломка из *Посланице* 7, PG 91.436CD, уп. и: „...μηδεμίαν ὑπαρξιν ἔχον· ὅτι μηδέ κίνησιν φυσικὴν. Τό γάρ μηδεμίαν κίνησιν ἔχον, ἢ φησιν ὁ θεοφάντωρ καί μέγας ἅγιος Διονύσιος, οὔτε ἐστίν, οὔτε τί ἐστίν· οὔτε ἐστι τις αὐτοῦ παντελῶς θέσις“, *Делца*, PG 91.96BC.

¹¹⁸ Уп. „Οὐδέν δέ τῶν γενητῶν ἑαυτοῦ τέλος ἐστίν, ἐπειδή οὔτε αὐταίτιον, ἐλεῖ καί ἀγένητον καί ἄναρχον καί ἀκίνητον, ὡς πρός μηδέν πῶς ἔχον κινήθηται“, *Недоумице* 7, PG 91.1072BC; AmbNC I 82.

обзиром да су му узрок, тј. начело, и циљ постојања *спољашњи* у односу на садашњи начин постојања, створено је у стању непрестаног стремљења или жудње.

Имајући на уму ову *растегнутост* између почетка и краја, тј. између начела и циља постојања, којом је одређен садашњи начин постојања створеног, да се закључити како је кретање могуће искључиво с обзиром на дијастатички карактер творевине, али и да се сваки покрет, са друге стране, мора верификовати постојањем конкретне дијастеме¹¹⁹. О овоме експлицитно говори следећи одељак:

Почетак свакога природног покрета је постанак онога што се креће, а начело постанка онога што се креће је Бог, као генесијург. Циљ природног покрета посталих је мировање, које свакако твори безграничност након проласка кроз оно ограничено, у којој, пошто нема дијастеме, покрет онога што се по природи креће се умирује пошто нема ни куда, ни како, ни према чему да буде покренут, будући да за узрок има Бога који је циљ и који одређује и саму неограниченост која ограничава покрет¹²⁰.

Како видимо из овог одељка, замисао кретања је оно помоћу чега Св. Максим објашњава разлику између Творца и творевине, али је, у коначном, и оно помоћу чега објашњава и начин *превазилажења* те разлике, односно сједињења ове две у онтолошком смислу различите стварности. С обзиром на ово, концептом кретања на веома кохерентан начин обједињени су различити аспекти мисли Св. Максима. На трагу овог увида, указујем на још један пример који, поред тога што понавља мотив божанствене безграничности којом се окончава сваки покрет, сведочи о поменутој кохерентности. Треба приметити како је основна тема текста о којем је реч христолошко-антрополошки проблем гномичке воље, на основу чега се да закључити да и ово питање Св. Максим посматра пре свега на нивоу

¹¹⁹ Уп. поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље.

¹²⁰ Αρχή δέ πάσης κινήσεως φυσικῆς ἐστὶν ἡ τῶν κινουμένων γενέσις, ἀρχὴ δέ τῆς τῶν κινουμένων γενέσεως ὁ Θεός, ὡς γενεσιουργός. Τῆς δέ τῶν γεγενημένων φυσικῆς κινήσεως τέλος ἡ στάσις ἐστίν, ἢν ποιεῖ πάντως μετὰ τὴν διάβασιν τῶν πεπερασμένων ἢ ἀπειρία, ἐν ἧ διαί τὸ μὴ εἶναι διάστημα πᾶσα παύεται κίνησις τῶν φυσικῶς κινουμένων, οὐκ ἔχουσα λοιπὸν ὅποι τε καὶ πῶς καὶ πρὸς τί κινήθηναί, ὡς τὸν ὀρίζοντα καὶ αὐτὴν τὴν πάσης ὀριστικὴν κινήσεως ἀπειρίαν Θεὸν τέλος ὡς αἴτιον ἔχουσα, *Недоумице* 15, PG 91.1217C; AmbNC I 368. У вези са овим текстом, указујем на Шервудов увид како овде треба узети у обзир диференцијацију између концепата границе (*πέρας*), што се односи на оно што је *око Бога*, и циља (*τέλος*) који је Бог сам (P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 95/н.49). Такође и: „...и биће у Богу који је један по природи, немајући краја [пошто је] у ономе у коме нема *дијастазе*“ [...ἐν τῷ Θεῷ ἔσται τῷ κατὰ φύσιν ἐνί, μὴ δεχομένη πέρας ἐν ᾧ παντελῶς οὐκ ἔστι διάστασις], *Таласију* 65, PG 90.757C; CCSG 22, 283.519–520.

проблема бића, при чему мотив кретања заузима централно место, а воља се поистовећује са покретом. Тако,

Божанство, које је једно и јединствено и бестрасно, са којим се од вечности ништа по суштини другачије не може сагледати или изнаћи, не може достићи ништа што је из њега¹²¹; онај пак који се њега гномички држи и сам је један и јединствен и бестрасан, пошто је један, јединствен и непроменљив постао незадрживим стремљењем ка Једном. Јер ако само за једним и јединственим жуди, а оно је уистину непроменљиво, будући да је по суштини због природне безграничности непокретно пошто нема куда да буде покренута непокретна безграничност, онда је, будући и сам љубитељ Једнога, на тај начин постао један и јединствен и непроменљив, пошто је у сваком смислу везивањем за Једно гноми учинио непокретним. А онај који је, незнајући за боље, ерос душе по гномичком усвојењу свезао за вештаствене ствари које су променљиве и колебљиве по природи, те које нигде и ни на који начин не могу наћи мира [стати], и сам је нужно променљив, острашћен и колебљив и има настројење душе које се креће и трпи у складу са оним што се по природи креће и трпи¹²².

Дијастатичност створеног, која подразумева кретање, не треба мислити као спољашњу стварност у односу на бића, као реалност која се своди на оно што је *око* бића; наима, како смо видели у претходном одељку, она постоји и у бићима. С обзиром на сопствену дијастатичност, ниједно од створених бића није самосавршено, а то значи *самопостојеће*, што у коначном значи да ниједно не постоји по себи, тј. *по природи*, већ по учешћу¹²³.

¹²¹ Примећујем да овде, али и на много других места наведених у овом раду, Св. Максим директно понавља фразу Св. Григорија Ниског о стварању *из Бога*, о чему в. ниже, стр. 161/н.411.

¹²² Ὁ γάρ τοῦ Θεοῦ, ἑνός ὄντος καί μόνου, καί ἀπαθοῦς, καί μηδέν τό παράπαν ἐξ αἰδίου κατ' οὐσίαν διάφορον συνθεωρούμενον ἢ συνεπιθεωρούμενον ἔχοντος· οὐ γάρ ἐφικνεῖται αὐτοῦ τι τῶν ἐξ αὐτοῦ· κατά τήν ἔφεσιν γνωμικῶς ἀντεχόμενος, εἷς καί αὐτός ἐστι καί μόνος καί ἀπαθής, τῇ πρός τό ἐν ἀσχετῶ νεύσει γενόμενος, εἷς τε καί μόνος, καί ἄτρεπτος. Εἰ γάρ ἕν ἐστι καί μόνον αὐτῷ ποθούμενον, τοῦτο δέ κυρίως ἄτρεπτόν ἐστιν, ὡς κατ' οὐσίαν διά τήν φυσικήν ἀλειρίαν ἀκίνητον· οὐ γάρ ἔχει ποῦ κινηθῆναι τό ἀκίνητον ἀλειρον· ἄρα καί αὐτός οἷα τοῦ ἐνός ὑπάρχων ἐραστής, κατά τό εἶκος, εἷς γέγονε καί μόνος καί ἄτρεπτος· ὡς ποιήσας παντάλασιν ἀπό τοῦ ἐνός τήν γνώμην ἀκίνητον. Ὁ δέ τοῖς ὑλικοῖς, τρεπτοῖς οὐσι κατά φύσιν καί ἀλλοιωτοῖς, καί οὐδαμοῦ παντελῶς στήναι δυναμένοις, ἀγνοίᾳ τοῦ κρείττονος κατά γνώμην οἰκείαν ἐνδήσας τῆς ψυχῆς τόν ἔρωτα, τρεπτός ἐστιν ἐξ ἀνάγκης καί ἐμπαθής καί εὐαλλοιώτος· τοῖς φύσει κινουμένοις καί πάσχουσι τήν συνελκινουμένην ἔχων πάσχουσαν τῆς ψυχῆς τήν διάθεσιν, *Πосланице* 1, PG 91.364B–365A.

¹²³ „Све оно што је колебљиво и променљиво, чему недостаје обличје, не може бити самосавршено. А оно што није самосавршено, свакако потребује друго, наима, оно што ће га учинити савршеним, па је савршено само на тај начин, али није самосавршено, будући да савршенство има учешћем, али не по природи. А оно чему је за усавршење неопходно нешто друго у још је већој потреби за другим када је у питању само постојање“ [Πᾶν δέ τρεπόμενον, ἢ

На нивоу створеног узетог у његовој свеукупности, што Св. Максим одређује као *ипостас свега посталог*, ово се очитује кроз пет великих подела или раздвајања, *дијареца*. У овом контексту су дијастема/дијастаза и дијареца синоними¹²⁴. У том смислу, а у складу са раније реченим, ове поделе се могу разумети као својеврсни оквир покрета творевине. Прва подела је између створеног и нествореног, друга између умног и чулног; трећа и четврта се односе на чулно које се дели на небо и земљу, а потом земља на рај и васељену и, коначно, пета, на човека, који се, након свега,

као некаква радионица крајњег сабрања свега која собом по природи посредује између крајности по свим основама поделе, по постанку других бића доброподобно придодата, разликује на мушко и женско¹²⁵.

ἀλλοιούμενον, ἢ ἐλλιπές εἶδος, αὐτοτελές εἶναι οὐ δύναται. Τό δέ μή ὄν αὐτοτελές, ἐτέρου πάντως προσδεηθήσεται, τοῦ παρέχοντος αὐτῷ τήν τελειότητα, καί ἔστι τέλειον μὲν τό τοιοῦτον, ἀλλ' οὐκ αὐτοτελές, διά τό μή φύσει, μεθέξει δέ τό τέλειον ἔχειν. Τό δέ ἐτέρου προσδεόμενον πρός τελείωσιν καί πρός αὐτό τό εἶναι πολλῶ μᾶλλον προσδεηθήσεται], *Недоумице* 10, PG 91.1181C; AmbNC I 296. У коментарима на Ареопагитски корпус налазимо веома занимљиву дефиницију учешћа у којој је учешће дефинисано као однос узрока и узрокованог. Наиме, „оно што припада узрокованима још изобилније и суштински припада узроцима. У том смислу није добро ако кажемо да божанство живи и просвећује се; оно је наимае узрок нашега живота и просвећења; тако оно што нама припада по благодати божанству припада по суштини; ово се, наимае, односи на оно *по учешћу* [ἽΟτι περισσῶς καί οὐσιωδῶς προσένεστι τά τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις. Ὡστε οὐ καλῶς λέγομεν ζῆν καί φωτίζεσθαι τό θεῖον· τοῦτο γάρ τοῦ ζῆν ἡμᾶς καί φωτίζεσθαι αἴτιον· οὐσιωδῶς οὖν προσένεστι τῷ θεῖῳ, ἄπερ ἡμῖν κατά χάριν· τοῦτο γάρ σημαίνει τό 'κατά μέθεξιν']. На „*О божанским именима*“ 2.7, PG 4.225C. Постојање *по учешћу* или *по благодати* има тако карактер усхода ка узроку који је пуноћа постојања, јер постоји суштински, преизобилно. Т. Толефсен даје веома прегледно разматрање Максимовог концепта учествовања које почива на два кључна увида. Најпре, Максимов концепт учешћа треба разумети с обзиром на *халкидонско* објашњење односа нествореног и створеног, тј. божанства и човештва, у Христу; такође, кључно значење има и концепт нестворених божанских дејстава, при чему Толефсен скреће пажњу да се каснија разрада овог концепта са којом се сусрећемо код Св. Григорија Паламе заснива управо на Максимовим увидима. Са оба увида се у основи слажем, што ће бити јасно из разматрања које следи, уп. Torstein Theodore Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2008, 190–224; о философском залеђу концепта узрочности са овим у вези, 194; о Паламиној интерпретацији, 213–214.

¹²⁴ Превазилажење разлика о којима је реч, Св. Максим директно означава као превазилажење дијастеме. Наиме, човеков циљ, остварен у Христу, одређен је тако да он „...εἰς ἕν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τά πολλῶ κατά τήν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι“, *Недоумице* 41, PG 91.1305C; AmbNC II 104.

¹²⁵ Уп. „...ἄγιοι φασιν πέντε διαρέσεις διεληφθαι τήν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν· ὄν πρώτην μὲν φασιν εἶναι τήν διαροῦσαν τῆς ἀκτίστου φύσεως τήν κτιστήν καθόλου φύσιν, καί διά γενέσεως τό εἶναι λαβοῦσαν... Δευτέραν δέ, καθ' ἣν ἡ διά κτίσεως τό εἶναι λαβοῦσα σύμπασα φύσις ὑπό Θεοῦ διαρεῖται εἰς νοητά καί αἰσθητά. Τρίτην, καθ' ἣν ἡ αἰσθητή φύσις διαρεῖται εἰς οὐρανόν καί γῆν. Τετάρτην δέ, καθ' ἣν ἡ γῆ διαρεῖται εἰς παράδεισον καί οἰκουμένην, καί Πέμπτην, καθ' ἣν ὁ ἐπί πᾶσιν, ὡσπερ τι τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον, καί πᾶσι τοῖς κατά πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρεπῶς κατά γένεσιν τοῖς οὖσιν ἐπεισαχθεῖς ἄνθρωπος διαρεῖται εἰς ἄρσεν καί θῆλυ“, *Недоумице* 41, PG 91.1304D–1305B; AmbNC II 102–104. Такође, важно је уочити да Св. Максим и о подели на полове експлицитно говори с обзиром на замисао покрета. Наиме, подељеност на

Дакле, и човек је подељен у оквиру сопственог бића *дијастемом* која постоји између мушког и женског; но, будући да посредује међу крајностима, он је у исти мах радионица сједињења свега, пошто му је свака од крајности својствена с обзиром на различите аспекте његовог бића¹²⁶. У том смислу, човек представља и *место* окончања покрета свега створеног и превазилажења дијастема којима је означена ипостас свега створеног. Наиме, почевши од дијастеме у сопственом бићу, човек, усходећи, треба *све што се по природи дели дијастемом* да узведе у јединство које је у Богу у којем нема поделе¹²⁷.

Овде је важно, на трагу расправе о односу дијастатичности творевине и пада из претходног поглавља¹²⁸, обратити нарочиту пажњу на неколико ствари. Најпре, Св. Максим у потпуности поистовећује поделу и дијастему. Такође, њено превазилажење у човеку означено је појмовима који конотирају покрет¹²⁹. Коначно, полазећи од онога што Св. Максим каже о подели на полове, може се без задршке закључити како ниједна од подела, па, следствено томе, ни њима одређени покрети, нису у вези са првобитном божанском намером,

полове *стање* је покрета, јер „није истоветно са крајностима оно што се креће ка свагдакрећућем миновању крајности. Како бисмо полазећи од једнога дали трудољубивима објашњење осталих ствари, [рећи ћемо да је] крајност: *И рече Бог: Да начинимо човека по образу нашем и по подобију*; средишње је: *И створи Бог човека, мушко и женско створи га*, а крајност је поново: *Јер у Христу Исусу нема ни мушког, ни женског* [Ἄνισα γάρ τά μετά τοῖς ἄκροις κινούμενα πρὸς τὴν τῶν ἄκρων ἀεικίνητον στάσιν. Οἶον ἴν' ἐξ ἑνός καί τῶν λοιπῶν ποιήσωμαι τοῖς φιλοπόνοις τὴν ἔμφασιν, ἄκρον μὲν ἔστι τό· Καί εἶπεν ὁ Θεός, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ' ὁμοίωσιν· μέσον δέ τό· Καί ἐποίησεν ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον, ἄρσεν καί θήλυ ἐποίησεν αὐτούς· καί ἄκρον ἄλλιν· Ἐν γάρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὐκ ἔστιν οὔτε ἄρσεν οὔτε θήλυ], *Недоумице* 67, PG 91.1401AB; AmbNC II 296.

¹²⁶ Уп. „...πᾶσαν ἔχων δηλαδή φυσικῶς ταῖς τῶν ἄκρων πάντων μεσότησι διά τῆς πρὸς τά ἄκρα πάντα τῶν ἰδίων μερῶν σχετικῆς ιδιότητος τὴν πρὸς ἔνωσιν δύναμιν...“, *Недоумице* 41, PG 91.1305B; AmbNC II 104.

¹²⁷ Тога ради се човек последњи уводи међу бића, и то као некаква општа природна свеза која по сопственим деловима посредује међу крајностима и у себи у једно приводи оно што се међу собом по природи раздваја многим дијастемама, тако да на основу јединства којим се све сабира ка Богу као узроку, почевши најпре од сопствене поделе, потом даље проходећи између свега осталог по реду и поретку, у Богу у којем нема поделе прими свршетак узвишеног усхођења које кроза све по јединству бива [Τούτου δὴ χάριν ἔσχατος ἐλεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἰονεὶ σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου διά τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεῦων ἄκροις, καί εἰς ἕν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τά πολλὰ κατά τὴν φύσιν ἀλλήλων διεσθηκότα τῷ διαστήματι, ἴνα τῆς πρὸς Θεόν, ὡς αἴτιον, τά πάντα συναγούσης ἐνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαιρέσεως καθεξῆς διά τῶν μέσων εἰρμῶ καί τάξει προβαίνων εἰς τόν Θεόν λάβῃ τό πέρας τῆς διά πάντων κατά τὴν ἔνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις], *Недоумице* 41, PG 91.1305B; AmbNC II 104.

¹²⁸ Види изнад, поглавље 2.1.1.1. Дијастатичност творевине код Св. Григорија Ниског, стр. 23 и даље.

¹²⁹ В. изнад, стр. 44/н.108.

већ да их треба разумети с обзиром на диференцијацију првог и другог стварања¹³⁰, што је, наглашавам, једини начин да се по овом питању избегне очигледна контрадикција, баш као и у случају разматрања природе и карактера дијастатичности творевине.

Уколико ово ставимо у контекст одређен тријадом *γένεσις-κίνησις-στάσις*, можемо закључити да *γένεσις* и *στάσις* створеног имају апсолутно значење, док *κίνησις* означава начин који је Творац определио као пут превазилажења расцепа и распона између начела и циља бића створеног до којег је дошло с обзиром на пад *заједно са постанком*. Кретање у том смислу не опредељује биће створеног у апсолутном смислу, нити је оно, као садашњи начин постојања створеног, одређено првобитном божанском намером; следствено томе, оно не може бити ни оно чиме је одређено створено у његовом коначном, из садашње перспективе, есхатолошком стању, на шта тријада *γένεσις-κίνησις-στάσις* веома директно указује. Но, без обзира на ово, кретање се може и мора разумети као последица *интервенције* Творца до које је дошло с обзиром на пад *заједно са постанком*¹³¹, што у коначном резултира тиме да оно не може бити ван перспективе начела и бића створеног. Отуда је оно у коначном вид спасавајућег дејства Творца, те се ни на који начин не може напросто ограничити или одредити искључиво категоријама палости.

2.2.1. Кретање као трпљење

С обзиром на речено о карактеру кретања, важно је обратити пажњу на још један Максимов концепт који нам омогућава да између онога што је у складу са првобитном божанском намером и божанске интервенције с обзиром на пад *заједно са постанком* успоставимо континуитет. У питању је замисао трпљења (*πάθος*).

¹³⁰ ...τὴν μηδαμῶς ἠρτημένην δηλαδή κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον τῆς περὶ τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου θείας προθέσεως κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν ιδιότητα τῆ περὶ τὴν θείαν ἀρετὴν ἀπαθεστάτη σχέσει πάντη τῆς φύσεως ἐκτιναζόμενος, ὥστε δειχθῆναι τε καὶ γενέσθαι κατὰ τὴν θείαν πρόθεσιν ἄνθρωπον μόνον, τῆ κατὰ τὸ ἄρσεν καὶ τὸ θῆλυ προσηγορία μὴ διαιρούμενον, καθ' ὃν καὶ προηγουμένως γεγένηται λόγον τοῖς νῦν περὶ αὐτόν οὔσι τμήμασι μὴ μεριζόμενον, διὰ τὴν τελείαν πρὸς τὸν ἴδιον, ὡς ἔφην, λόγον, καθ' ὃν ἐστίν, ἔνωσιν, *Недоумице* 41, PG 91.1305C; AmbNC II 104–106. Уп. поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

¹³¹ Види поменуто поглавље.

Поменути континуитет се заправо односи на суштинску међуусловљеност есхатологије и космологије која у битноме карактерише Максимов систем. Ово за последицу има да је карактер садашњег стања створеног непојмљив мимо перспективе његовог односа са есхатолошким. У том смислу се космологија може разумети као својеврсни *одраз* есхатологије, али само уколико допустимо да *иконичност* о којој је овде реч има радикално динамичко значење¹³². Ово се да закључити и с обзиром на концепт трпљења; овај концепт, пре свега, посебно место заузима у Максимовом теоријском осмишљавању стварности обожења којом је означено есхатолошко стање творевине¹³³.

¹³² *Одроз* се тако има разумети у смислу учествовања створеног у есхатолошкој стварности које има узлазни (анагошки), тј. *динамички*, карактер, чиме је заправо означен сам начин на који створено постоји. У том смислу, такође, занимљиво је и појашњење које налазимо у коментарима на Ареопагитски корпус, а које, тумачећи концепт трпљења, директно поистовећује, позивајући се притом на замисао *иконичности*, епистемолошки и онтолошки аспект богопознања. Наиме, „ὁ γὰρ παθὼν πείρα λαμβάνει τὸ διδασκόμενον, οἷον ὁ τυπτόμενος, μᾶλλον τοῦ μόνον ἀκούσαντος...” [курзив В. М.], *На „О божанским именима“* 2.9, PG 4.228B. Ово је позиција која се очитује на много места код Св. Максима, нарочито у вези са његовим концептом љубави (о чему види ниже, стр. 237/н.606); но, он често одлази и корак даље у својим разматрањима. Тако, примера ради, позивајући се на Павлово излагање есхатолошког стања, Св. Максим даје тумачење испуњења *Тајне Христове* које је управо осмишљено у категоријама учешћа, а које апсолутну предност даје *искуству* над знањем, одређујући притом искуство, донекле изненађујуће, помоћу концепта чула. Треба приметити, овде није реч о томе да се знање и искуство могу супротставити, већ да искуство превазилази знање, укидајући га испуњењем, али у *континуитету* са њим. Наиме, „веле мудраци да је немогуће да искуству Бога сапостоји и концепт Бога, нити да осету њега сапостоји мисао о њему. Концепт Бога је, велим, аналошко знање на основу бића које је плод мистичког созерцања, а осет је искуство учешћа у натприродним добрима, док је мисао просто и уједињујуће знање о њему на основу бића [интуиција]. А ово се уочава и када су друге ствари у питању, будући да искуство ствари зауставља тежњу да се она разуме, док осет чини излишним мисао о њој. Искуством називам само делатно познање које настаје након свакога разума, а осет само учешће у познатоме које се очитује након сваке мисли. Биће да управо ово на мистички начин научава велики Апостол када каже да *не пророиства нестати и знање престати* [1 Кор 13.8] говорећи, јасно је, о знању које је у разуму и мисли“ [Ἀμήχανον γὰρ εἶναί φασιν οἱ σοφοὶ συνυπάρχειν τῇ πείρα τοῦ Θεοῦ τὸν περὶ Θεοῦ λόγον, ἢ τῇ αἰσθήσει τοῦ Θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ νόησιν. Λόγον δὲ περὶ Θεοῦ φημι τὴν ἐκ τῶν ὄντων ἀναλογίαν τῆς περὶ αὐτοῦ γνωστικῆς θεωρίας, αἰσθησιν δὲ τὴν ἐν τῇ μεθέξει πείραν τῶν ὑπὲρ φύσιν ἀγαθῶν, νόησιν δὲ τὴν ἐκ τῶν ὄντων περὶ αὐτοῦ ἀπλῆν καὶ ἐνιαίαν γνῶσιν. Τάχα δὲ καὶ ἐπ’ ἄλλου παντὸς τοῦτο γνωρίζεται, εἴπερ ἢ τοῦδε τοῦ πράγματος πείρα τὸν περὶ αὐτοῦ καταπαύει λόγον καὶ ἢ τοῦδε τοῦ πράγματος αἰσθησιν τὴν περὶ αὐτοῦ σχολάζουσαν ἐργάζεται νόησιν. Πείραν δὲ λέγω αὐτὴν τὴν κατ’ ἐνέργειαν γνῶσιν τὴν μετὰ πάντα λόγον ἐπιγινομένην, αἰσθησιν δὲ αὐτὴν τοῦ γνωσθέντος τὴν μέθεξιν τὴν μετὰ πᾶσαν νόησιν ἐκφαινομένην. Καὶ τοῦτο τυχὸν μυστικῶς διδάσκων ὁ μέγας ἀπόστολός φησιν· εἴτε προφητεῖαι, παύσσονται, εἴτε γνώσεις, καταργηθήσονται, περὶ τῆς ἐν λόγῳ κεκμένης καὶ νοήμασι γνώσεως δηλονότι φάσκων], *Таласију* 60, PG 90.624AB; CCSG 22, 77.77–79.93. Оваква интерпретација концепта иконичности у потпуности је у складу са увидима које износи А. Таковац у вези са обрађавањем става Св. Максима из *Посланице Марину*, наиме, да је *суштина оно што је по икони, тј. логос* (PG 91.37B). Будући да је концепт иконе есхатолошки, онтологија заснована на оваквом концепту је радикално динамичка, уп. Aleksandar Djakovac, „The Iconic Ontology of St. Maximus the Confessor“, у: *Ars Liturgica: From the Image of Glory to the Images of the Idols of Modernity: Proceedings of the 16th ISSA 2017, May, 8–9*, ed. Dumitru A. Vanca, Mark J. Cherry, Alin Albu, Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2017, 57–67.

¹³³ „...тако да се држи за другог бога, трпећи по настројењу кроз благодат оно што Бог не трпи, већ што јесте по суштини, и у односу на исто избором поставши безгрешан, јасно је, по настројењу

Но, имајући ово у виду, вратимо се концепту кретања. Есхатолошки крај или циљ *природног* покрета творевине означен је као *натприродно*¹³⁴ стање обожења. Како циљ (обожење), тако и оно усмерено ка њему (покрет), последица су дејства Творца који је, управо, једини циљ¹³⁵. У том смислу се и једно и друго, из перспективе твари, могу означити као трпљење. Као што створено *трпи* обожење које је учешће у нествореним божанским дејствима, тако се исто може рећи да оно *трпи* сопствени покрет, а то значи само своје постојање у стремљењу ка циљу одређеном као обожење; наиме, и једно и друго створеноме долази *споља*¹³⁶, из бића Творца који је узрок и циљ његовог постојања. Како сам Св. Максим каже:

Једино је Бог циљ, савршенство и бестрашће јер је једино он непокретан, пуноћа и бестрасан, а створења су покренута ка беспочетном циљу и починак дејства им настаје неизмерношћу [тога] циља, тако да ће трпети, не пак бити или постати по суштини, неодредивост [као сопствено биће]. Наиме, јасно је да све постало и створено није апсолутно. Стога треба са разумевањем

врлине и знања, пошто није у могућности да порекне оно што је искуствено врлином и знањем разлучено“ [...ὡς ἄλλον εἶναι θεὸν νομισθῆναι, παθὸν τα κατὰ τὴν ἔξιν διὰ τῆς χάριτος ὅπερ οὐ πάσχων ἀλλ’ ὑπάρχων κατ’ οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός, τούτων σαφῶς ἀναμάρτητος κατὰ τὴν ἔξιν τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως ἢ προαίρεσις γέγονεν, μὴ δυναμένων ἀρνήσασθαι τὸ διὰ τῆς πείρας αὐτοῖς κατ’ ἐνέργειαν διεγνωσμένον], *Таласију* 6, PG 90.280D–281A; CCSG 7, 69.33–71.38. Такође, говорећи о Павловом усходу (2. Кор 2.2–4), Св. Максим каже „ἡ ἀνάληψις γὰρ πάθος ἐστὶ τοῦ ἀναλαμβανομένου, ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀναλαμβάνοντος“, *Недоумице* 20, PG 91.1237D; AmbNC I 412. Ово је у најдиректнијем смислу опис обожења, будући да је Апостол „узношењем постао и назван богом, уместо да буде назван ма којим природним или односним именом“ [...Θεός ἀντὶ παντός ἄλλου προσόντος ὀνόματος φυσικοῦ τε καὶ σχετικοῦ τῆ ἀναλήψει καὶ γενόμενος καὶ καλούμενος...], *Исто*, 1240A; 412. Мотив трпљења обожења важно место заузима у *Десетој недоумици*, о чему ће нарочито бити речи у посебном поглављу – 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље. Уп. и Р. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 115; 133.

¹³⁴ Натприродно, у смислу да „превазилази природу бића, као оно што не постоји ни због чега другог, а што је уистину његова дефиниција, без обзира на то што је даје странац...“ [Ἐκβαίνει γὰρ τῶν ὄντων τὴν φύσιν, ὡς οὐδενός ἐνεκεν ὄν, εἴπερ ἀληθής ὁ περὶ αὐτοῦ ὀρισμός, κἂν ἀλλότριος ἢ ὁ λέγων], *Недоумице* 7, PG 91.1072C; AmbNC I 82 (о могућем пореклу ове фразе, в. Р. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 100).

¹³⁵ „Почетак бића и средина и крај је Бог, као онај који дејствује, али не трпи [ништа од тога], баш као и све друго чиме га називамо. Почетак је као саздаатељ, средина као промислитељ, а крај као граница. Јер из њега је, вели, и кроз њега, и у њему све [уп. 1 Кор 8.6] [Ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶν ὁ Θεός, ὡς ἐνεργῶν, ἀλλ’ οὐ πάσχων ὅπερ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς παρ’ ἡμῶν ὀνομάζεται. Ἀρχὴ γὰρ ἐστὶν ὡς δημιουργός· καὶ μεσότης, ὡς προνοητής· καὶ τέλος, ὡς περιγραφή. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ, φησί, καὶ δι’ αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα], *О богословљу и домостроју* 1.10, PG 90.1085D–1088A. Дакле, важно је напоменути да Божје дејство које творевина трпи нема повратни карактер, у смислу да Бог постаје било шта од онога што твори, већ је управо супротно: творевина се његовим деловањем њему уподобљава. Ово је нарочито важно узети у обзир при разматрању проблема односа Творца и творевине с обзиром на темпоралност.

¹³⁶ Пасивни покрет као оно што ἐξ ἐτέρου πρὸς ἕτερον γινομένην; в. стр. 47/н.115.

слушати оно што се о трпљењу каже: наиме, трпљење [страст] овде не означава оно што бива по сили промене или пропадљивости, већ оно што по природи сапостоји бићима. Све што је постало *трпи* [курзив В. М.] некакав покрет, будући да није самокретање и самосила... јер из њега је, као начела, наш покрет како по себи, тако и начин кретања ка њему као циљу¹³⁷.

Указаћу на оно што видим као логичне консеквенце ових Максимових увида. Најпре, може се рећи да између стварања (покретања), кретања ка циљу и његовог достизања, тј. обожења (мировања) постоји континуитет. И стварање и обожење за твар су трпљење, тј. и једно и друго је плод нествореног дејства Божјег, штавише, само нестворено дејство Божје. Не само *натприродно* будуће стање, већ и садашње *природно* стање покрета ка будућем, стварност је учешћа у том дејству. У том смислу се може рећи да је у својој основи само постојање створеног *нестворено*¹³⁸. Разлика која се може успоставити између природног и натприродног није разлика по суштини, већ степену, или пак *начину присуства*¹³⁹. Натприродно представља пуноћу природног, пуно присуство Творца,

¹³⁷ „Μόνου γάρ Θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκινήτου καὶ πλήρους καὶ ἀπαθοῦς, τῶν γενητῶν δὲ τὸ πρὸς τέλος ἀναρχον κινήθηναι καὶ ἀπόσφ τέλει παῦσαι τὴν ἐνέργειαν, καὶ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ εἶναι ἢ γενέσθαι κατ' οὐσίαν τὸ ἅλοιοι· πᾶν γάρ γενητόν καὶ κτιστόν οὐκ ἄσχετον δηλονότι. Εὐγνωμόνως δὲ τοῦ πάθους ἀκουστέον· οὐ γάρ τὸ κατὰ τροπὴν ἢ φθορὰν δυνάμειος ἐνταῦθα δηλοῦται πάθος, ἀλλὰ τὸ φύσει συνυπάρχον τοῖς οὐσι. Πάντα γάρ ὅσα γέγονε πάσχει τί κινεῖσθαι, ὡς μὴ ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις... ἐξ αὐτοῦ γάρ καὶ τὸ ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτόν ὡς τέλος ἐστίν“, *Недоумице* 7, 91.1073BC; AmbNC 84–86. Овај *пасивни покрет* (εἰ δὲ κινεῖται... καὶ πάσχει, *исто*, 1073C; 86) Св. Максим даље одређује као слободу, и то, поново, директно с обзиром на замисао иконичности. Наиме, „οὐ γάρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γένεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παγίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἡγουν ἐκχώρησιν γνωμικὴν, ἵν' ὄθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθησόμεν, ὡς τῆς εἰκόνοσ ἐνεληθούσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον, καὶ σφραγίδος δίκην ἐκτυπώματι καλῶς ἡρμοσμένης τῷ ἀρχετύπῳ“, *Исто*, 1076BC; AmbNC 90. В. Цветковић даје тумачење одељка из *Недоумице* 7 које се ослања на интерпретацију концепата *πάθος/ἀπαθές/πάσχειν* у смислу страсти или жеље (уп. Vladimir Cvetković, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum* 7“, *Studia Patristica* 48 [2010], 95–97); не мислим да је ово погрешно, али држим да се у овом тексту очитује фундаменталније значење које се боље преноси буквалније, упућивањем на семантички моменат *трпљења*, као и да се желатељни аспект оваквог *начина постојања* изводи из фундаменталне онтолошке чињенице да је биће које *жели* узроковано и постоји дејством другог бића (могло би се рећи и да Творац уистину *жели* творевину, али свакако не *трпи* ништа због тога, већ је његова жеља чисто дејство, у том смислу *бестрасно*, које значи постојање његове творевине).

¹³⁸ Сматрам да је ово тврђење у потпуности у складу са идејама које налазимо у Прологу Еванђеља по Јовану. Наиме, „у почетку беше Логос... у њему беше живот, и живот беше светлост људима“, Јн 1–4. С обзиром да је имперфектом сасвим сигурно, о чему је већ било речи, у овом тексту означена атемпорална, тј. нестворена, божанска стварност, јасно да као што она *беше*, тако и људски живот, тј. постојање, који је у њој, такође *беше*.

¹³⁹ Указујем на добар схематски приказ Максимовог *партиципацивног* терминолошког апарата који даје Толефсен, Т. Т. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, 193.

који је *живот твари*¹⁴⁰, у самој твари (у том смислу *παρουσία*). По аналогiji, на исти начин је могуће разумети однос између стварности живота као покрета и будућег истинског живота као починка. Тако, однос кретања и мировања треба разумети као однос *релативне* међусобне искључивости и иманентне *укључивости*, са чим у вези је директно и проблем концепата свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања, о чему ће бити речи даље у тексту¹⁴¹.

Држим да је исти приступ стварности уочљив и у још једној добро познатој онтолошкој тријади Св. Максима. Имам у виду тријаду биће, добробиће, вечнобиће.

Они који познају божанске ствари веле како постоје три општа начина [бића]: целокупни логос [разлог] постанка разумних суштина сагледава се на начин бића, добробића и вечнобића. Први је логос по суштини [тј. самој чињеници постојања] дарован бићима, други је онај добробића који им се придодаје као самопокрећућима по произвољењу, а трећим су почаствована по благодати. Првим је обухваћена потенцијалност, другим актуалност, трећим одсуство дејства. Наиме, логос бића само природно има силу за дејство које се никако не може остварити у потпуности без произвољења. Даље, начин добробића само на гномички начин има дејство природне силе, а силу [потенцијалност] у целости без природе уопште и нема. Начин вечнобића, који ограничава све заједно пре њега, како потенцијалност једнога, тако и актуалност другога, нити уопште природно припада бићима по постојању као њихова потенција, нити им нужно следи на основу хтења њиховог произвољења. Јер како би било могуће да свагда постојеће, које нема ни почетка, ни краја, припада ономе што има по природи почетак и по покрету крај? У питању је граница, наиме, која чини природу мирујућом по потенцијалности, а произвољење по дејству, не измењујући ни на који начин по логосу бића нити једно од ова два, и ограничујући свима све векове и времена. Ово је, чини ми се, тајанствено благословена Субота и дан великога починка божанствених дела, који се показује да нема, по космогонијском Писму, нити почетак, нити крај, нити постанак, јављање онога изнад границе и мерења које бива након кретања онога ограниченог мером, те бесконачна истост онога што се не може

¹⁴⁰ Уп. Јн 14.6.

¹⁴¹ Види поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 164 и даље.

садржати нити описати која бива након [испуњења] количине садржаних и ограничених¹⁴².

Упркос томе што између бића, добробића и вечнобића постоји разлика, између ова три вида постојања постоји пуни континуитет. Наравно, било би погрешно такав континуитет описати као аутоматски, као независан од чиниоца воље творца и дародавца. Но, полазећи од истих претпоставки, могуће је исто тако рећи да се и стварање, као и одржавање творевине, не може разумети по себи, независно од воље творца и одржаваоца¹⁴³. Насупрот томе, рећи ћу да се

¹⁴² Τρεῖς γάρ φασι τρόπους οἱ τῶν θείων ἐπιστήμονες. Ὁ σύμπαξ τῆς ὅλης τῶν λογικῶν οὐσιῶν γενέσεως ἔχων θεωρεῖται λόγος τόν τοῦ εἶναι, τόν τοῦ εἶναι, καί τόν τοῦ ἀεὶ εἶναι, καί τόν μὲν τοῦ εἶναι πρῶτον κατ' οὐσίαν δεδωρῆσθαι τοῖς οὐσί, τόν δέ τοῦ εἶναι δεύτερον δέδοσθαι κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς ὡς αὐτοκινήτοις, τόν δέ τοῦ ἀεὶ εἶναι τρίτον αὐτοῖς κατὰ χάριν πεφλοτιμῆσθαι. Καί τόν μὲν πρῶτον δυνάμεως, τόν δέ δεύτερον ἐνεργείας, τόν δέ τρίτον ἀργίας εἶναι περιεκτικόν. Οἷον ὁ μὲν τοῦ εἶναι λόγος μόνην φυσικῶς ἔχων τὴν πρὸς ἐνέργειαν δύναμιν, αὐτὴν πληρεστάτην δίχα τῆς προαιρέσεως τὴν ἐνέργειαν ἔχειν οὐ δύναται παντελῶς· ὁ δέ τοῦ εἶναι αὐτὴν μόνην γνωμικῶς ἔχων τῆς φυσικῆς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν, αὐτὴν ὀλόκληρον τὴν δύναμιν τὸ σύνολον χωρὶς οὐκ ἔχει τῆς φύσεως· ὁ δέ τοῦ ἀεὶ εἶναι τῶν πρὸ αὐτοῦ καθόλου περιγράφων, τοῦ μὲν τὴν δύναμιν, τοῦ δέ τὴν ἐνέργειαν, οὔτε φυσικῶς κατὰ δύναμιν τοῖς οὐσιν ἐνυπάρχει παντελῶς, οὔτε μὴν ἐξ ἀνάγκης τὸ παράπαν θελήσει προαιρέσεως ἔπεται· πῶς γάρ τοῖς ἀρχὴν κατὰ φύσιν καὶ τέλος κατὰ κίνησιν ἔχουσιν οἷόν τε ἐκεῖναι τὸ ἀεὶ ὄν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος οὐκ ἔχον; ἀλλ' ὅρος ἐστὶ, στάσιμον ποιῶν τὴν μὲν φύσιν κατὰ τὴν δύναμιν, τὴν δέ προαίρεσιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν, οὐδ' ἑτέρας ἀμείβων παντάπασιν τόν καθ' ὄν ἐστὶ λόγον, καὶ πᾶσι πάντα αἰδιῶν τε καὶ χρόνους ὀρίζων. Καὶ τοῦτό ἐστιν, ὡς οἶμαι, τυχόν τὸ μυστικῶς εὐλογημένον Σάββατον, καὶ ἡ μεγάλη τῆς τῶν θείων ἔργων καταπαύσεως ἡμέρα, ἥτις, κατὰ τὴν Γραφὴν τῆς κοσμογενείας, οὔτε ἀρχὴν, οὔτε τέλος, οὔτε γένεσιν ἔχουσα φαίνεται, ἡ μετὰ τὴν τῶν ἐν μέτρῳ διωρισμένων κίνησιν τῶν ὑπὲρ ὄρον καὶ μέτρησιν ἔκφανσις, καὶ ἡ μετὰ τὴν τῶν κεχωρημένων καὶ περιγεγραμμένων ποσότητα τῶν ἀχωρήτων καὶ ἀπεριγράφων ἄλειρος ταυτότης, *Недоумице* 65, PG 91.1392AD; *AmbNC II* 276–278.

¹⁴³ Ово је кључ за разумевање места на којима Максим говори о иступљењу из поретка природе и, на први поглед, супротставља природу и благодат. Другачије тумачење би напосто ставило под знак питања Максимову концепцију природе, нарочито онако како је артикулисана у контексту расправе о вољама Христовим. Тако, примера ради, када Максим директно говори о томе да спасење није по природи, већ по благодати (уп. *κατὰ χάριν γάρ, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ τῶν σωζομένων σωτηρία, Ο βογσλοβљу и домостроју* 1.67, PG 90.1108B), треба узети у обзир да је контекст управо успостављање апсолутног континуитета између стварања и спасења у врхунском чину Божјег благовољења, крсту и васкрсењу Христовом, који као испуњење свега, превазилази све. Тако, „Тајна оваплоћења Логоса садржи силу [решења] свих писамских загонетки и образаца и знање све твари умне и појавне. И тако онај који позна тајну крста и погребенења, познаје све раније реченог. А посвећени у неизрециву силу васкрсења, познао је циљ за који је Бог све предодредио. Јер свему појавном потребно је да разапне настројење које га свезује путем онога што у њему делује по чулној наклоности. А све умно има потребу за погребенем зарад потпуне непокретности онога што дејствује по уму. Јер одсецањем свезаности за свако природно дејство и покрет остаје само Логос по себи који се јавља као да је устао из мртвих, садржећи у себи као опис [граница] све што је из њега и што нема ништа својствено на основу природне свезе са њим“ [Τὸ τῆς ἐνσωματώσεως τοῦ Λόγου μυστήριον, πάντων ἔχει τῶν τε κατὰ τὴν Γραφὴν αἰνιγμάτων καὶ τύπων τὴν δύναμιν, καὶ τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων κτισμάτων τὴν ἐπιστήμην. Καὶ ὁ μὲν γνούς σταυροῦ καὶ ταφῆς τὸ μυστήριον, ἔγνω τῶν προειρημένων τοὺς λόγους· ὁ δέ τῆς ἀναστάσεως μηθηθεὶς τὴν ἀπόρρητον δύναμιν, ἔγνω τόν ἐφ' ᾧ τὰ πάντα προηγουμένως ὁ Θεός ὑπεστήσατο σκοπόν. Τὰ φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ· τῆς τῶν ἐπ' αὐτοῖς κατ' αἴσθησιν ἐνεργουμένων ἐπεχούσης τὴν σχέσιν, ἕξεως· τὰ δέ νοούμενα πάντα, χρῆζει ταφῆς· τῆς τῶν ἐπ' αὐτοῖς κατὰ νοῦν ἐνεργουμένων ὀλικῆς ἀκίνησις. Τῇ γάρ σχέσει συναναιρουμένης τῆς περὶ πάντα φυσικῆς ἐνεργείας τε καὶ κινήσεως, ὁ λόγος μόνος ἐφ' ἑαυτὸν

континуитет о којем је реч понајбоље може разумети као *благодати*, у смислу да је биће створеног и његово пуно есхатолошко испуњење плод континуитета Божјег благовољења. Такође, верујем да је ово полазиште за сваки говор о благодати у оквирима теолошког или аскетског дискурса. Говор који не би полазио од овог значења имао би за нужну консеквенцу радикално индивидуалистичку концепцију човека и спасења¹⁴⁴.

Зато је важно поставити питање у вези са прецизнијим значењем фразе *по благодати* у управо наведеном тексту, фразе којом се насупрот друга два описује трећи начин или вид бића. Такође, у вези са истим текстом, ваљало би обратити пажњу и на тезу о самопокретном карактеру створених разумних бића која такође, чини се, није у складу са раније реченим у вези са покретом створења као *трпљењем*.

ὕπαρχων, ὅσπερ ἐκ νεκρῶν ἐγηγεμένους ἀναφαίνεται, πάντα κατὰ περιγραφὴν ἔχων τὰ ἐξ αὐτοῦ, μηδενός φυσικῆ σχέσει τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκειότητα τὸ σύνολον ἔχοντος], *исто*, 1.66–67, PG 90.1108AB. Следствено томе, може се рећи да су крст и васкрсење дисконтинуитет (натприродно, по благодати) који успоставља апсолутни континуитет створеног (природног). Иако је христологији посвећен посебан део овог рада, држим да је уместно и на овом месту истаћи неколико увида који су нарочито битни с обзиром на савремену интерпретацију Св. Максима код православних аутора. Дакле, кретање се може одредити као онтолошко својство створених бића (уп. Νικόλαος Λουδοβίκος, *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού: Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999, 218) које је условљено њиховом створеношћу (уп. Игнатије Мидић, „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима Исповедника“, *Саборност* 1–4/IX [2003], 24). Но, у перспективи континуитета природе и благодати која указује на динамични карактер онтологије утемељене на христолошкој реалности, ово онтолошко својство не може имати *фиксни* карактер; оно, наиме, садржи или *јесте* залог сопственог превазилажења, будући да се човек уподобљава Богу, тј. обожује, личносно се поистоветивши са Сином Божјим (уп. Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008, 86). Управо с обзиром на тај *суштински* динамички карактер, тј. с обзиром да је биће творевине отворено, читав свет се може одредити као догађај (уп. „Све оно што јесте, истовремено се и збива“, John Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, New York, NY: T & T Clark, 2011, 150). Такође, христолошки артикулисан континуитет природе и благодати очевидан је и у контексту расправе о вољама Христовим: „Тако, по овом божанственом учитељу, то што је имао људско хтење, не значи да је оно на било који начин било супротстављено божанском; то његово хтење, наиме, никада и ни у којем смислу није било гномичко, већ потпуно природно, свагда уобличено његовим суштаственим божанством и покренуто ка испуњењу домостроја и потпуно и у свему усклађеношћу и сраслошћу са Очевим обожено, тако да је постало и назива се божанским по сједињењу потпуно, али не и по природи. Јер се обожењем, наиме, никако не иступа из онога што је по природи“ [Ὡστε θέλει εἶχεν ἀνθρώπινον, κατὰ τὸν θεῖον τοῦτον διδάσκαλον· οὐ μὴν Θεῶ καθοτιοῦν ὑπεναντίον· ὅτι μὴ γινώσκόν τοῦτο καθάλαξ, ἀλλὰ φυσικόν κυρίως ἐτύχχανεν, ὑπὸ τῆς αὐτοῦ καθ’ οὐσίαν θεότητος τυποῦμενον ἀεὶ καὶ κινούμενον πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας ἐκπλήρωσιν· καὶ ὅλον δι’ ὅλου τῆ πρὸς τὸ πατρικόν συννεύσει τε καὶ συμφυΐα τεθεωμένον, καὶ θεῖον τῆ ἐνώσει κυρίως, ἀλλ’ οὐ τῆ φύσει, καὶ γενόμενον ἀληθῶς καὶ λεγόμενον· μηδαμῶς τῷ θεωθῆναι, τοῦ κατὰ φύσιν ἐκστᾶν], *Делца*, PG 91.81CD.

¹⁴⁴ Насупрот томе и узимајући у обзир речено у претходној напомени, указујем да И. Мидић тачно примећује како се код Св. Максима „онтологија поистовећује са заједницом, и то са заједницом тварног и нетварног у Христу као будућем, последњем догађају“, уп. И. Мидић, „Онтологија и етика“, 25.

У вези са другим питањем, треба имати у виду да постоје два значења покрета/самопокрета. Са једне стране, покрет, како сам указао, означава чињеницу постојања створеног. У том смислу, створења свакако нису самопокретна. Штавише, Св. Максим каже да се о кретању божанске Монаде може говорити само с обзиром на то да је Бог Творац. Дакле, када кажемо да је постојање кретање, тада можемо рећи да и сам непокретни узрок *као* (οἶονεῖ) да се креће, јер је он онај који даје постојање:

Тако и божанство, које по суштини и природи постоји као у сваком смислу непокретно, будући да је бесконачно, апсолутно и неограничено, каже се ипак да као да се креће као когнитивни логос који постоји у суштинама бића, а коме припада да промислено покреће свако биће у складу са логосом којим му је прирођено да се покреће, те као узрок који бестрасно садржи све оно што се по односу узрочности пририче бићима¹⁴⁵.

У наставку, Св. Максим реферишући на Дионисија Ареопагита, речено доводи до крајности. Тако:

Креће се као оно што твори унутрашњи однос ероса и љубави онима који су за њега пријемчиви, а покреће и креће се као будући жедно жеђи и жудеће ерос и љубеће љубав¹⁴⁶.

Коначно, божанство као да се креће и у контексту богопознања; у уму, који испитује божанство *кроз њега, у њему и о њему*¹⁴⁷, долазећи тако до првог појма о божанству, а то је појам Монаде; наиме, сваки појам о Богу недосежан је човеку без просветљења. У том смислу, просветљење ума је *покрет*

¹⁴⁵ ... οὕτω καὶ τὸ Θεῖον ἀκίνητον πάντη καθ' οὐσίαν καὶ φύσιν ὑπάρχον, ὡς ἄλειρον καὶ ἄσχετον καὶ ἀόριστον, οἶονεῖ τις ἐπιστημονικός λόγος ἐνυπάρχων ταῖς τῶν ὄντων οὐσίαις λέγεται κινεῖσθαι, τῷ κινεῖν προνοητικῶς ἕκαστον τῶν ὄντων καθ' ὃν κινεῖσθαι πέφυκε λόγον, καὶ ὡς αἴτιον πάντα τὰ κατηγορούμενα κατὰ τῶν ὧν ἐστὶν αἴτιον ἀπαθῶς ἀναδεχόμενον, *Недоумице* 23, PG 91.1260B; AmbNC II 4–6.

¹⁴⁶ Κινεῖται μὲν ὡς σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης τοῖς τοῦτων δεκτικοῖς, κινεῖ δέ ὡς ἐλκτικόν φύσει τῆς τῶν ἐπ' αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως· καὶ πάλιν· Κινεῖ καὶ κινεῖται, ὡς διψῶν τὸ διψᾶσθαι, καὶ ἐρῶν τὸ ἐρᾶσθαι, καὶ ἀγαπῶν τὸ ἀγαπᾶσθαι, *исто*, 1260C; 6.

¹⁴⁷ И овај чин богопознања се пре може одредити као дејство самога божанства, па зато Св. Максим каже да је пре у питању чин *поучавања* неголи истраживања: „Κινεῖται γάρ ἐν τῷ ταύτης δεκτικῷ νῷ, εἴτε ἀγγελικῷ, εἴτε ἀνθρωπίνῳ, δι' αὐτῆς καὶ ἐν αὐτῇ τὰς περὶ αὐτῆς ἐξετάσεις ποιούμενῳ, σαφέστερον εἰπεῖν, διδάσκει αὐτόν ἀμερίστως ἐν τῇ πρώτῃ προσβολῇ τὸν περὶ μονάδος λόγον“, *исто*, 1260CD; 6.

божанства¹⁴⁸. Но, божанство се *креће* и на плану свеопштег просветљења, тј. откривења, откривајући постепено пуноћу тајне божанске Монаде кроз јављање ипостаси Тројице¹⁴⁹.

Са друге стране, самопокретност се у антрополошком контексту користи и као синоним за самовласност. Директно поистовећење самопокретности и самовласности налазимо у коментарима на Ареопагитски корпус¹⁵⁰, али се слична логика очитује и у посланицама Св. Максима које се баве проблематиком односа душе и тела¹⁵¹.

Но, да ли овакав став противречи тези да је све створено покренуто?

Није потребно нарочито доказати то да теза о самопокретности душе не значи да је она апсолутни узрок сопственог покрета; извесно, такав став би указивао на темељну противречност у мисли Св. Максима јер би нужно водио закључку о нестворености душе. Теза о самопокретности душе заправо значи да су њено биће и покрет идентични, тј. да она по себи не може да постоји а да се не креће, пошто јој је биће одређено циљем који још увек није достигнут. У том смислу, она се у потпуности уклапа у општи рам онтологије створеног Св. Максима. Овде треба рећи да поистовећење покрета и самовласности подразумева да се о *покрету самовласности* не сме мислити као о ономе што има чисто морално значење, односно, изведено значење које *додатно* квалификује биће као оно што *претходно* постоји у некаквом *неквалификованом* стању. Покрет самовласности значи постојање бића; биће не може да постоји, а да се не креће

¹⁴⁸ Ἄνευ γὰρ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητα τῶν ἀμηχάνων ἐστὶ, *исто*, 1260D–1261A; 8.

¹⁴⁹ Λέγεται δὲ κινεῖσθαι πάλιν καὶ διὰ τὴν κατὰ μέρος φανέρωσιν τοῦ περὶ αὐτῆς τελεωτέρου Λόγου κατὰ τὴν ἁγίαν Γραφήν, ἀπὸ τοῦ Πατέρα ὁμολογεῖν ἀρχομένου, καὶ εἰς Υἱὸν συνομολογεῖν Πατρὶ προβαίνοντος, καὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπαραδέχεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ συμπροσκυνεῖν τοὺς διδασκομένους ἐνάγοντος Τριάδα τελείαν μονάδι τελεία, ἧγουν μίαν οὐσίαν καὶ θεότητα καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, *исто*.

¹⁵⁰ У питању је коментар на спис *О божанским именима* 4.33: „А ово што вели *самопокретних* треба мислити да стоји уместо самовласних и самодрживих; ово се не односи на оно што себе покреће будући одушевлено, за разлику од онога што је непокретно, попут кућа или гора, или што је покренуто од нечег другог, као камење или дрва. Расправљајући о врлини, наимае, поменуо је самопокретне...“ [Ὅπερ δὲ φησιν, αὐτοκινήτων, ἀντὶ τοῦ αὐτεξουσίω καὶ αὐτοκρατόρων εἰρήσθαι νοητέον· οὐ γὰρ τῶν ἑαυτοῦς κινούντων, οἷον ἐμψύχων, πρὸς ἀντιδιαστολήν τῶν ἀκινήτων, ὡς οἴκων καὶ ὄρων, ἢ ἑτεροκινήτων, ὡς λίθων καὶ ξύλων. Περὶ γὰρ ἀρετῆς διαλεγόμενος τοὺς αὐτοκινήτους παρέλαβεν...], PG 4.308A.

¹⁵¹ Већ је било речи о тези о истоветности живота и покрета у случају људске душе из *Посланице* 6. У том смислу је релевантна и *Посланица* 7.

самовласно¹⁵². У том смислу се оно, премда условно, може одредити као *самопокретно*; наиме, поновићу, оно не може да постоји а да се самовласно не креће. Оно се креће *по себи*, у смислу да његово постојање јесте покрет ка циљу, што не значи да је оно узрок сопственога постојања.

У вези са првим питањем о значењу фразе *по благодати* као ознаци разлике између природног и натприродног стања, најпре упућујем на исправне и оштеприхваћене увиде Владимира Лоског о томе да источно богословско предање не супротставља благодат и природу, што у контексту тренутне расправе заправо значи стварање и обожење¹⁵³. Наиме, теза о континуитету или *релативној међусобној искључивости* трпљења кретања и трпљења обожења представља разраду једног аспекта овог начелног увида. Но, треба рећи, а о томе ће бити више речи касније у посебном одељку ове студије, да је овај увид суштински неразумљив уколико се не смести у христолошки оквир¹⁵⁴. Када је у питању конкретно Св. Максим Исповедник, *закон благодати* је концепт којим он директно описује христолошки догмат. У вези са текстом који ћу навести у наставку, желим да нагласим како се изрази *по природи* и *по благодати* пре могу разумети као аналошки, него ли као међусобно искључиви. Наиме, *по благодати* није оно што

¹⁵² Овде је неопходно присетити се свега реченог у вези са Максимовим ставом о паду *заједно са постанком*, в. поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

¹⁵³ „Источно предање не зна за концепт *чисте природе* којој се благодат придодаје као некакав натприродни дар. За источно предање не постоји *нормално* природно стање, будући да је благодат имплицирана самим чином стварања. Предвечне одлуке *Божанског савета* као божанске идеје ни на који начин се не могу поистоветити са суштинама ствари схваћеним у контексту такозване природне теорије једног Аристотела или било којег другог философа који природу не познаје осим у стању њене палости. Концепт *чисте природе* ће за источно богословље вазда представљати плод философске фикције који се не може односити ни на првобитно стање творевине, нити на њено актуелно које је *противприродно*, нити на обожено стање својствено будућем веку. Будући да је створен како би био обожен, свет је динамичан и тежи ка свом коначном циљу предодређеном идејама које су воља Творца. Њихов центар је Логос, ипостасна Мудрост Оца која се изражава у свему што постоји узводећи га у Духу Светоме јединству са Богом. Јер за творевину не постоји *природно блаженство* пошто она не може имати другог циља изузев обожења. Све разлике које настојимо да успоставимо између стања које је дато првим створењима по њиховој природи и стања које ће им донети свагда узрастајуће учешће у божанским енергијама су само фикције; заправо, то је тежња да се јединствена стварност која се симултано појављује подели у смислу временске сукцесије, а та јединственост се односи на чињеницу да су створена бића самим својим стварањем обдарена способношћу да се сједине са Богом, будући да је то њихов циљ“, Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris: Les éditions de Cerf, 1990, 47.

¹⁵⁴ Веома чврсто и директно утемељење овакве тврдње можемо наћи у Еванђељу по Јовану, тј. у речима да „благодат и истина постаде кроз Исуса Христа“, Јн 1.17; в. поглавље 3.1 Тајна Христова, стр. 169 и даље.

напросто није *по природи*; управо супротно, по благодати је исто што и по природи, само на другачији начин. Дакле, у питању су аналошки изрази¹⁵⁵.

Закон благодати учи оне који се њиме воде да подражавају непосредно самога Бога који је у толикој мери, ако је дозвољено рећи то и на овај начин, више од себе узљубио нас, који смо му грехом постали непријатељи, да је усхтео да непроменљиво дође у нашу суштину, он који је изнад сваке суштине и природе, те се на надсушни начин примио да човек постане и да се назове једним од људи и да нашу осуду учини себи својственом, не пропуштајући да нас у толикој мери обожи по благодати, у коликој је сам по домостроју постао човек по природи¹⁵⁶, тако да се не само научимо да се једни других држимо на природан начин и да као себе једни друге љубимо на духован начин, већ и да више од себе, Богу подобно, бринемо једни о другима, те да ту међусобну љубав покажемо спремношћу да по врлини прихватимо смрт једни за друге. „Јер од ове љубави не постоји већа“, вели, „да ко душу своју погуби за пријатеља свога“¹⁵⁷.

Дакле, изразима *по природи* и *по благодати* изражено је у христолошком контексту оно што се може означити као дејство или последица у односу према човеку и творевини двоструке једносушности оваплоћеног Сина

¹⁵⁵ Нарочито, у том смислу, скрећем пажњу на изразе „толико... колико“ (τοσοῦτον... ὅσον) у тексту који следи.

¹⁵⁶ Држим да је овде, такође, веома важно упутити на занимљиво разматрање из *Недоумице* 10 о томе да су Бог и човек један другоме *парадигме*, а које поново недвосмислено указује на реципроцитет онога *по природи* и онога *по благодати*. Наиме, „јер кажу да су Бог и човек један другоме парадигме, те да је у мери којој се Бог према човеку због човекољубља очовечује човеку могуће да се кроз љубав према Богу обожи... [Φασί γάρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τόν Θεόν καί τόν ἄνθρωπον, καί τοσοῦτον τῷ ἄνθρώπῳ τόν Θεόν διά φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἑαυτόν τῷ Θεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεῖς ἀπεθέωσε] PG 91.1113B; AmbNC I 164. О томе да за Максимову антропологију христолошки принцип *узајамности* Бога и човека има темељно значење говори и Ларс Гунберг, *Μικροκοσμος и посредник: теолошка антропологија светог Максима Исповедника*, прев. Наташа Б. Колунџић, Београд – Шибеник: Истина, 2008, 466–468, а нарочито у вези са овом фразом 602–603 и 609–610.

¹⁵⁷ Ὁ δὲ τῆς χάριτος νόμος αὐτόν ἀμέσως διδάσκει τοὺς ἀγομένους μιμεῖσθαι τόν Θεόν, ὃς τοσοῦτον ὑπὲρ ἑαυτὸν ἡμᾶς, εἰ θέμις εἰπεῖν καὶ ταῦτα, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ὄντας ἐχθροὺς, ἠγάπησεν, ὥστε καὶ εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς οὐσίαν ἐλθεῖν ἀτρέπτως, ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν ὄντα καὶ φύσιν, ὑπερουσίως καταδέξασθαι καὶ ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ τῶν ἀνθρώπων ἓνα χρηματίσαι βούλεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν κατάκρισιν οἰκείαν ποιήσασθαι μὴ παραιτήσασθαι καὶ τοσοῦτον ἡμᾶς θεῶσαι κατὰ τὴν χάριν, ὅσον κατ' οἰκονομίαν αὐτὸς φύσει γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μὴ μόνον μάθωμεν ἀλλήλων ἀντέχεσθαι φυσικῶς καὶ ὡς ἑαυτοὺς ἀλλήλους ἀγαπᾶν πνευματικῶς, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἑαυτοὺς ἀλλήλων κηδεσθαι θεϊκῶς καὶ ταύτην τῆς εἰς ἀλλήλους ἀγάπης ἀπόδειξιν ποιεῖσθαι τὸ κατ' ἀρετὴν ὑπὲρ ἀλλήλων τὸν ἐκούσιον προθύμως αἰρεῖσθαι θάνατον. Οὐκ ἔστι γὰρ ταύτης ἄλλη μείζων ἀγάπη, φησίν, ἵνα τις θῆ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τοῦ φίλου αὐτοῦ [Jh 15.13], *Таласију* 64, PG 90.725BD; CCSG 22, 235.777–237.793.

Божјег, односно, основно христолошко начело: у мери у којој је Бог постао човек, човек постаје бог¹⁵⁸.

2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства

Како је речено на почетку претходног одељка, Максимов концепт кретања игра кључну улогу у његовом осмишљавању онтологије створеног, тј. његове космологије. Истовремено, Максимов концепт кретања кључан је и за логику помоћу које он детаљније осмишљава своју визију есхатолошког стања којим је означен циљ покрета творевине, што, с обзиром на речено у вези са међуусловљеношћу његове есхатологије и космологије, никако не изненађује.

У том смислу, овде је неопходно посебно посветити пажњу двама концептима о којима је већ било речи. Имам на уму концепте свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања (ἀεκίνητος στάσις, στάσιμος κίνησις) који се могу узети као нарочита карактеристика Максимове есхатологије¹⁵⁹. Не доводећи у питање аутентичност начина на који Св. Максим контекстуализује ове концепте у оквир свог богословско-философског система, те његову укорененост у патристичком наслеђу, овде желим да нагласим да он то чини у складу са веома јасним теоријским увидима који су настали у класичним философским традицијама. Ово је нарочито важно за даље разматрање, будући да ће нам суштинска повезаност Св. Максима са класичном мишљу омогућити да у наставку боље разумемо и начин на који он осмишљава и формулише концепте који се директно тичу његове теорије времена.

Конкретно, на трагу индиција које даје Шервуд у вези са платиновским карактером Максимове концепције есхатолошког стања означеног у

¹⁵⁸ Наиме, *по благодати* указује на то да створена природа не треба да буде схваћена као нешто завршено и заокружено. У том смислу је овде реч о једној отвореној онтологији, пошто је природи *природно* да постане оно што сада није и што нема у себи, тј. природи је природно да је отворена за благодат и, у коначном, за обожење. Међутим, овде је кључно не заборавити да ова *отвореност* природе постоји, у искључивом смислу, на плану личности, тј. као ипостас (баш као што и јединство божанске Монаде постоји искључиво као тројица ипостаси). И зато се обожење не може мислити мимо чињенице ипостасног учествовања у стварности оваплоћеног Логоса које представља остварење *дијалектике* између тога да је природа оно што сада *јесте* и да је, у есхатолошком смислу, оно што ће тек бити.

¹⁵⁹ О овим концептима је већ било речи у претходном поглављу с обзиром на њихову блискост концепту епектазе Св. Григорија Ниског; види изнад, стр.19/н.45.

оквиру тријаде γένεσις-κίνησις-στάσις њеним последњим чланом¹⁶⁰, држим како Св. Максим концепте свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања, којима прецизније описује ово стање, у логичком смислу обликује следећи доследно новоплатоновске увиде¹⁶¹, због чега одређење есхатолошког стања у оквиру тријаде као *мировања* треба разумети условно¹⁶². Како бих образложио и појаснио овај увид, у наставку ћу најпре обратити пажњу на Платиново разматрање

¹⁶⁰ P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 94. Такође, скрећем пажњу на разматрање С. Герша који повезује Максимов концепт στάσις са новоплатоновским концептом ἡρεμία, Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden: Brill, 1978, 243–251, нарочито 248/н.207; 250.

¹⁶¹ С обзиром на речено у вези са питањем односа Григоријевог концепта епектазе и Максимових концепата свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања, иста оцена би се морала дати и када је у случају Св. Григорије Ниски. Прецизирање Григоријевог концепта епектазе које налазимо код Св. Максима се тако може повезати са развојем релевантних концепата у оквиру новоплатоновске традиције. Када је начелно у питању Максимов однос према новоплатонизму, његова блискост са овом традицијом мишљења је неупитна. Максимова критичка интеракција са новоплатонизмом показује како је он био темељно упознат са концептима и логиком ове школе мишљења, те да је она одиграла значајну улогу у начину на који је артикулисан његов богословски систем, што ће, верујем, показати и разматрање проблема темпоралности у овом раду. Ипак, како констатује М. Констас, упркос томе што су како Св. Максим, тако и новоплатоновци, у фокусу истраживања последњих деценија, још увек нема *систематског дијалога* (уп. Maximus Constas, „Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism“, *Analogia* 1–2 [2017], 2–3). У том је смислу, поред неупитне чињенице да је Максимов новоплатонизам посредован утицајем ареопагитских списа, те претпоставке у вези са могућношћу његовог директног контакта са личношћу и школом Стефана Александријског (в. изнад, стр. 47/н.115), мало тога у вези са односом Максимова мисли и појединих новоплатоновских аутора прецизирано; тако, уп. и: „Два главна утицаја на Максимову философску теологију су Псеудо-Дионисије Ареопагит и Стефан Александријски. Кроз рад другог од двојице Максим се упознао са прокловским категоријама мишљења и са верзијом хришћанске теургијске праксе која показује сличности са учењима Јамблиха. Остаје питање, међутим, да ли је Максим икада директно изучавао дела паганских философа – изузев Платона и Аристотела (можда и Плотина). Ипак, врло је вероватно како је он био упознат са идејама свога савременика, номиналног хришћанина и философа Стефана Александријског, који је око 610. године позван у Цариград и постављен за *васељенског учитеља (oikoumenikos didaskalos)* на Пандидактириону“, Edward Moore, „The Christian Neoplatonism of St. Maximus the Confessor“, *Quodlibet Journal* 6/3 (2004), ISSN: 1526–6575 (<http://www.quodlibet.net/articles/moore-maximus.shtml>, посећено 22. 2. 2017). Ипак, проблем се може начелно разрешити уколико узмемо у обзир да се философски синкретизам касне антике одражавао и у начину на који се философији подучавало. Философска литература касне антике и Максимовог времена се доминантно састојала од компендијума; на тај начин, Максим је могао долазити у директан контакт са мислима појединих аутора (што је неупитно), али без нужног познавања њиховог интегралног дела или чак знања о њиховом коначном исходишту. О образовању уопште и посебно о философском образовању у Византији Максимова епохе видети: Edward Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, 2006. Неоплатонизам Максимовог времена и периода који му претходи представљао је синтезу Платона и Аристотела са стоичким и епикурејским утицајима. У том смислу, поменути компендијуми су одраз преовлађујуће философске климе која је била синкретистичка. Cf. H. J. Blumenthal, „Plotinus in later Platonism“, у: *Neoplatonism and early Christian thought: Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, London: Variourum, 1981, 212–222.

¹⁶² Овде поново указујем на то да је Максимов циљ притом одређен његовом христологијом; наиме, суштинска карактеристика његове есхатологије је то да се у коначном она поистовећује са христологијом, о чему ће бити речи ниже, у поглављу 3.3. Тајна Христова и питање свеопштег спасења, стр. 196 и даље. Отуда је нарочито занимљиво то што се ова новоплатоновска логика непосредно уклапа у халкидонски христолошки оквир његове мисли.

мировања (στάσις) с обзиром на замисао *века*¹⁶³ у којем Плотин показује зашто се век у коначном не може одредити као мировање.

Према Плотину, век не само да се не може одредити као *мировање по себи* (αὐτοστάσις), већ се о мировању чак не може говорити ни као о својству века, и то из више разлога. Наиме, уколико би век био исто што и мировање, ово би подразумевало да се мировање не може одредити као *вечно*, будући да је вечно оно што учествује у веку, а не сами век. Следствено томе, тврдити да је мировање вечно у том случају би било исто што и тврдити да је век вечан, а ово није допустиво. Такође, уколико је век исто што и мировање, били бисмо принуђени да тврдимо како је и покрет, будући да је вечан, непокретан (στάσιμος), пошто учествује у веку који је непокретност, тј. мировање. Поред тога, мировање не подразумева апсолутну свагдашњост (τὸ ἀεί, τὸ αἰδιον), тј. свагдашњост која се не сме разумети у временском смислу, тако да подразумева трајање, док управо ову атемпоралну свагдашњост век нужно подразумева¹⁶⁴, као и једност и адијастатичност (пошто је ἐν ἐνί¹⁶⁵... ἀδιάστατον), што су све одреднице помоћу којих га разликујемо од времена. Но, како мировање *по себи не подразумева* ни једност, нити адијастатичност, следи да се век у коначном не може одредити као мировање по себи, будући да је он нужно у једном и адијастатичан. Даље, уколико бисмо ипак остали при ставу да је век мировање, па ако и није мировање по себи, били бисмо принуђени да тврдимо како он мирује на начин учешћа у мировању. Ипак, и ово је неприхватљиво будући да новолатононска логика подразумева да оно у чему се учествује мора бити узвишеније од онога што учествује, а од века не

¹⁶³ Како ћемо видети у наставку ове студије (в. поглавље 2.3.1. Време и век до Св. Максима, стр. 98 и даље), век (αἰών) у платоновској традицији означава вечност Апсолута. Разматрање које следи односи се на и парафразира следећи одељак: „Ἄλλ’ ἄρα κατὰ τὴν στάσιν φατέον τὴν ἐκεῖ τὸν αἰῶνα εἶναι, ὥσπερ ἐνταῦθα τὸν χρόνον κατὰ τὴν κίνησιν φασιν; Ἄλλ’ εἰκότως ἂν τις τὸν αἰῶνα ζητήσῃε πότῃ ταῦτόν τῃ στάσει λέγοντες ἢ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ τῇ στάσει τῇ περὶ τὴν οὐσίαν. Εἰ μὲν γὰρ τῇ στάσει ταῦτόν, πρῶτον μὲν οὐκ ἐροῦμεν αἰώνιον τὴν στάσιν, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα αἰώνιον· τὸ γὰρ αἰώνιον τὸ μετέχον αἰῶνος. Ἐπειτα ἢ κίνησις πῶς αἰώνιον; Οὕτω γὰρ ἂν καὶ στάσιμον εἴη. Εἶτα πῶς ἔχει ἢ τῆς στάσεως ἔννοια ἐν αὐτῇ τὸ ἀεί; Λέγω δὲ οὐ τὸ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ οἷον νοοῦμεν, ὅταν τὸ αἰδιον λέγωμεν. Εἰ δὲ τῆς οὐσίας οὐσίαν, ἔξω πάλιν αὐτὰ ἄλλα γένηται τοῦ αἰῶνος ποιήσομεν. Εἶτα τὸν αἰῶνα οὐ μόνον ἐν στάσει δεῖ νοεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐνί: εἶτα καὶ ἀδιάστατον, ἵνα μὴ ταῦτόν ἢ χρόνον· ἢ δὲ στάσις οὔτε τὴν τοῦ ἐν οὔτε τὴν τοῦ ἀδιαστάτου ἔχει ἔννοιαν ἐν αὐτῇ, ἢ στάσις. Εἶτα τοῦ μὲν αἰῶνος κατηγοροῦμεν τὸ μένειν ἐν ἐνί: μετέχον ἂν οὖν στάσεως, ἀλλ’ οὐκ αὐτοστάσις εἴη“, *Enneads* 3.7.2 (издање: А. Н. Armstrong, *Enneads: III. 1–9*, Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, William Heinemann LTD, 1980).

¹⁶⁴ Што је означено као ἀεί ὤν.

¹⁶⁵ Ово је упућивање на *Тимαι* 37d, о чему види поглавље 2.3.1. Време и век до Св. Максима, стр. 98 и даље.

може бити узвишенији ништа вечно, па тако ни покрет, нити мировање. Дакле, век нити је мировање по себи, нити се може рећи да је непокретан, тј. да мирује. У коначном, из овога следи да како мировање, тако и кретање, као платоновске категорије¹⁶⁶ које су вечне захваљујући томе што учествују у веку, не могу бити категоријално одређење века.

Такође, теза да мировање не подразумева једност и адијастатичност, те да се и оно, баш као и покрет, треба пре свега разумети у смислу интервала, заузима важно место у разматрању проблема времена Платинових прејемника, Максиму ближих позних новоплатоноваца. Наиме, будући да се сваки покрет очитује с обзиром на нешто непокретно, покрет по себи је незамислив¹⁶⁷. Не постоји ништа што би се могло одредити као чист покрет. Следствено томе, унутар стварности у којој се очитује покрет мора да постоји нешто непокретно што у дијастатичком смислу кореспондира покрету, тј. дијастеми покрета мора кореспондирати дијастема мировања¹⁶⁸. У супротном, не само да се покрет као такав не би могао опазити, већ би био и незамислив. Ова непокретна дијастемичка структура унутар покретне стварности је оно што чини покрет мерљивим, а покрет који се мери у складу са бројем, следствено увидима како Платона, тако и Аристотела, заправо је време.

Уколико ове концепте пренесемо у хришћански оквир Максимове мисли описан тријадом γένεσις-κίνησις-στάσις, јасно је да новоплатоновска *дијастема мировања* не може имати никакве везе са оним што са оним што Св. Максим означава као στάσις у есхатолошком смислу, а то је стање сједињења са Апсолутом који је за Максима узрок и циљ покрета. Наиме, στάσις унутар сфере створеног који кореспондира покрету и сами покрет означени су у категоријама

¹⁶⁶ Тј. *родови*, уп. *Енеаде* 5.1.4; 6.2.8.

¹⁶⁷ Тако, Прокло: „οὐδὲν γὰρ καθ' ὅλον ἑαυτὸ κινεῖται ... ὥστε ἀδύνατον τὸν χρόνον καθ' ὅλον ἑαυτὸν εἶναι κινήτῳ... πᾶν κινούμενον κινεῖται κατὰ τι μένον ἑαυτοῦ τοῦ ἔχον. μένει τοίνυν καὶ ἡ τοῦ χρόνου μονάς... πλήρης δὲ οὕσα μετρίτικῆς δυνάμεως...“ (*Тимеј* III.18.19–19.14; наводи су према: Samuel Sambursky & S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism: texts with translation, introduction and notes*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1971, 48.30–50.6–11). О овоме в. и: Paul Plass, „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman* LV (November 1977), 1–19.

¹⁶⁸ У том смислу, Дамаскије каже како је „...διάστημα... οὐ μόνως κινήσεως ἀλλὰ καὶ ἡρεμίας“ (Симпликије, *Физика*, 786.11–788.33; 774.35–781.13; S. Sambursky/S. Pines, *The Concept of Time*, 36.9). Структуралну двојност посталог Дамаскије описује на следећи начин „...οὐ γὰρ κίνησις μόνον ἐστὶν ἡ γένεσις, ἀλλὰ καὶ στάσις, ὥσπερ καὶ ἐν οὐσίᾳ κίνησις ἅμα καὶ στάσις. οὐ γὰρ τῇ ιδιότητι κίνησις, ἀλλὰ τῷ μερισμῷ τοῦ χρόνου, ὡς οὐδὲ ἡ οὐσία τῇ ιδιότητι στάσις, ἀλλὰ τῇ συνοχῇ τοῦ αἰῶνος“, *исто*, 92.

интервала, тј. дијастеме, и као такви једно другоме представљају границу, и то не само у смислу сукцесије, тако да једна и иста ствар не може истовремено бити у покрету и мировати, већ у смислу онтолошке међуусловљености, тако да сваки покрет, с обзиром на сопствену дијастему, истовремено мора бити и мировање. Држим да се може рећи како се и кроз овако схваћене, међусобно ограничене и неодвојиве, стварности покрета и мировања очитује темељна двојност (*дијада*) материјалног света¹⁶⁹.

Имајући све ово у виду, разумљиво је зашто Св. Максим, надовезујући се, како је већ речено, у овоме директно на Св. Григорија Ниског¹⁷⁰, у разради своје есхатологије нарочит значај придаје концептима ἀεκίνητος στάσις и στάσις κίνησις. Наиме, у Максимовом опису есхатолошког стања сједињења са Апсолутом нарочито место заузима, на трагу реченог у претходном поглављу, замисао адијастатичности. Адијастатичност, разуме се, описује стање или однос који искључује свако ограничење у смислу дијастеме, као и уопште ограниченост у смислу димензионалности¹⁷¹, с обзиром на које су покрет и мировање једино могући. Следствено томе, с обзиром да стање адијастатичког јединства подразумева одсуство онога без чега нема дијаде покрета и мировања, као и сваке друге дијаде¹⁷², јасно је због чега Св. Максим ово есхатолошко стање означава *контрадикторним* концептима ἀεκίνητος στάσις и στάσις κίνησις. Ови појмови у том смислу најдиректније указују на то да је стање адијастатичног јединства свега у Апсолуту изван контрадикција¹⁷³ које се очитују у свету који је под дијадом, па тако директно и изван, или боље *изнад*, категорија мировања и кретања, које, са друге стране, једино с обзиром на њега имају смисао, будући да је њиме одређен

¹⁶⁹ Види поглавље 2.2.3. Додатак: Монада, дијада и Тријада, стр. 75 и даље.

¹⁷⁰ Види стр.19/н.45.

¹⁷¹ О томе да безграничност и адијастатичност заправо представљају синониме у тријадолошком контексту, в. стр. 27/н.56.

¹⁷² О пет великих подела, в. стр. 44/н.108.

¹⁷³ Скрећем пажњу да Максим истину, која је божанство, одређује у категоријама адијастатичности, што подразумева да је истина оно чему се ништа не може супротставити, тј. да је она директно изнад контрадикције. Тако, истина којом се, с обзиром на суштину, означава божанство „стварност је проста, сама, јединствена, истоветна, без делова, непроменљива, никако пасивна, непредвидљива, и у сваком смислу адијастатичка“ [„Τὴν ἀλήθειαν δὲ καὶ τὸ ἀγαθόν, τὸν Θεὸν ἔλεγε δηλοῦν, ἀλλὰ τὴν μὲν ἀλήθειαν, ὅταν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ θεῖον σημαίνεσθαι δοκῇ· ἀπλοῦν γὰρ, καὶ μόνον, καὶ ἕν, καὶ αὐτόν, καὶ ἀμερές, καὶ ἄτρεπτον, καὶ ἀπαθὲς πρᾶγμα ἢ ἀλήθεια καὶ ἀλάθητον, καὶ παντελῶς ἀδιάστατον· τὸ δὲ ἀγαθόν, ὅταν ἐκ τῆς ἐνεργείας“], *Μυσταγογία* 5, PG 91.673CD; CCSG 69, 22.327–332.

циљ створеног¹⁷⁴. Укратко, одсуство сваке дијастатичности подразумева немогућност како дијастемичког покрета, тако и дијастемичког мировања, те је стога означено концептима који трансцендирају неминовност одређења у овим дијастатичким категоријама¹⁷⁵.

О свему овоме Св. Максим говори веома директно, и то на неколико, држим, нарочито важних места. Тако, у мистичком тумачењу мотива Педесетнице,

¹⁷⁴ Уп. Платиново одређење века који је уједно и кретање и мировање: „...εἴτα κίνησιν τοῦτο, καθ' ὃ ζῶν ὄρᾳ, εἴτα στάσιν τὸ πάντη ὡσαύτως, θάτερον δὲ καὶ ταῦτόν, ἢ ταῦτα ὁμοῦ ἐν“, *Ενεαδε* 3.7.3.

¹⁷⁵ Појмове свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања С. Митралексис (S. Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of Relational Ontology*, Berlin: Freie Universität, 2014) с правом види као указујуће на оно што је у коначном изнад како покрета, тако и темпоралности (уп. *исто*, 222). Но, у односу на занимљиве закључке које он доноси имам одређену задршку. Најпре, не видим зашто би из логике којом се Св. Максим служи како би обликовао ове своје концепте, а о чему је управо било речи, нужно происходило *егзистенцијалистичко* читање којег се у свом раду, па и у разумевању ових појмова, држи Митралексис. Најпре, сматрам да овај приступ који почива на антитези између природе и постојања/егзистенције (уп. *исто*, 218) заправо остаје у потпуности у границама супстанцијалистичког виђења природе, разуме се, најпре природе створеног. Насупрот томе, приступ кога се држим, а који посматра природу и благодат у перспективи *благодатног* континуитета види у самој природи, која постоји екстатички, тј. искључиво као конкретне ипостаси, начело сопственог превазилажења. Тако схваћена природа је у онтолошком смислу одређена сопственим логосом који је нестворен, и то је оно што *узрокује* њену екстатичност (о овоме ће још бити речи даље у тексту, у расправи о времену као виду несубзистентности створеног и о смислу онтолошке разлике). Чини се да *егзистенцијалистички* приступ, желећи да трансцендира ограничење природе егзистенцијом, то чини настојећи да очува *природу* по себи, с обзиром да инсистира на дистинкцији између, схоластички речено, *есенције* и *егзистенције*. Са друге стране, видели смо да тријадологија Св. Максима (в. и разматрање концепата монаде, дијаде и тријаде у наставку), а ово се пројектује директно и у његовој антропологији, на линији размишљања Св. Григорија, управо инсистира на онтолошком идентитету ова два аспекта бића, упркос *разликовањима* која су уочљива кат' ἐπινοίαν. Неоспорно је да Максим тврди како есхатолошко стање искључује идентитет створеног и нествореног *по природи* или *суштини*, те да су логоси творевине непроменљиви. Но, право је питање шта су заправо по себи логоси створеног, те следствено томе, шта је суштина створеног. Како ће о овоме посебно бити још речи даље у разматрању (види поглавље 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр. 161 и даље), овде укратко желим да истакнем како држим да само постојање створеног, дакле, сама природа, по себи не представља ништа више доли модус односа, откуда њена *релативност* у погледу сопствених ограничења која се заправо огледа и у λόγος-τρόπος дистинкцији. Управо је у том смислу нарочит важно не изгубити из вида то да *природа* не постоји осим као њене ипостаси, а које је заправо превазилазе, што нам недвосмислено поручује онтологија Св. Максима, али и Св. Григорија. Такође, када је у питање значење концепата о којима је реч, Владимир Цветковић недвосмислено јасно прави разлику између стања божанског мировања и свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања које означава стање створеног „у коме је природно кретање престало јер је достигло свој циљ, док се кретање као примање Божје благодати и даље наставља“ при чему уочава да „континуитет из стања природног у стање обоженог постојања обезбеђује Божја благодат која стално испуњава обожену природу“ (Владимир Б. Цветковић, *Учење о времену код Светог Григорија Ниског и Светог Максима Исповедника: докторска дисертација*, Београд: Филозофски факултет, 2006, 246). Ипак, моја тврдња коју износим у овом тексту је да је и стање *природног* стање испуњења благодаћу, те да је управо то оно што *обезбеђује континуитет* са уласком у сферу адијастатичног јединства божанске Монаде означеног као свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање.

које се може узети као језгровити сажетак његове есхатологије, Св. Максим каже¹⁷⁶:

[Христос је] Педесетница, пошто је почетак и крај бића и Логос, којим је све по природи успостављено. Јер, уколико Педесетница наступа након седмоструког кружења и повратка седмице у себе¹⁷⁷, а Педесетница је јасно петострука десетица, јасно је дакле да ће природа бића, која у складу са сопственим логосом постоји као петострука с обзиром на чула, након природног проласка времена и векова, бити у Богу који је по природи један, те да *неће имати краја у ономе у чему у потпуности нема дијастазе*. Јер неки говоре како је Логос десетица, као промисао који се умножава исхођењем десетице заповести, те да, када по благодати природа буде прикључена Логосу, неће бити онога „без чега она није“, пошто ће нестати покрета промене онога што се по природи креће. *Јер је потребно да ограничено мировање, у којем је нужно могућ само покрет на основу промене онога што се креће, буде окончано присуством безграничног мировања у којем је могуће да почине покрет онога што се креће. Јер, у ономе у чему по природи постоји крај, постоји само променљиви покрет онога што је у њему; у ономе пак у чему по природи нема краја, никакав, у ма којем смислу, променљиви покрет онога што је у њему није могуће препознати. Па, пошто је свет ограничено место и мировање је описано, а време је описани покрет, онда је и животни покрет онога што је у њему променљив. Но, када природа напусти место и време по дејству и замисли, што значи „оно без чега није“, то јест, ограничено мировање и кретање, непосредно је привезана уз промисао, и налази [да је] промисао логос по природи прост и непокретан и да нема никаквога уопште описа, па тако ни уопште икаквога покрета. Јер, пошто постоји у свету на временски начин, природа има променљиви покрет због ограниченог мировања света и стремљења у складу са временским отуђењем; а, када буде у Богу, услед природне монадиčnosti онога у чему је, *имаће свагдакрећуће мировање и мирујуће истокретање*, пошто постоји око онога што је исто и једно и јединствено на вечан начин, а коју реч [Писмо] зна да је непосредно и непоколебљиво утврђење о првоме узроку онога што је од њега постало¹⁷⁸.*

¹⁷⁶ Кључне концепте ћу означити курзивом.

¹⁷⁷ Види поглавље 2.3.2.1. Карактеристике темпоралног: седмичност и *еквидистанца*, стр. 141 и даље.

¹⁷⁸ Πεντηκοστή δέ, ὡς ἀρχή καὶ τέλος τῶν ὄντων καὶ Λόγος, ᾧ τὰ πάντα φύσει συνέστηκεν. Εἰ γὰρ μετὰ τὴν εἰς ἑαυτὴν ἐβδοματικὴν τῆς ἐβδομάδος περίοδον ἔστιν ἡ πεντηκοστή, πενταδικὴ δὲ σαφῶς ὑπάρχει δεκάς ἢ πεντηκοστή, προδήλως ἄρα τῶν ὄντων ἡ φύσις, κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον ὑπάρχουσα πενταδικὴ διὰ τὰς αἰσθήσεις, μετὰ τὴν φυσικὴν τοῦ χρόνου καὶ τῶν αἰώνων διάβασιν ἐν τῷ Θεῷ ἔσται τῷ κατὰ φύσιν ἐνί, μὴ δεχομένη πέρας ἐν ᾧ παντελῶς οὐκ ἔστι διάστασις. Φασὶ γάρ τινες εἶναι δεκάδα τὸν Λόγον, ὡς

Између осталог, оно на чему Св. Максим у овом одељку нарочито инсистира је *непроменљиви* карактер будућег стања. Ово је нарочито важно с обзиром на проблем који је постављен у претходном поглављу, наиме, на питање да ли концепти о којима је овде реч, као и Григоријев концепт епектазе¹⁷⁹, имају у било којем смислу дефицитарно значење с обзиром на пуноћу есхатолошког учешћа створеног у Апсолуту. У том смислу, држим како Максимово инсистирање на непроменљивости будућега стања (које је, треба такође приметити, одређено као починак: ...ἐν ἧ παύεσθαι πέφυκε), насупрот *променљивом*, којим је означен домен пута ка циљу, а што се нарочито читује у овом одељку кроз инсистирање на *истости* есхатолошког *кретања* (зато ταυτοκίνησία) насупрот садашњем покрету промене, иде у прилог тези да се будуће стање не може разумети тако да означава било какву ускраћеност у односу на пуноћу божанског бића, с обзиром да је свака промена условљена *дефицитом* бића.

Такође, на исти начин као и претходни, важан је још један одељак из *Одговора Таласију* из кога је нарочито видљива међуусловљеност концепата адијастатичког јединства и свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања. Тако,

Спасење душа истински је крај вере; а крај вере је истинско откривење верованога; а истинско откривење верованога је, у складу са вером која је у свакоме, неизрециво прожимање са верованим; а прожимање са верованим стање је узласка верних ка почетку у складу са крајем; а узласак верних ка

πρόνοιαν κατὰ πρόοδον τῆ δεκάδι τῶν ἐντολῶν πλατυνόμενον· ὀπηνίκα δὲ συναφθῆ τῷ Λόγῳ κατὰ χάριν ἢ φύσις, οὐκ ἔσται τὰ ὧν οὐκ ἄνευ', τῆς τῶν φύσει κινουμένων ἀλλοιωτῆς ἀπογενομένης κινήσεως. Δεῖ γὰρ τὴν πεπερασμένην στάσιν, ἐν ἧ γίνεσθαι πέφυκεν ἐξ ἀνάγκης κατ' ἀλλοίωσιν τῶν κινουμένων ἢ κίνησις, δέξασθαι τέλος τῆ παρουσίας τῆς ἀπεράντου στάσεως, ἐν ἧ παύεσθαι πέφυκε τῶν κινουμένων ἢ κίνησις. Ἐν ᾧ γὰρ πέρας κατὰ φύσιν ἐστίν, καὶ ἀλλοιωτὴ πάντως ἢ τῶν ἐν αὐτῷ καθέστηκε κίνησις· ἐν ᾧ δὲ πέρας κατὰ φύσιν οὐκ ἔστιν, οὐδεμία παντελῶς ἀλλοιωτὴ τῶν ἐν αὐτῷ γνωσθήσεται κίνησις. Οὐκοῦν ὁ μὲν κόσμος τόπος ἐστὶ πεπερασμένος καὶ στάσις περιγεγραμμένη, ὁ δὲ χρόνος περιγεγραμμένη καθέστηκε κίνησις· ὅθεν καὶ ἀλλοιωτὴ τῶν ἐν αὐτῷ καθέστηκεν ἢ κατὰ τὴν ζωὴν κίνησις. Ὀπηνίκα δὲ τὸν τόπον διελθοῦσα καὶ τὸν χρόνον κατ' ἐνέργειάν τε καὶ ἔννοιαν ἢ φύσις, ἦγουν τὰ ὧν οὐκ ἄνευ', τουτέστι τὴν πεπερασμένην στάσιν καὶ κίνησιν, ἀμέσως συναφθῆ τῆ προνοίᾳ, λόγον εὐρίσκει τὴν πρόνοιαν κατὰ φύσιν ἀπλοῦν καὶ στάσιμον καὶ μηδεμίαν ἔχοντα πάντη περιγραφὴν καὶ διὰ τοῦτο παντελῶς οὔτε κίνησιν. Διόπερ ἐν μὲν τῷ κόσμῳ ὑπάρχουσα χρονικῶς ἢ φύσις ἀλλοιωτὴν ἔχει τὴν κίνησιν διὰ τὴν τοῦ κόσμου πεπερασμένην στάσιν καὶ τὴν καθ' ἑτεροίωσιν τοῦ χρόνου φορὰν, ἐν δὲ τῷ Θεῷ γινομένη, διὰ τὴν φυσικὴν τοῦ ἐν ᾧ γέγονε μονάδα, στάσιν ἀεικίνητον ἔξει καὶ στάσιμον ταυτοκίνησιαν, περὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἐν καὶ μόνον ἀϊδίως γινομένην, ἣν οἶδεν ὁ λόγος ἄμεσον εἶναι περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον τῶν ἐξ αὐτοῦ πεπονημένων μόνιμον ἴδρυσιν, *Ταλασιју* 65, PG 90.757BD–760A; CCSG 22, 283.512–285.549.

¹⁷⁹ Види изнад, стр. 19/н.45.

сопственом почетку у складу са крајем јесте *испуњење стремљења*; испуњење пак стремљења јесте *свагдакрећуће мировање* стремећих око стремљенога; а свагдакрећуће мировање јесте *непрестано и адијастатичко уживање у стремљеноме*; а непрестано и непосредно уживање јесте надприродно учешће у божанственим [стварностима]; а надприродно учешће у божанственим [стварностима] јесте уподобљење учествујућих учествованоме; а уподобљење учествујућих учествованоме јесте истост по дејству учествујућих у односу према самом учествованом преузета по уподобљењу; а истост по дејству учествујућих у односу према самом учествованом преузета по уподобљењу јесте *обожење* оних га се удостојавају; а обожење је у основи *крај и окончање свих времена и векова* и онога што је у времену и веку; а крај и окончање свих времена и векова и онога што је у њима јесте *крајњег и истинског почетка ка истинском и крајњем крају у спасавајућим се адијастатичко јединство*; а адијастатичко јединство крајњег почетка и краја у спасавањима јесте исход из онога што је по природи, бољи од онога што је по суштини измерено почетком и крајем; а исход из онога што је описано почетком и крајем јесте непосредно [сада *ἄμεσος*] и бескрајно и надбескрајно у удостојенима исхода у складу са бољим из онога што је по природи свемогуће и надсилно дејство Божије; непосредно и бескрајно и надбескрајно, свемогуће и надсилно дејство Божије јесте по неизразивом и надумном јединству неизрециво и наднеизрециво задовољство и радост оних који трпе дејство¹⁸⁰, и нема ума нити разума, нити уопште речи и мисли у природи бића који је могу достићи¹⁸¹.

¹⁸⁰ Медијални облик преводи пасивом с обзиром на закључке у вези са концептом трпљења, види поглавље 2.2.1. Кретање као трпљење, стр. 53 и даље.

¹⁸¹ Σωτηρία δὲ τῶν ψυχῶν κυρίως ἐστὶ τὸ τέλος τῆς πίστεως· τέλος δὲ πίστεως ἐστὶν ἢ τοῦ πιστευθέντος ἀληθῆς ἀποκάλυψις· ἀληθῆς δὲ τοῦ πιστευθέντος ἐστὶν ἀποκάλυψις ἢ κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐν ἐκάστῳ πίστεως ἄρρητος τοῦ πεπιστευμένου περιχώρησις· περιχώρησις δὲ τοῦ πεπιστευμένου καθέστηκεν ἢ πρὸς τὴν ἀρχὴν κατὰ τὸ τέλος τῶν πεπιστευκῶτων ἐπάνοδος· ἢ δὲ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν κατὰ τὸ τέλος τῶν πεπιστευκῶτων ἐπάνοδος ἐστὶν ἢ τῆς ἐφέσεως πλήρωσις· ἐφέσεως δὲ πλήρωσις ἐστὶν ἢ περὶ τὸ ἐφετὸν τῶν ἐφιεμένων ἀεικίνητος στάσις· ἀεικίνητος δὲ στάσις ἐστὶν ἢ τοῦ ἐφετοῦ διηνεκῆς τε καὶ ἀδιάστατος ἀπόλαυσις· ἀπόλαυσις δὲ διηνεκῆς καὶ ἀδιάστατος ἢ τῶν ὑπὲρ φύσιν θεῶν καθέστηκεν μέθεξις· μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θεῶν ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις· ἢ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι' ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης· ἢ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ' ἐνέργειαν δι' ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστὶν ἢ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως· ἢ δὲ θέωσις ἐστὶ καθ' ὑπογραφῆς λόγον πάντων τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων καὶ τῶν ἐν χρόνῳ καὶ αἰῶνι περιοχῆ καὶ πέρασ· περιοχῆ δὲ καὶ πέρασ τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων ἐστὶ καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς ἢ τῆς ἀκραιφνοῦς καὶ κυρίως ἀρχῆς πρὸς τὸ κυρίως τέλος καὶ ἀκραιφνῆς ἐν τοῖς σφζομένοις ἀδιάστατος ἐνότης· ἀδιάστατος δὲ τῆς ἀκραιφνοῦς ἀρχῆς τε καὶ τέλους ἐνότης ἐν τοῖς σφζομένοις ἐστὶν ἢ κρείττων τῶν οὐσιωδῶς ἀρχῆς τε καὶ τέλει μεμετρημένων τῶν κατὰ φύσιν ἔκβασις· ἔκβασις δὲ τῶν κατ' ἀρχὴν καὶ τέλος περιγεγραμμένων ἐστὶν ἢ ἄμεσος καὶ ἄπειρος καὶ ἐπ' ἄπειρον ἐν τοῖς ἀξιοθεῖσι τῆς κατὰ τὸ κρείττον νοουμένης τῶν κατὰ φύσιν ἐκβάσεως ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ πανσθενῆς καὶ ὑπερδύναμος· ἄμεσος δὲ καὶ ἄπειρος καὶ ἐπ' ἄπειρον ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ πανσθενῆς ἐστὶ καὶ ὑπερδύναμος ἢ κατὰ τὴν ἄφθεγκτον καὶ ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν ἄρρητός τε καὶ ὑπεράρρητος ἡδονῆ καὶ χαρὰ τῶν ἐνεργουμένων, ἧς οὐκ ἐστὶ οὖν ἢ λόγον παντάλασις ἢ

Оно што се нарочито читује у овом одељку је то да су сви кључни есхатолошки концепти Св. Максима суштински повезани са замислима адијастатичног јединства и свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања. *Спасење душа*, којим је, као предањским *техничким термином*, означено достизање есхатолошког циља све твари, управо је адијастатично јединство. Овакво јединство подразумева *истинско откривење, перихорезу са верованим*, тј. са оним у кога се верује, *узлазак ка начелу бића, испуњење стремљења, свагдакрећуће мировање, природно учешће у божанској стварности и уподобљење тој стварности*, што, заправо, значи идентичност по дејству, тј. *обожење*. А обожење, као *екстаза из сфере природног, тј. створеног*¹⁸² или одређеног почетком и крајем, јесте *крај свих времена и векова*, што, опет, значи да између почетка и краја времена и века више нема дијастеме, да су ἀρχή и τέλος објавили свој идентитет, те да у обоженима зато дејствује нестворена, беспочетна и бескрајна, енергија Божија. Другим речима, обожени живе животом који нема ни почетка, ни краја¹⁸³, будући да су ван сваке дијастеме и дијастазе. На крају, све ово, заправо, значи стање описано сликовитијим концептима *неизрецивог задовољства и радости*, ближим библијском и литургијском предању.

Како је већ више пута истакнуто, осмишљавање есхатологије у категоријама адијастатичког јединства и свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања условљено је тиме што за одређење божанског бића концепт адијастатичности има суштинско значење, што важи како за тријадологију, тако и за христологију. Већ сам скренуо пажњу на то да Св. Максим на много места аргументује у прилог тези да *разликовања* којима се користимо како бисмо описали божански начин постојања Тројице или човештва у Христу не подразумевају постојање подела какве налазимо у дијастатичком свету. Поред тога, божанство је у темељном смислу, *с обзиром на суштину*, означено као истина, а истина је

νόησιν ἢ ρήσιν ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων εὑρεῖν, *Таласију* 59, PG 90.608C–609B; CCSG 22, 53.122–55.159.

¹⁸² Ова екстатичност природе из самозатворености односи се на лични моменат, тј. на чињеницу да природа постоји само у личности која је екстатичка, и зато кореспондира екстази из сфере индивидуалне самодовољности. У том контексту се обожење природе тиче њеног „есхатолошког испуњења“, како примећује Лудовикос (уп. Ν. Λουδοβίκος, *Η κλειστή πνευματικότητα*, 193).

¹⁸³ В. ниже, поглавље 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље.

стварност проста, сама, јединствена, истоветна, без делова, непроменљива, никако пасивна, непредвидљива¹⁸⁴, и у сваком смислу адијастатична¹⁸⁵.

Или, пак, нешто даље, поново у вези са свагдакретањем,

Јер Бог је истина, око њега се непрестано и незаборавно креће ум; његов покрет не може никада да стане пошто не налази краја тамо где нема дијастеме. Јер најчудеснија величина божанске безграничности ствар је без количине и делова, у сваком смислу адијастатична, нити има појма којим се може сазнати шта је по суштини¹⁸⁶.

Такође:

Божанство је у сваком смислу без делова, пошто је у потпуности без квантитета; а у потпуности је без квантитета пошто је у сваком смислу просто; а у сваком је смислу просто пошто је у сваком смислу адијастатично; а адијастатично је у сваком смислу пошто је исто тако и безгранично; безгранично је у сваком смислу пошто је исто тако и непокретно (јер се никако и никада не може кретати оно што нема куда да буде покренуто); а непокретно је у сваком смислу пошто је у потпуности беспочетно (јер нема онога што би било пре њега и веће, нити пак са њим и једнако њему, нити пак после њега, што би се са њим могло самерити или чиме би се могло обухватити; беспочетно је у сваком смислу јер је исто тако и нерођено; нерођено је у сваком смислу јер у потпуности једно и најјединственије; једно је у сваком смислу и најјединственије, јер је у сваком смислу апсолутно, па због тога и у потпуности неизрециво и непознатљиво, и искључиви је крај свакога знања које се ка њему на леп и богодоличан начин креће, имајући као искључиво истинито знање то да се не познаје¹⁸⁷.

¹⁸⁴ ἀλάθητον, оно што се не може превидети, али и оно чему ништа не остаје непознато.

¹⁸⁵ Цео одељак: „Τὴν ἀλήθειαν δὲ καὶ τὸ ἀγαθόν, τὸν Θεὸν ἔλεγε δηλοῦν, ἀλλὰ τὴν μὲν ἀλήθειαν, ὅτ' ἂν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ θεῖον σημαίνεσθαι δοκῆ· ἀπλοῦν γάρ, καὶ μόνον, καὶ ἓν, καὶ ταῦτόν, καὶ ἀμερές, καὶ ἀτρεπτόν, καὶ ἀπαθὲς πρῶγμα ἢ ἀλήθεια καὶ ἀλάθητον, καὶ παντελῶς ἀδιάστατον· τὸ δὲ ἀγαθόν, ὅτ' ἂν ἐκ τῆς ἐνεργείας“, *Μυσταγογιја*, PG 91.673CD; CCSG 69, 22.327–332.

¹⁸⁶ Θεὸς γὰρ ἢ ἀλήθεια περὶ ὃν ἀκαταλήκτως τε καὶ ἀλήστως κινούμενος ὁ νοῦς, λήγειν οὐκ ἔχει ποτὲ τῆς κινήσεως, μὴ εὐρίσκων πέρας ἔνθα μὴ ἔστι διάστημα. Τὸ γὰρ θαυμαστόν μέγεθος τῆς θείας ἀπειρίας ἄποσον τί ἐστι καὶ ἀμερές καὶ παντελῶς ἀδιάστατον, καὶ τὴν οἴαντοῦν πρὸς τὸ γνωσθῆναι, ὃ τί ποτὲ ἐστι κατ' οὐσίαν, φθάνουσαν αὐτὸν οὐκ ἔχον κατάληψιν. Τὸ δὲ μὴ ἔχον διάστημα ἢ κατάληψιν καθ' ὅτιοῦν οὐκ ἔστι τινὶ περατόν, *Μυσταγογιја*, PG 91.677A; CCSG 69, 25.382–389.

¹⁸⁷ Ἀμερές γὰρ πάντη τὸ Θεῖόν ἐστιν, ὅτι καὶ παντελῶς ἄποσον, ἄποσον δὲ παντελῶς, ὅτι καὶ πάντη ἀπλοῦν, ἀπλοῦν δὲ πάντη, ὅτι καὶ ἀδιάστατον πάντη, ἀδιάστατον δὲ πάντη ὅτι καὶ πάντη ἄπειρον,

Како смо видели, директно темпорални концепти појавили су се на више места у до сада навођеним одељцима. Но, пре него што посебну пажњу посветим том централном проблему ове студије, обратићу пажњу на концепте чија фреквентност и значај овај екскурс чине неопходним.

2.2.3. Додатак: Монада, дијада и Тријада

С обзиром да су на више места до сада поменути концепти монаде и дијаде, чини се неопходним да се каже нешто више о њиховом значењу у Максимовом систему, нарочито у вези са тим како ови концепти функционишу с обзиром на темељну чињеницу да је Монада и Апсолут о којем говори Св. Максим заправо тројични Бог.

Најпре, може се рећи како је употреба концепата монаде и дијаде сасвим на линији употребе дијастатичког појмовног сплета са циљем да се означи разлика између творца и творевине. Наиме, појмовни пар монада-дијада у потпуности је аналоган пару адијастатично-дијастатично. Тако,

дијада је оно заједничко свим бићима која су након Бога, тако да је све чулно дијада будући да постоји као састављено од материје и форме, док је умно на исти начин састављено из суштине и атрибута којим му је по суштини одређена врста. А не може се рећи да ништа од посталог може бити просто, јер оно није само ово или оно, него му се у основи по суштини саразмева саставна и одређујућа разлика која му, са једне стране, одржава истост и којом се, са друге, јасно разликује од свега другог. Наиме, ништа што на било који начин по суштини подразумева некакву ознаку сопственог постојања не може бити просто¹⁸⁸.

ἄπειρον δὲ πάντη, ὅτι καὶ πάντη ἀκίνητον (οὐ κινεῖται γὰρ πάντη πώποτε τὸ μὴ ἔχον τοῦ κινήθηαι), ἀκίνητον δὲ πάντη, ὅτι καὶ παντελῶς ἄναρχον (οὐ γὰρ ἔχει τι πρό αὐτοῦ καὶ μείζον, οὔτε τι σύν αὐτῷ καὶ ἴσον, οὔτε τι μετ' αὐτό, καὶ παραμετρεῖσθαι καὶ χωρεῖν αὐτό δυνάμενον), ἄναρχον δὲ πάντη, ὅτι καὶ ἀγέννητον πάντη, ἀγέννητον δὲ πάντη, ὅτι καὶ παντελῶς ἐν καὶ μονώτατον, ἐν δὲ πάντη καὶ μονώτατον, ὅτι καὶ παντελῶς ἄσχετον, καὶ διὰ τοῦτο παντάλασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον, καὶ πάσης τῆς τῶν ἐπ' αὐτό καλῶς τε καὶ ἄγνωστον, καὶ πάσης τῆς τῶν ἐπ' αὐτό καλῶς τε καὶ θεοπρεπῶς κινουμένων γνώσεως πέρας μονώτατον, μονωτάτην γνώσιν ἔχον ἀληθῆ τὸ μὴ γινώσκεσθαι, *Недоумице* 17, PG 91.1232BC; AmbNC I 396.

¹⁸⁸ Καὶ дуὰς ἐστὶ πάλιν πᾶσα τῶν μετὰ Θεόν ὄντων ἢ σύμμηξις, οἷον τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ὡς ἐξ ὕλης συνεστηκότα καὶ εἶδους ἐστὶ дуὰς, τὰ δὲ νοητὰ, ὡσαύτως ἐξ οὐσίας καὶ τοῦ εἰδοποιούντος αὐτὰ οὐσιωδῶς συμβεβηκότος. Οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τὸ παράπαν γενητόν κυρίως ἀπλοῦν, ὅτι μὴ τότε μόνον ἐστὶν ἢ τότε, ἀλλ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ ἔχει τὴν συστατικὴν τε καὶ ἀφοριστικὴν διαφορὰν συνεπιθεωρουμένην, τὴν αὐτὸ μὲν ἐκεῖνο συνιστῶσαν, ἄλλου δὲ αὐτὸ φανερῶς διακρίνουσαν. Οὐδὲν δέ

Ово у основи новопитагорејско разликовање¹⁸⁹, чија је апропријација код Св. Максима темељно одређена инсистирањем на вољном карактеру стварања којим је означен апсолутни почетак бића створеног, суштински у логичком смислу одређује његову онтологију и космологију. На трагу полемике са позноантичким мислиоцима¹⁹⁰, Св. Максим каже да

материја, уколико је беше, како неки говоре, онда је јасно да није постала; уколико пак није постала, онда се ни не креће; а уколико се не креће, онда јој ни постојање нема почетка; ако јој пак биће нема почетка, онда је у сваком смислу безначална; ако је безначална, онда је и бесконачна; ако ли је бесконачна, онда је свакако и непокретна (бесконачно је, наиме, свакако и непокретно, будући да оно што није ограничено нема куда да буде покренуто). Па, уколико је све овако, постоје свакако два бесконачна и безначална и непокретна, Бог и материја, а ово није могуће да буде¹⁹¹.

καθ' οἰονδήποτε τρόπον οὐσιωδῶς ἔχον συνεπιθεωρούμενόν τι πρός δήλωσιν τῆς οἰκείας υπάρξεως δύναται κυρίως εἶναι ἀπλοῦν, *Недоумице* 67, PG 91.1400C; AmbNC II 294. Уп. и схолију *Одговори Таласију* 54, PG 90.528C–529A; CCSG 7, 471.65–71; *На* „*О божанским именима*“ 4.21, PG 4.285B.

¹⁸⁹ Ово *новопитагорејство* треба разумети с обзиром на чињеницу да у мисли средњих платоновца питагорејске идеје и личност Питагоре као учитеља заузимају значајно место. Отуда Климент и Ориген Нуменија, чија интерпретација вероватно игра одлучујућу улогу за карактер апропријације *неопитагорејских* идеја у корпус хришћанске мисли, називају *питагорејцем*. Такође, блискост хришћанских мислилаца овог раног формативног периода богословља са курентним питагорејством средњег платонизма очитује и личност Анатолија Александријског, Порфиријевог пријатеља и Јамблиховог учитеља, али касније и епископа Лаодикије и светитеља. Анатолијев сачувани спис, поред тога што му се приписује и Пасхални канон, тј. калкулус, излаже управо у потпуности питагорејско тумачење декаде, уп. Robert M. Grant, „Early Alexandrian Christianity“, *Church History* 40/2, 136–141; о Нуменијевој интерпретацији и пореклу концепта дијаде, в.: Giovanni Reale, *A History of Ancient Philosophy, Vol. 4: The Schools of the Imperial Age*, State University of New York Press, 1989, 268; John Dillon, „Plutarch of Chaeronea“, у: *Ancient Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion*, vol. 1, eds. Graham Oppy, N. N. Trakakis, Routledge, 2014, 162; Maximos Constatas, *On Some Key Terms and Concepts in Ambiguum 10*, https://www.academia.edu/10385099/Some_Key_Terms_in_Maximos_the_Confessor_Ambiguum_10 (приступљено 18.2.2018).

¹⁹⁰ У философском смислу најсистематичније изложење аргументације против тезе о беспочетности света свакако је Филопоново. За прегледни приказ и анализу в. Drago Đurić, *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, 2015, 312–332. За однос Максимова и Филопонове критике, нарочито с обзиром на Максимову *Недоумицу* 10, в. новију студију Timur Shchukin, „Matter as a Universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the Eternity of the World“, *Scrinium* 13 (2017), 361–382. Шчукин указује на то да је Максим директно познавао Филопонове радове, уп. *Исто*, 363 премда напомињем да у односу на закључке који се тичу Св. Максима имам одређену задршку. Уп. и T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, 42–43; 52–55; 58; 114.

¹⁹¹ Καί πάλιν, εἰ ἦν, ὡς τινές φασι, ἡ ὕλη, οὐ γέγονε δηλονότι, εἰ δέ μή γέγονεν, οὐδέ κινεῖται, εἰ δέ μή κινεῖται, οὔτε τοῦ εἶναι ἦρξато, εἰ δέ τοῦ εἶναι μή ἦρξато, πάντως ἀναρχον, εἰ δέ ἀναρχον, καί ἀπειρον, εἰ δέ ἀπειρον, πάντως καί ἀκίνητον (ἀκίνητον γάρ πάντως τό ἀπειρον, οὐ γάρ ἔχει ποῦ κινηθῆναι τό μή ὀρίζομενον), εἰ δέ τοῦτο, δύο πάντως τά ἀπειρα καί ἀναρχа καί ἀκίνητα, Θεός καί ὕλη, ὅπερ εἶναι

Ови битни теоријски увиди Св. Максима чврсто су повезани са другим аспектима његове мисли, нарочито са настојањима да се промисли и теоријски осмисли аскетска пракса. Ово је на посебан начин очигледно у *Десетој недоумици* која је иницијално и посвећена мотиву превазилажења материјалне дијаде и која добрим делом представља својеврсну догматску апологију подвижничке праксе. Наиме, превазилажење материјалне дијаде управо је одвајање од подељеног света материје стремљењем ка јединству које се у коначном налази једино у Тројици¹⁹². Ово се постиже аскетском праксом која се односи на целокупно човеково биће, на његов умни и чулни аспект, уз јасно увиђање поретка који постоји међу њима¹⁹³. Очеvidно је да се и овде сусрећемо са једним од најважнијих идејних мотива Св. Максима, са мотивом превазилажења подела који, у коначном, на карактеристичан начин обједињује његову мисао у христологији.

Но, како ће томе посебно бити речи даље у расправи¹⁹⁴, сада обратимо пажњу на чињеницу да су Максимова *монадологија* и тријадологија суштински повезане, те да се односе на исту *стварност*.

У том смислу, монадичност се не може разумети у просто аритметичком кључу, будући да Монада која је Тријада није број. Наиме,

само је Монада у правом смислу непокретна, пошто није ни број, нити је бројива, нити се броји (нити је пак део или целина или однос монада), те у правом смислу оно беспочетно, јер нема ничега другог што би било старије од ње, а од чега би, крећући се, примала биће. И бескрајна је у правом смислу, јер њој ништа не сапостоји нити јој се прибројава, и начело је истински, будући да се налази узроком свега броја, и онога што се броји и бројивог, будући да је изузета од свакога односа и дела или целине, и у правом смислу и заиста, првотно, искључиво и просто, али и неодредиво, прво и само постоји Монада. Но, говорећи ово не означавамо блажено божанство онаквим какво јесте, а оно је у сваком смислу и на сваки начин и сваким умом и разумом и именом недостижно и неприступно, већ се снабдевамо одређењем вере у њега

ἀμύχανον, *Недоумице* 10, PG 91.1184B; AmbNC I 298–300. Уп. и *О богословљу и домостроју* 1.82–83, PG 90.1116B–1117C.

¹⁹² Уп. *Недоумице* 10, PG 91.1193D; AmbNC I 320.

¹⁹³ Уп. *Исто*, 1197CD; AmbNC I 328. и *Друга поглавља* 3.11, PG 90.1452A.

¹⁹⁴ Види поглавље 3.1 Тајна Христова, стр. 169 и даље.

које је нама проходно и прилично и одговарајуће. Јер не треба разумети да божанствена реч ово име Монада узима као у потпуности експликативно за божанску и блажену суштину, већ као индикативно за његову потпуну простоту која је изнад сваког квантитета и квалитета и ма каквога односа, како бисмо знали да оно није нека целина састављена од делова, нити је пак оно део нечега целог. Божанство је наине изнад сваке разлике и сложености и дела и целине и односа, јер је без количине и одвојено од сваке замисли постојања одређеног положајем и начином, будући да је без квалитета, и слободно и пуштено од сваке свезе и односа са свим другим, апсолутно у смислу да пре њега, са њим и након њега ничега нема, будући да је изнад свега, те да се не може поставити, ни из којег разлога и ни на који начин, напредо са било којим бићем¹⁹⁵.

На овај начин, инсистирањем на ненумеричком карактеру Монаде, успостављен је логички основ за поистовећење овако мишљене Монаде са божанском Тријадом. Ово је са нарочитим апофатичким *патосом* разрађено у коментарима списа *О божанским именима*. У складу са раније наведеним,

Стари су Бога назвали Једним не у смислу да је он начело бројева, већ зато што је изузет од свега и ништа се од онога што је после њега не може са њим бројати, те зато што је несложен и прост; а овим не представљај шта је то суштина Божја. Право говорећи, не би за Бога требало рећи ни да је суштина, будући да је надсуштан¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Μονάς δέ μόνη κυρίως ἀκίνητος, ὅτι μήτε ἀριθμός ἐστί, μήτε ἀριθμητόν ἢ ἀριθμούμενον (οὔτε γάρ μέρος ἢ ὅλον ἢ σχέσις ἐστίν ἢ μονάς), καί κυρίως ἄναρχον, ὅτι μηδέτερον ἑαυτῆς ἔχει πρεσβύτερον, ἐξ οὗ κινουμένη δέχεται τό εἶναι μονάς, καί ἄπειρον κυρίως, ὅτι μηδέν ἔχει συνυπάρχον ἢ συναριθμούμενον, καί ἀρχή κυρίως, ὅτι παντός καί ἀριθμοῦ καί ἀριθμουμένου καί ἀριθμητοῦ αἰτία τυγχάνει, ὡς πάσης σχέσεως καί παντός μέρους καί ὅλου ἐξηρημένη, καί κυρίως καί ἀληθῶς, πρώτως δέ καί μόνως καί ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως, πρώτη τε μονάς ὑπάρχουσα καί μόνη. Καί τοῦτο λέγοντες οὐκ αὐτήν ὡς ἐστί σημαίνομεν τήν μακαρίαν θεότητα, ἀπειρώς κατά πάντα καί λόγον καί τρόπον καί νῦν καί λόγω παντί καί ὀνόματι ἀπρόσιτον οὕσαν παντελῶς καί ἀπροσπλάστον, ἀλλ' ἑαυτοῖς ὄρον τῆς εἰς αὐτήν πίστεως παρέχομεν βάσιμον καί ἡμῖν ἐφικτόν τε καί πρόσφορον. Οὐ γάρ ὡς παραστατικόν πάντως τοῦτο, φημί δέ τό τῆς μονάδος ὄνομα, τῆς θείας καί μακαρίας οὐσίας ὁ θεῖος διαγορεύει λόγος, ἀλλ' ὡς ἐνδεικτικόν τῆς παντελοῦς αὐτῆς ἀπλότητος τῆς ἐπέκεινα πάσης ποσότητός τε καί ποιότητος, καί τῆς οἰασδήποτε σχέσεως, ἵνα γνῶμεν ὅτι μή ὅλον τί ἐστίν ὡς ἐκ μερῶν τινων, μηδέ τι μέρος ἐστίν ἐξ ὅλου τινός. Ὑπεράνω γάρ πάσης διαιρέσεως τε καί συνθέσεως καί μέρους καί ὅλου ἢ θεότης, ὅτι ἄποσον, καί πάσης τῆς κατά θέσιν ὑπάρξεως καί τῆς πῶς εἶναι αὐτήν ὀριζομένης ἐννοίας ἀφικισμένη, ὅτι ἄποσον, καί τῆς πρὸς ἄλλο πᾶν πάσης συναφείας τε καί οἰκειότητος ἐλευθέρα καί ἄφετος, ἄσχετον γάρ τό πρό αὐτῆς ἢ μετ' αὐτῆς ἢ μετ' αὐτήν οὐκ ἔχουσα, ὡς πάντων ἐπέκεινα, καί μηδενί τῶν ὄντων κατ' οὐδένα λόγον ἢ τρόπον συντεταγμένη, *Недоумице* 10, PG 91.1185B–1188A; AmbNC I 304–308.

¹⁹⁶ Ἐν ὀνόμασαν τόν Θεόν οἱ πάλαι οὐχ ὡς ἀριθμῶν ἀρχήν, ἀλλά διά τό πάντων ἐξηρηῆσθαι καί μηδέν ἔχειν συναριθμούμενον τῶν μετ' αὐτόν, ἀλλά καί διά τό ἀσύνθετον καί ἀπλοῦν· οὐ τοῦτο δέ παρίστησι, τίς ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ· κυρίως γάρ οὐσία ἐπί Θεοῦ οὐκ ἄν λέγοιτο· ἐστί γάρ ὑπερούσιος, *Ha „Ο божанским именима“*, 5.1, PG 4.308D.

Или:

Па, ако се и истиче да је тројица, и ако се слави као јединица божанство које је изнад свега, оно је нити тројица нити јединица, онако како ми то нумерички схватамо, или ко други, већ изнад свакога ума и јесте и назива се Бог; рекавши оно што „што није“, мислимо о ономе што „што Бог јесте“¹⁹⁷.

Коначно, у коментарима се на индикативан начин повезује одређење Бога као Хенаде са његовим „хенопоетичким“ дејством у односу према творевини, дакле, са његовом *енергијом* (што је сасвим у складу са апофатички мотивисаним инсистирањем на дистинкцији суштина-енергија), уз, истовремено, упадљив тријадолошко-христолошки *контрапункт* у дискурсу о Божјем јединству¹⁹⁸. Исто се, засигурно, може рећи и за одређење Бога као бића или суштине. Тако, Бог је надсуштан, али је Творац суштина и постојања; Бог је изнад јединице, али он својим дејством твори јединство све твари или, пак, чини да сва твар постоји јединствено. Ово се назива „умножењем“ Једног, пошто се Једно *умножава* ἐνικῶς

пошто је из њега све, и кроз њега, и за њега створено [тријадолошка формула], и сам је глава свих бића, и сам је произвео све суштине, зато се и каже како се умножава, због онога, на име, што је кроз њега постало [овде чујемо христолошку *мелодијску линију*], а када се све покори Оцу, каже се да ће се и он покорити Оцу због онога што је због њега постало, како каже Апостол „онда ће се и сам Син покорити“¹⁹⁹. Тако је у умножењу произвођења свега остао један и исти у неумањујућем току давања од себе, будући у свему део, и не бивајући ништа од свега, пошто је надсуштан и нама недоступан, што исто тумачи у наставку²⁰⁰.

¹⁹⁷ Κἄν τριάς, ἐπάγει, κἄν μονάς ὑμνεῖται ἢ ὑπέρ πάντα θεότης, οὔτε τριάς οὔτε μονάς ἐστίν, ἢ παρ' ἡμῶν δι' ἀριθμῶν γνωριζομένη, ἢ παρ' ἐτέρου, ἀλλ' ὑπέρ πάντα νοῦν καὶ ἐστι καὶ ὀνομάζεται ὁ Θεός· διὰ γάρ τοῦ εἰπεῖν 'ὄπερ οὐκ ἔστι', νοοῦμεν ὅ,τι ἐστίν ὁ Θεός, *исто*, 412С.

¹⁹⁸ Види ниже, стр. 251.

¹⁹⁹ 1 Кор 15.28.

²⁰⁰ ...πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τό ἐν· ἐπειδή γάρ ἐξ αὐτοῦ ἅπαντα, καί δι' αὐτοῦ, καί εἰς αὐτόν ἔκτισται, καί αὐτός ἐστι κεφαλὴ πάντων τῶν ὄντων, καί αὐτός τὰς ὅλας οὐσίας παρήγαγεν, εἰκότως πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται διὰ τῶν παρ' αὐτοῦ γενομένων, ὅταν καί πάντων ὑποταττομένων τῷ Πατρὶ, αὐτός λέγεται διὰ τῶν παρ' αὐτοῦ γενομένων, τῷ Πατρὶ ὑποτάττεσθαι, ὡς φησὶν ὁ Ἀπόστολος, «τότε καί αὐτός ὁ Υἱός ὑποταγήσεται»· καί ὁ τοιοῦτος ἐν τῷ πληθυσμῷ τῆς πάντων παραγωγῆς ἔμεινεν εἰς καὶ ὁ αὐτός ἐν τῇ ἀνελαττώτῳ χύσει τῶν αὐτοῦ μεταδόσεων, ἐν τῷ παντὶ μέρος ὢν, καί μηδέν ὢν τοῦ παντός· ἔστι γάρ ὑπερούσιος· καὶ ἡμῖν ἀνεφικτός· ἐρμηνεύει δέ αὐτό ὑποκατιών, *Ha „О божанским именима“*

Коначно, то да су Монада и Тријада у односу потпуног идентитета Св. Максим експлицира и веома директно, у виду праве тријадолошке дефиниције:

Монада је истински Монада. Она није почетак онога што је после ње, нити пак сажимање с обзиром на ширење, тако да би природно била разливена водећи мноштву, него је она *уипостазирана стварност* [курзиви В. М.] истосушне Тријаде. А и Тријада је истински Тријада. Она се не испуњава ограниченим бројем (јер она није слагање монада, тако да би била подложна и подели), већ је она *једносушно постојање* триипостасне Монаде. Јер Монада је истински Тријада пошто на тај начин јесте, и Тријада је истински Монада, *пошто је тако постојана*, пошто она јесте једно божанство на монадички начин, али постоји тријадички²⁰¹.

Синтагме ἐνυπόστατος ὀντότης (ознака Монаде), те ἐνούσιος ὑπαρξίς (ознака Тријаде), чине немогућим да Божје јединство и тројичност разумемо напросто као два аспекта Божјег бића. Божје јединство или монадичност (*једност*) је *уипостазирана стварност*, Божија једност стварна је искључиво у три ипостаси, док је његова тројичност не просто тројичност једносушне стварности, већ сама та једносушна стварност, њено *постојање*. Између осталог, тешко је превидети да Св. Максим овде користи израз ἐνούσιος уместо уобичајенијег ὁμοούσιος. Држим да је разлог овоме то што термин ὁμοούσιος има релативно значење, будући да говори о односу међу ипостасима, док ἐνούσιος има апсолутно значење, чиме се наглашава жељено, наиме, апсолутна јединственост тројичног постојања која је ништа друго доли божанска Монада, односно Божја *једност*²⁰². Дистинкција *истосушно*

2.11, 229–232A; уп. и: *Исто* 1.2, 189D; 1.3, 192C; 1.4, 196B; 2.4, 216C; 2.11, 232B–233B; 4.10, 261AB; 9.2, 369D–372A; 9.4, 373D–376B; 9.6, 377A; 13.2, 408AC; 409B.

²⁰¹ Μονάς γάρ ἀληθῶς ἡ μονάς: οὐ γάρ ἐστὶν ἀρχὴ τῶν μετ’ αὐτήν, κατὰ διαστολῆς συστολῆν, ἵνα χεθῆ φυσικῶς εἰς πλῆθος ὁδεύουσα, ἀλλ’ ἐνυπόστατος ὀντότης ὁμοουσίου Τριάδος. Καὶ Τριάς ἀληθῶς ἡ Τριάς, οὐκ ἀριθμῶ λυομένῳ συμπληρουμένη (οὐ γάρ ἐστὶ μονάδων σύνθεσις, ἵνα πάθῃ διαίρεσιν), ἀλλ’ ἐνούσιος ὑπαρξίς τρισυποστάτου μονάδος. Μονάς γάρ ἀληθῶς ἡ Τριάς, ὅτι οὕτως ἐστὶ, καὶ Τριάς ἀληθῶς ἡ μονάς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν· ἐπειδὴ καὶ μία θεότης οὐσά τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς, *Недоумице* 1, PG 91.1036BC; AmbNC I 8–10.

²⁰² О релативном, тј. међуличносном, значењу израза ὁμοούσιος в. Thomas F. Torrance, *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Faith*, London/New York: T & T Clark, 1991, 130–132. Такође, треба приметити да Максимово аспировано ἐνούσιος није исто што и Атанасијево ἐνούσιος у изразима ἐνούσιος λόγος или ἐνούσιος ἐνέργεια, уп. *Исто*. У том смислу, чини ми се да В. Цветковић није довољно јасан када интерпретира овај одељак; наиме, неаспирован облик најпре с правом тумачи као *mono-substantial existence*, да би непосредно затим говорио о овом концепту као о *being in essence* насупрот ἀνούσιος, Vladimir Cvetković, „The Oneness of God as Unity of Persons in

(ὁμοούσιος) и *једносушно* (ἐνούσιος) у преводу, што донекле одудара од устаљене праксе, полази од значаја дистинкције у изворном тексту. Укратко, суштина реченог се може сажети тврђењем да је Бог један зато што је Тројица и, обратно, да је Тројица зато што је један²⁰³.

the Thought of St Maximus the Confessor“, у: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 312.

²⁰³ У потпуности се слажем са оценом коју са овим у вези износи В. Цветковић да је „божанска ὁμοούσια идентична са ἑτεροουστασία“, уп. *Исто*. Такође, овде је упутно присетити се преписке Св. Василија Великог и Аполинарија Лаодикијског (*Писма* 361 и 362) у којој је аргумент у прилог Божје једности директно тријадолошки, јер се полази од једности Оца као родног начела и у том смислу *узрока* Тројице полазећи од чијег јединства се о Тројици говори као о једносушној, насупрот *објективистичким* концепцијама суштине („Таύτη γέ τοι καὶ ἐν εἶναι γένος ὑπερκειμένον ἢ μίαν ὕλην ὑποκειμένην ἐπὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ περιαιρεθήσεται τῶν ὑπονοϊῶν, ὅταν τὴν γεναρχικὴν παραλάβωμεν ιδιότητα τῆς ἀνωτάτω ἀρχῆς... Οὐδὲ γὰρ ἡ Πατρὸς ιδιότης καθάπερ εἰς Υἱὸν ἀπομεμέρισται, ἀλλ' ἡ τοῦ Υἱοῦ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς ἐκπέφηνε: ταῦτόν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι, καθὼς λέγεται Πατέρα εἶναι ἐν Υἱῷ καὶ Υἱὸν ἐν Πατρὶ, *Πισμο* 362, PG 32.1104AB). Чини се да је оно што Св. Максим овде износи апстрактнија верзија овог аргумента који ипостасну различитост заправо поистовећује са једношћу суштине. У вези са интерпретацијом текста из преписке о којој је реч, уп. нарочито Јован Зизјулас, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Источник* 6 (1993), 54; Јован Зизиулас, „Релациона онтологија: увиди из светоотачке мисли“, *Богословље* 1 (2015), 21. М. Торонен, анализирајући подударности божанске монадиčnosti и тријадичности, указује на текст из Максимовог *Тумачења Молитве Господње*: „...у Монади Тријада и у Тријади Монада, али не тако да је једно у другоме нешто друго од онога што по себи јесте; Тријада није акцидент онога што је Монада у суштини, или обратно, Монада онога што је Тријада у суштини. Монада се не разликује другошћу природе од Тријаде, тако да је [само] она једна и проста природа. Нити постоје једно за другим, па да се Тријада од Монаде разликује опадањем силе, или Монада од Тријаде. Нити је Монада у односу према Тријади нешто заједничко и опште које се само у мисли созерцава и раздваја од онога што је појединачно њиме обухваћено; она је у правом смислу самопостојана суштина и заиста је по себи моћна сила. Нити су као једно кроз друго, будући да оно што је у сваком смислу исто и апсолутно не настаје посредством односа, као што од узрока настаје узроковано. Нити је из једнога друго, пошто Тријада не настаје произвођењем из Монаде, будући непостала и самојављена. Већ је уистину исто Монада и Тријада, тако се и каже, и мисли. Једно је логосом суштине, друго је начином постојања; цела и иста Монада није подељена ипостасима, и цела и иста Тријада није сливена Монадом, тако да се поделом не уводи многобоштво, нити пак сливањем безбоштво“ [...ἐν μονάδι Τριάδα, καὶ ἐν Τριάδι μονάδα: οὐκ ἄλλην ἐν ἄλλῃ· οὐ γὰρ ὡς ἐν οὐσία τῇ μονάδι συμβεβηκός ἐστιν ἡ Τριάς· ἢ τὸ ἐμπαλιν, ἐν Τριάδι μονάς· ἅποιος γάρ. Οὐδ' ὡς ἄλλην καὶ ἄλλην· οὐ γὰρ ἑτερότητι φύσεως τῆς Τριάδος ἢ μονάς διενήνοχεν ἀπλῆ τε καὶ μία φύσις τυγχάνουσα. Οὐδ' ὡς ἄλλην παρ' ἄλλην, οὐ γὰρ ὑφέσει δυνάμει διακέκριται τῆς μονάδος ἢ Τριάς, ἢ τῆς Τριάδος ἢ μονάς· ἢ ὡς κοινόν τε καὶ γενικόν ἐπινοία μόνη θεωρητὸν τῶν ὑπ' αὐτὸ μερικῶν, παρήλλακται τῆς Τριάδος ἢ μονάς, οὐσία κυρίως αὐθύπαρκτος οὐσα, καὶ δύναμις ὄντως αὐτοσθενής. Οὐδ' ὡς δι' ἄλλης ἄλλην· οὐ γὰρ μεσιτεύεται σχέσει τὸ ταυτὸν πάντη καὶ ἄσχετον, ὡς πρὸς αἴτιον αἰτιατόν. Οὐδ' ὡς ἐξ ἄλλης ἄλλην· οὐ γὰρ κατὰ παραγωγὴν ἐκ μονάδος Τριάς, ἀγέννητος ὑπάρχουσα καὶ αὐτέκφαντος· ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ὡς ἀληθῶς μονάδα καὶ Τριάδα, καὶ λεγομένην καὶ νοουμένην· τὸ μὲν, τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ· τὸ δέ, τῷ καθ' ὑπαρξιν τρόπῳ· ὅλην μονάδα τὴν αὐτὴν, μὴ μεμερισμένην ταῖς ὑποστάσεσι· καὶ ὅλην Τριάδα τὴν αὐτὴν, τῇ μονάδι μὴ συγκεχυμένην· ἵνα μὴ τῷ μερισμῷ τὸ πολύθεον, ἢ τῇ συγχύσει τὸ ἄθεον εἰσκομίζεται], *Тумачење Молитве Господње* PG 90.892C–893A; CCSG 23, 53.446–54.467. Ипак, полазећи од увида А. Де Халоа (André De Halleux, „Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse“, *Revue Théologique de Louvain* 17/2 (1986), 129–155), он указује како наглашено *персоналистичко* читање може да доведе у питање равнотежу између јединства суштине и тројичности. Мислим да ова критика ипак не погађа у потпуности циљ; с обзиром на тријадолошки дискурс из увода *Таласију*, те текстове на које сам Торонен указује, може се свакако рећи да Св. Максим није *алергичан* (67) на есенцијалистички језик; но, истовремено, јединство

2.2.4. Додатак: Ориген, оригенистички мит и Св. Максим

С обзиром да, у оквирима овога рада, немам простора и могућности да детаљно испитам широко прихваћене закључке у вези са односом Максимове мисли према Оригену²⁰⁴ и оригенизму, а о којима је већ било речи у овом поглављу, желим да, у циљу бољег разумевања Максимових концепата који су предмет разматрања, изнесем неколико запажања која се могу узети и као задршка у односу на поменуте закључке.

Најпре, сматрам да постоји простор да се изнова размотри широко прихваћена теза о карактеру Максимовог побијања *Оригенистичког мита*, те значаја који су изворни Оригенови концепти имали за конституисање Максимовог теолошког промишљања. У том смислу, држим како Св. Максим у својој критици *оригенизма* стоји ближе изворним Оригеновим ставовима. Са друге стране, ово никако не значи да Максимова критичка интеракција са *оригенизмом* нема суштински значај, нити да Св. Максим остаје у потпуности при Оригеновим позицијама. Моја теза је да је Св. Максим, на трагу увида Св. Григорија Ниског, у суштини, *консеквентно и критички* (али ипак не у широко прихваћеном смислу), развио идејне поставке које је заправо у битноме осмислио Ориген²⁰⁵, и то пре

суштине које постоји у тројичности за своје начело има ипостас Оца. Дакле, јединство суштине није начело божанског јединства, а текст из *Тумачења Молитве Господње* се не може тумачити тако да *логос* суштине значи начело Божјег јединства и јединствености, уп. Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2007, 62–68.

²⁰⁴ Када је у питању општи значај Оригена за развој мисли Св. Григорија Ниског и Св. Максима Исповедника, али и за теологију уопште, свакако да стоји начелна оцена коју по том питању даје П. Шервуд, наиме, да „је заправо Ориген, са својом хеленистичком тежњом за философским разумевањем онога у шта верујемо, омогућио настанак теологије. И Григорије Ниски и Максим наследници су, како поменуте тежње, тако и материјала за конструкцију грађевине. У том смислу, они су свакако оригенисти“, в. Поликарп Шервуд, *Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 451. Уп. и Н. У. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, 131–136. Но, у оквиру овог додатног поглавља овде желим да скренем пажњу на конкретније проблеме у вези са питањем међусобног односа мисли ових великих богослова.

²⁰⁵ Може се рећи да постоји релативна сагласност у вези са тим да је Максимово познавање Оригена посредовано. Шервуд не искључује могућност да је, састављајући *Недоумице* 7 и 15, Св. Максим могао имати пред собом и одломке Оригеновог текста, или пак детаљнији приказ ставова садржаних у *Оригенистичком миту* (уп. Р. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 89). Такође, Шервуд у потпуности прихвата Балтазарове ставове о томе да се директан Оригенов утицај на Максима очитује у *Поглављима о богословљу и домостроју* (уп. Н. У. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, 344–358), те могуће решење проблема Максимовог директног познавања текстова релевантних за *Оригенистички мит* повезује са питањем датовања коначних редакција овде поменутих Максимових текстова (уп. *Исто*, 88–89). Но, све у свему, Шервуд недвосмислено јасно закључује како су Максимови ставови у вези са *Оригенистичким митом* суштински посредовани и обликовани утицајем Јустинијанових анатематизама из 543. и 553. (уп. *Исто*, 90). Владимир

свега с обзиром на развој догматске мисли у периоду који дели ова два богослова, те црквени контекст и богословску проблематику са којом се Св. Максим непосредно суочавао. Но, са циљем образложења реченог, неопходно је укратко указати на то шта, о чему и на који начин својим *митом* заиста жели да поручи Ориген.

Ипак, ваљало би пре свега обратити пажњу и на *црквени* контекст, тј. на толико пута занемарену чињеницу да сам Ориген поставља ограничења учењу које излаже, између осталог, и својим *митом*, а која се тичу односа овога учења

Цветковић (уп. Vladimir Cvetković, „Maximus the Confessor’s Reading of Origen: Between Origenism and Anti-Origenism“, у: ed. Anders Christian-Jacobsen, *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven: Peeters, 2016, 747–759), резимирајући ставове ранијих истраживача, држи да је неупитно како се Максим сусретао са Оригеновим делима, при чему нарочито разрађује овај став с обзиром на Максимову теологију логоса. Са друге стране, оставља отвореним питање обухватности непосредног Оригеновог утицаја на Св. Максима. Но, важно је истаћи да, на линији мишљења Григорија Беневића (G. Benevich, „Maximus the Confessor’s Polemics against Anti-Origenism: Epistula 6 and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem“, *Revue d’histoire ecclésiastique* 104 [2009], 5–15), Цветковић наглашава изузетно важну чињеницу, наиме, да је радикални антиоригенизам у очима Св. Максима представљао много већу опасност неголи оригенизам, скрећући притом пажњу да се чак и у *антиоригенистичком* спису каква је *Недоумица 7* може наћи директно оповргавање антиоригенистичког става у вези са телом након васкрсења. Са друге стране, А. Гијомон је показао како је оно што је осуђено на Петом васељенском сабору заправо суштински евагријанска варијанта оригенизма која, додајем, никако није једини могући начин *читања* Оригена, што се да увидети уколико се његови ставови сагледају у изворном контексту и интегрално (уп. Antoine Guillaumont, *Les „Képhalaia gnostica“ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia V, Paris: Éditions du Seuil, 1962, 124–170, његове закључке у потпуности прихвата I. H. Dalmais, „L’héritage évagrienne dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur“, *Studia Patristica* VIII [1966], 356–362; у вези са концептом покрета, уп. Pablo Argarate, „Maximus Confessor’s Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology“, у: *Origeniana Octava* vol. 2, Leuven University Press, 2003, 1038–1039; такође, о првом оригенистичком сукобу видети, сада већ класичну студију Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy*, Princeton University Press, 1992, као и Daniel Hombergen, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis’ Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001, која се бави другим оригенистичким сукобом). То што Гијомон с правом увиђа како се на Оригена директније односе анатематизми из 543. који садрже изводе из Оригеновог дела *О начелима* не доводи у питање овакав увид, са чиме се и Шервуд слаже (уп. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 78–79). Наиме, извесно је да је Ориген и у овом случају прочитан у *евагријанском* смислу. У коначном, може се размишљати у правцу закључка да Св. Максим извесно није имао сусрета са интегралним Оригеном, те да је тако могао бити несвестан карактера и свеобухватности сопственог *оригенизма*. Једино се на тај начин, наиме, уколико прихватимо тезу да Св. Максим није имао сусрета са интегралним Оригеном, да разумети Далмеов став да је питање да ли је Св. Максим имао непосредног додира са Оригеновим текстовима секундарно (I. H. Dalmais, „L’héritage évagrienne“, 361). У коначном, чини се да је Св. Максима суштинско усвајање у основи оригеновске логике, пре свега, преко *ортодоксног оригенисте* какав је био Св. Григорије Ниски (P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 198–199/н. 42), и то вероватно без потпуне свести о њеном коначном изходишту, заправо у битноме *вратило* ближе изворним позицијама великог Александријца, тако да Балтазаров став како је Св. Максим заправо *најдубљи интерпретатор Оригена* у потпуности стоји (H. U. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, 345).

спрам онога што треба разумети као неупитни израз хришћанске ортодоксије²⁰⁶. Када је реч о спису *О начелима*, на овакав Оригенов начелни став указује и чињеница да је ово дело апологетске природе; Оригенова основна намера је да одбрани веру у апсолутни карактер творачког акта и његову доброту²⁰⁷. Зато Оригеново излагање треба интерпретирати узимајући у обзир херменеутички кључ који је сам дао, што значи да свако разрешења нејасних и двосмислених места треба тражити у правцу који је сам Ориген утврдио као неупитан.

У основним и веома погрешно сведеним цртама, Оригеново учење одређено као *Оригенистички мит* опште је познато²⁰⁸. Стварању света у којем живимо претходило је јединство света умова. Ово *друго* стварање узроковано је падом до којег је дошло у свету умова услед *презасићења* блаженством. Једини изузетак у том смислу је ум-душа Христовог човештва²⁰⁹. Пад о којем је реч означен је као покрет, искорак из првобитног јединства, односно Хенаде. Следствено томе, Максимова тријада $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ - $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ - $\sigma\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, о којој је већ било речи, представља одговор на Оригеново учење које се може одредити њеним *одразом у огледалу*, тријадом $\sigma\acute{\tau}\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ - $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ - $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$.

Најпре, како год интерпретирали, јасно је да се овде суочавамо са извором учења о првом и другом стварању које, видели смо то на више места, има суштински значај у системима Св. Григорија и Св. Максима, у њиховој космологији и антропологији²¹⁰. У том смислу, желим да нагласим како држим да

²⁰⁶ Уп. „Quae quidem etiam a nobis cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et retractantibus quam pro certo ac definito statuentibus... de his uero disputandi specie magis quam definiendi, prout possumus, exercemur“, *О начелима* I 6.1. У овоме га, видели смо, готово дословно следи Св. Григорије Ниски при излагању сопствених теолошко-антрополошких ставова – в. изнад, стр. 44/н.108. Следствено томе, запажање које износи П. Шервуд у вези са постојањем различитих *типова* Оригена не треба разумети у смислу постојања несагласности међу овим *типovima* (уп. Поликарп Шервуд, *Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, Луча XXI–XXII [2004–2005], 451).

²⁰⁷ Конкретна Оригенова *мета* у том смислу су гностичка учења, уп. *О начелима* II 9.5; Jean Daniélou, *Origène*, Paris: La Table Ronde, 1948, 209.

²⁰⁸ „Класичан Оригенистички мит... изражавају 2. и 4. анатема [из 553]“, Р. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 85. Упоредну контекстуалну анализу анатематизама из 543. и 553. даје А. Гијомон у већ наведеном одељку своје студије (уп. нарочито уп. А. Guillaumont, *Les „Képhalaia gnostica“*, 140–147).

²⁰⁹ Овде посебно упућујем и на Гијомонову анализу која показује да христологија која је осуђена 553. као оригенистичка са Оригеном има веома мало везе (уп. А. Guillaumont, *Les „Képhalaia gnostica“*, 151–156).

²¹⁰ Управо у овом смислу и Шервуд констатује како је Св. Максим, упркос његовом побијању Оригенових грешака, у коначном *подлегао* оригенизму, што се пре свега односи на чињеницу да Максим, као и други који су били подложни истим утицајима (свакако и Св. Григорије Ниски), „трагају за *истином* творевине у њеној иманентности са Богом...и да њену актуелну реалност,

између начина на који Св. Григорије и Св. Максим интерпретирају ову дистинкцију и онога како је разуме Ориген заправо нема *суштинске* разлике.

О чему је реч?

На првом месту, нема сумње да је оно што *претходи* другом стварању код Оригена, баш као и код Св. Григорија и Св. Максима, *прво стварање* које, такође нема сумње, има апсолутни карактер. У том смислу, Ориген прави веома прецизну разлику између стварања и онога што се, веома условно, може назвати претпостојањем творевине у Мудрости Божјој. Наиме,

...Бог Отац свагда беше, свагда имајући јединороднога Сина који је у исти мах назван и Мудрост, у складу са оним што смо раније изложили. Он је, дакле, сама Мудрост у коме се свагда Бог радовао сазданом свету. Јер тако, наиме, треба разумети да се Бог свагда радује. У овој, дакле, Мудрости, која свагда беше са Оцем, свагда беше описана и обликована творевина и не беше никада да код Мудрости није било предображења онога што ће бити. Показаће нам се да нам је некако на овај начин, с обзиром на нашу слабост, могуће да мислимо благочестиво о Богу, наиме, тако да не кажемо како су створења урођена и савечна Богу, нити да, насупрот томе, тврдимо како се Бог променио, пошто је почео да твори добро након што пре тога ништа добро није чинио. Тако ће се показати истинитом и она реч, како је написано: *Све си премудрошћу створио*²¹¹. И тако је у сваком смислу све створено у Мудрости, а, пошто Мудрост свагда беше, у њој свагда беше, на основу предображења и предбликовања, и оно што је напослетку у стварности и створено²¹².

отворено или прикривено, повезују са Падом“ (Поликарп Шервуд, *Максим и оригенизам*. АРХН КАΙ ΤΕΛΟΣ, Луча XXI–XXII/2004–2005, 451).

²¹¹ Уп. Пс 103.24.

²¹² „...deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper adgaudebat deus orbe perfecto, ut per hoc etiam semper laetari intellegatur deus. In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat. Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire uidebimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conuersum; cum uerus sit ille sermo, qui scriptus est quia *omnia in sapientia fecisti*. Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt“, *О начелима* I 4.4–5. Такође, уп. *Исто* I 7.1; II 1.5. Сва места из Оригеновог списка *О начелима* наведена су према критичким издањима: Origène, *Traité de principes*, tome I, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris: Les éditions de Cerf, 1978 и Origen, *On First Principles I/II*, ed. and trans. John Berr, Oxford University Press, 2017.

Оно што је *касније* створено, а што на начин предобрасца беше у Мудрости, боголика је и умна творевина, свет умних и слободних бића, чија је суштинска карактеристика за Оригена, баш као и за Св. Григорија и Св. Максима, његово јединство, што треба разумети с обзиром на више аспеката. Наиме, умови су једна природа, међу њима нема подела²¹³, а перспектива њиховог међусобног јединства конвергира и пропорционална је њиховом јединству са Творцем чији образ носе. Са друге стране, суштинска карактеристика *умности* творевине је њена слобода која се манифестује као покрет с обзиром на променљиви карактер онога што је одређено чињеницом да има почетак. Овај слободни покрет је објашњење различитости и подела које постоје међу умственим бићима упркос јединству њиховог узрока и циља, односно, њихове природе. Но, треба нагласити, овај покрет за Оригена никако нужно није покрет пада.

Овај који је у почетку створио оно што је хтео да створи, а то су разумне природе, није имао ниједан други разлог за стварање изузев самога себе, тј. изузев своје доброте. Пошто је, дакле, он сам узрок онога што беше створено, а у њему нема ни различитости, нити промене или недостатности, створио је једнаким и сличним све што је створио, без икаквог разлога за успостављање разноликости и разноврсности у њему. Но, будући да су ове саме разумне природе, како смо више пута показали и како ћемо, на одговарајућем месту, поново и ништа мање показати, обдарене способношћу слободног расуђивања, слобода воље сваког појединачног учинила је да или напредује опонашањем Бога, или назадује немарношћу. Управо је ово узрок, како смо већ рекли, различитости која постоји међу словесним створењима, а он не проистиче из воље или првобитне одлуке Саздаатеља, већ из слободног расуђивања сваког створења понаособ²¹⁴.

²¹³ Уп. ...unum illud et indiscretum naturae suae bonum..., *О начелима* II 1.1.

²¹⁴ Нис cum in principio crearet ea, quae creare uoluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque uarietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creauit omnes ac similes quos creauit, quippe cum nulla ei causa uarietatis ac diuersitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae, sicut frequenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque uoluntatis suae uel ad profectum per imitationem dei prouocauit uel ad defectum per neglegentiam traxit. Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diuersitatis, non ex conditoris uoluntate uel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio, *О начелима* II 9.6. Уп. и исто, II 1.1. О томе да *способност* да се одабере зло никако не подразумева и њено нужно *остварење* Ориген такође директно говори: „По нашем мишљењу, нема ниједног међу бићима разумне природе које није у истој мери способно и за добро и за зло. Но, из тога што смо рекли да нема ниједне природе која није у стању да прими зло не следи и да тврдимо како је свака примила зло, тј. како је себе учинила злом... [Secundum nos uero

Дакле, када је у питању узрок променљивости слободног покрета словесних створења, Ориген је недвосмислено јасан. Слободни покрет умова је променљив будући да су они створени, што за Оригена, као и за Григорија и Максима, значи да они не постоје по себи, већ на основу учешћа. Дакле, могућност пада одређена је створеношћу умова; но, ово, видели смо, не значи да створеност нужно детерминише пад. Полазећи од овог увида, Ориген развија онтологију зла која ће имати тако важну улогу код Св. Григорија и Св. Максима.

Пошто су заиста ове словесне природе, које су, како смо раније рекли, створене у почетку, створене а да их пре није било, самим тим су, наиме, пошто не беху, већ им је постојање почело, нужно и изменљиве и променљиве, пошто свака она сила коју у својем бићу имају није ту по природи, већ благовољењем Саздатеља. Дакле, оно што јесу, нису по себи нити за свагда, већ им је то Богом дато. А оно што није свагда, као и све што је дато, може се и уклонити или повући. А узрок повлачења ће бити то што покрет душа није право и непоколебљиво усмерен. Творац је обдарио умове које је саздао вољним и слободним покретом, свакако, како би добро у њима било заиста њихово тако што га се сваки држи по својој вољи. Но, немарност и замор у очувању добра, те одбојност и небрига за боље довели су до повлачења од добра. А повући се од добра није ништа друго доли произвести се у злу. Наиме, јасно је да је зло лишење добра. Из овога следи да у мери у којој се неко отклања од добра, у тој мери се приклања злу. У том смислу, сваки поједини ум који се својим покретима у већој или мањој мери не стара око добра предаје се супротноме, а то је, нема сумње, зло. У овоме се очитује оно што је попут семена и узрока оне разноликости и разноврсности коју је Саздатељ свега прихватио...²¹⁵

nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax. Sed non continuo, quia dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus omnem naturam recepisse malum, id est malam effectam...], *О начелима*, I.8.3.

²¹⁵ Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario conuertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque ilia inerat substantiae earum uirtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animarum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulisit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id uoluntate propria seruaretur; sed desidia et laboris taedium in seruando bono et auersio ac neglegentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis deuolueretur a bono, in tantam mensuram malitiae deueniret. In quo utique pro motibus suis una quaeque mens uel amplius uel parcius bonum neglegens in contrarium

До другог стварања, а оно се односи на уређење света с обзиром на управо појашњену *различитост* и њен узрок, долази *икономијски*, тј. како би Творац свега *изашао у сусрет* околностима које је произвела слобода створених умова. Ипак, првобитна намера Творца, односно, циљ са којим је свет створен, није тиме измењена, што се чак веома директно очитује и у начину на који је устројен свет другог стварања.

По неизрецивој вештини своје мудрости, Бог је, заиста, преображавајући и обнављајући све, у каквом год да је стању, усмерио ка ономе што је добро и свему заједничко, тако да је она сама створења која су се једна од других удаљила у таквом мноштву душа позвао на одређену сагласност дела и стремљења, па, иако покрети душа могу бити различити, они ипак творе пуноћу и савршенство једнога света, а сама разноликост умова тежи једном циљу савршенства²¹⁶.

Ипак, од суштинског је значаја то што се овакво уређење света²¹⁷ не тиче *природе* словесне творевине. Наиме, разлике до којих долази с обзиром на слободу расуђивања умне творевине не повлаче промену њене природе која остаје једна и јединствена. Анђели, људске душе и демони су једне, важно је нагласити, *боголике* природе²¹⁸. Разлике међу њима немају непроменљиви карактер. С тим у

boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo uidetur semina quaedam et causas uarietatis ac diuersitatis ille omnium conditor accepisse..., *О начелима* II 9.2.

²¹⁶ „Deus uero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, hac ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum uarietate distabant, in unum quendam reuocat operis studiique consensum, ut diuersis licet motibus animorum, unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem uarietas ipsa mentium tendat“, *О начелима* II 1.2. Уп. и: „Заиста, Бог, који је своју творевину праведно уредио с обзиром на труд, разноликост умова довео је у сагласност једнога света, који је уредио попут једнога дома различитим сасудима, тј. душама или умовима, тако да у њему не треба да буде само оних златних и сребрних, већ и дрвених и земљаних, једних за част, других за срам“ [Deus uero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare iustura uidebatur, diuersitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo uelut unam domum, in qua inesse deberent non solum uasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem alia autem ad contumeliam, ex istis diuersis uasis uel animis uel mentibus adornaret], *исто* II 9.6.

²¹⁷ Из до сада реченог је већ јасно да под *светом* Ориген подразумева небо, земљу и пакао, односно, сва *обитавалишта* словесних бића, уп. „...qui sunt caelestium et terrestrium et infernorum; in quibus tribus significationibus omnis uniuersitas indicatur“, *О начелима* I.6.2.

²¹⁸ Држим да је ово једини начин да се реши ангелолошки проблем који се најкраће може изразити питањем о боголикости ангела. Наиме, патристичко предање човекову боголикоост нарочито повезује са његовом разумношћу и слободом (што је нарочито карактеристично за Св. Григорија и Св. Максима – в. ниже, стр. 212), те са његовим местом у природи, при чему човекова телесност/материјалност нарочито важну улогу. Уколико су ангели слободна и разумна бића, те

вези, стриктно говорећи, утеловљење људских душа до којег долази с обзиром на пад треба веома условно схватити. Најпре, оно не представља промену природе; садашња тела нису некаква нова природа већ последица промене у начину постојања појединих умова и пре се могу повезати са библијским мотивом облачења у кожне хаљине²¹⁹. Ово је јасно и на основу добро познатог Оригеновог тумачења самога појма *душа*. Наиме, постанак ума душом последица је, Ориген се

уколико су боголики, те, уколико су, макар у одређеном смислу материјални (будући да су створени, а овакав у потпуности разумљив став налазимо и код аутора као што је Св. Јован Дамаскин, чија је *ортодоксија* у потпуности неупитна (наиме: „Ἀσώματος δὲ λέγεται, καὶ ἄυλος, ὅσον πρὸς ἡμᾶς· πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεὸν, τὸν μόνον ἀσύκριτον, παχὺ τε καὶ ὑλικὸν εὐρίσκεται· μόνον γὰρ ὄντως ἄυλον τὸ θεῖον ἐστὶ καὶ ἀσώματον“, *Тачно изложење православне вере* 2.3, PG 94.868A), остаје да се одговори на питање зашто они нису људи или исте природе са људима?

²¹⁹ Пост 3.21, в. Manlio Simonetti, „Alcune osservazioni sull’ interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21“, *Aevum* 36 (1962), 370–381, нарочито 378–380; уп. Henri Crouzel, *Origène*, Paris: Éditions Lethielleux, Namur: Culture et Vérité, 1985, 128–129; 132. Недвосмислено је да за Оригена телесност ни у којем смислу није зла. У полемици са Келсом Ориген то веома јасно говори: „Келс не звучи као човек вичан расправи када упоређује *Исусова људска тела са златом, сребром и каменом*, па каже да су *она од ових пропадљивија*. Наиме, право говорећи, нити шта непропадљиво може бити непропадљивије од нечег такође непропадљиво, нити шта пропадљиво може бити пропадљивије од чега пропадљиво. Но, ако и допустимо да је пропадљивије, к томе ћемо одмах рећи да, уколико је могуће да материја која подлежи свим својствима мења својства, како онда није могуће да и тело Исусово, изменивши својства, постане онакво какво треба да је у етру и вишим местима његовог обитавања, а то значи без онога својственог телесној слабости што Келс назива *укаљаним*? Но, ни ово није речено на философски начин. Наиме, оно што је уистину укаљано такво је од зла, а природа тела није зла; јер природа тела није оно зло које порађа укаљаност“ [Οὐχ ὡς διαλεκτικὸς μὲν οὖν εἶπεν ὁ Κέλσος, παραβάλλων τὰς ἀνθρωπίνας τοῦ Ἰησοῦ σάρκα καὶ χρυσῶ καὶ ἀργύρῳ καὶ λίθῳ, ὅτι αὐτὰ ἐκείνων φθαρτότερα. Πρὸς γὰρ τὸν ἀκριβῆ λόγον οὐτ’ ἄφθαρτον ἀφθάρτου ἀφθαρτότερον οὐτε φθαρτὸν φθαρτοῦ φθαρτότερον. Ἀλλ’ εἰ ἄρα φθαρτότερον, ὅμως δὲ καὶ πρὸς τοῦτο φήσομεν ὅτι, εἴπερ δυνατὸν ἀμείβειν ποιότητος τὴν ὑποκειμένην πάσαις ποιότησιν ὕλην, πῶς οὐ δυνατὸν καὶ τὴν σάρκα τοῦ Ἰησοῦ ἀμείψασαν ποιότητος γεγενῆσθαι τοιαύτην, ὁποῖαν ἐχρῆν εἶναι τὴν ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρῳ αὐτοῦ τόποις πολιτευομένην, οὐκέτι ἔχουσαν τὰ τῆς σαρκικῆς ἀσθενείας ἴδια καὶ ἄτινα *миρότερα* ὠνόμασεν ὁ Κέλσος; Οὐδὲ τοῦτο φιλοσόφως ποιῶν· τὸ γὰρ κυρίως μιὰρὸν ἀπὸ κακίας τοιοῦτόν ἐστι· φύσις δὲ σώματος οὐ μιὰρά· οὐ γὰρ ἡ φύσις σώματος ἐστὶ, τὸ γεννητικὸν τῆς μιὰρότητος ἔχει τὴν κακίαν], *Против Келса* 3.42, PG 11.973BC. Такође, чини се да је за Оригена телесност карактеристика створеног *по себи*. Тако: „уколико је заиста немогуће ово на било који начин потврдити, наиме, да је живети без тела немогуће било којој другој природи изузев Оца и Сина и Духа Светога, принуђени смо неопходношћу [логичког] следа и разума да схватимо како су прво створене словесне природе, док се материјална супстанција уистину само у мисли и умом може одвојити од њих и појмити као да је за њих и након њих постала, те да словесне природе никада нити су живеле, нити ће живети без ње; наиме, живљење бестелесног живота се може приписати само Тројици [Si uero impossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod uiuere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem uero substantiam opinionem quidem et intellectu solo separari ab eis et pro ipsis uel post ipsas effectam uideri, sed numquam sine ipsa eas uel uixisse uel uiuere: solius namque trinitatis incorporea uita existere recte putabitur], *О начелима* II 2.2; уп. и I 6.4; IV 3.15. Занимљиво је то што Ориген каже да чак и ако допустимо могућност да тела нестају, у перспективи будућег односа творевине са Богом ће бити неопходно саздање нових, будући да стање непроменљивости и одсуства покрета које подразумева одсуство тела оставља могућност да словесна бића *забораве* чињеницу како је њихово стање блаженства и постојање дар, а не заслуга њихове врлине, а што би могло резултирати поновним падом. Наиме, чини се да из овога следи како је постојање тела претпоставка сталног напретка у Богу који је једина алтернатива паду, уп. *О начелима* II 3.3.

у овом случају позива на библијски симболички апарат, његовог хлађења, односно удаљавања од Бога који је огањ. Дакле, у питању је промена односа ума према Богу²²⁰. У том смислу, разумљиво је зашто за Оригена душа пре свега има негативно значење, што он позивајући се чак и на Писмо настоји да покаже. Тако:

Као што је Спаситељ дошао да спасе оно што је било изгубљено, па, како је спасено, оно што је раније названо изгубљеним сада више није изгубљено, исто тако се, можебити, оно што је спасено назива душом која ће, када буде спасена, бити названа по своме савршенијем делу...²²¹

Или:

Но, сада видимо како је оно заиста грешно [Писмо] приписало души, док јој је оно што беше хвале достојно прећутало. Треба, дакле, видети да није можда, а што смо запазили на основу самог имена, душа названа ψυχή по ономе што се охладило од врелине праведних и учешћа у божанском огњу, а да није изгубила способност поновног успостављања у првобитно стање²²².

Из свега овога се показује како душа настаје и назива се када ум отпада од свог стања и достојанства, те да ће се, када буде обновљен и поправљен, вратити у њега и бити ум²²³.

Дакле, када је у питању учење о првом и другом стварању које налазимо у *Оригеновском миту*, држим како је оно у суштинским тачкама у

²²⁰ Занимљиво је да Ориген образлаже како се о демонима у релативном смислу може говорити и као о οὐκ ὄντες, будући да одступају од Бога који је једини живот, *Коментар Јн* 2.13(7).98, PG 14.133D–136AB.

²²¹ ...sicut saluator uenit saluare quod perierat, et iam cum saluatur, non est perditum quod prius perditum dicebatur: ita fortassis etiam hoc quod saluatur anima dicitur; cum autem iam salua facta fuerit, ex perfectionis partis suae uocabulo nuncupabitur..., *О начелима* II 8.3. Грчки текст, сачуван у Јустинијановој *Посланици Мини*, говори још директније: „Пошто Спаситељ дође да спасе изгубљено, оно изгубљено, уколико се спасава, престаје да буде изгубљено. На тај начин, душа, коју дође да спасе као оно изгубљено, када је спасена, не остаје више душа, као што ни изгубљено не остаје изгубљено. К томе треба показати и да као што је изгубљено било нешто друго пре него што је изгубљено, и као што ће бити нешто друго када више не буде изгубљено, исто тако је и душа постојала када није била душа и постојаће када не буде душа“ (наведено према Беровом издању: Origen, *On First Principles II*, 228.

²²² Sed nunc uidemus quoniam quod culpabile quidem est adiunxit ad animam, quod autem laude dignum erat reticuit. Videndum ergo est ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo quod refrixerit a feruore iustorum et diuini ignis participatione, id est anima, appellata sit, nec tamen amisit facultatem restituendi se in ilium statum feruoris, in quo ex initio fuit, *О начелима* II 8.3.

²²³ Ex quibus omnibus illud uidetur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta uel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc ut sit mens, *О начелима* II 8.3.

потпуности акципирано код Св. Григорија и Св. Максима. Резимираћу кључне идеје на које се ова тврдња односи: прво стварање има апсолутни карактер; до другог стварања долази с обзиром на грех и његове последице, а што се очитује у разликама и поделама које настају унутар јединствене словесне створене природе; друго стварање има карактер *икономијског* поступања, а не казне, и оно ни на који начин не доводи у питање првобитну намеру Творца; оно не погађа природу боголике твари, већ начин њеног постојања. Коначно, оно чиме се творевина карактерише с обзиром на друго стварање ће нестати када буде успостављена или остварена првобитна намера Творца.

Битна разлика у односу на Св. Григорија и Св. Максима односи се на Оригенов дискурс о преегзистенцији који код њих одсуствује²²⁴. Ипак, с обзиром на речено у вези са карактером другог стварања, и ово се има условно схватити. Тако, и овде се суочавамо са битним преклапањем основних идејних поставки са онима које налазимо код Св. Григорија и Св. Максима. Најпре, пад²²⁵, како код Оригена, тако и код Григорија и Максима, компромитује *првобитно* јединство словесне, тј. људске, природе. Такође, сва тројица о *првобитном* јединству закључују полазећи од коначног јединства које је откривено у Христу. Једина разлика је у томе што Ориген пад заиста види као историју, што, чини се, подразумева трајање, и то као историју свих умова, откуда дискурс о *преегзистенцији*, док то није случај код Григорија и Максима, због чега обојица, а нарочито Св. Максим, уводе „контрадикторну“ тезу о паду *заједно са постанком*²²⁶, коју, с обзиром на интерпретацију коју сам навео у претходном

²²⁴ А. Крузел држи како је теорија о преегзистенцији Оригенова *хипотеза*, али хипотеза којој се непрестано враћа и која игра веома важну улогу у његовом систему. Такође, у чисто формалном смислу, порекло ове хипотезе је платоновско, али мотивација за њено формулисање у потпуности је хришћанска (уп. Henri Crouzel, *Origène*, Paris: Éditions Lethielleux, Namur: Culture et Vérité, 1985, 269–270). Ориген ово учење формулише, полазећи од Писма и разума, будући да Предање у вези са питањима на која се оно односи није било јасно (*исто*, 271–272). М. Симонети констатује како Оригенове космолошко-антрополошке хипотезе нису претрпеле битне промене у различитим фазама његовог стваралаштва, уп. Manlio Simonetti, „Alcune osservazioni“, 370/н.1.

²²⁵ Може се рећи како је питање универзалности Падa отворено. Наиме, већ смо видели да Ориген отворено говори о томе како пад ни у којем смислу није нужан. Постоји простор за аргументацију у прилог тези да су поједини умови, поред Христовог, избегли пад, те да су се *утеловили* не с обзиром на грех, већ с обзиром на служење домостроју спасења (нпр. Св. Јован Крститељ; за аргументацију у прилог оваквом виђењу, в. Н. Crouzel, *Origène*, 275). Са друге стране, Данијелу је чврсто при ставу да је пад био свеопштег карактера, те да је другачија аргументација, макар када је дело *О начелима* у питању, последица Руфинове лоше интерпретације одељка I 6.2 и I 8.3.

²²⁶ Разуме се, уз све оgrade у смислу да стварање не детерминише нужно пад твари, чини се да је учење које, држим консеквентније, формулише Св. Максим, на први поглед подложније

поглављу²²⁷, треба приметити, Оригенов систем ипак не мора нужно да искључи. У сваком случају, Оригенов систем нипошто не искључује оно што је јасно експлицирано код Св. Григорија и Св. Максима: пад представља *отпадање* од првобитног јединства које је првобитно у онтолошком смислу, а никако у смислу временске сукцесије. Ово првобитно јединство је из наше садашње перспективе *есхатолошка* и *телеолошка* стварност. У том смислу, држим како у коначном, а ово ће бити јасно из разматрања проблема којима се првенствено бави овај рад с обзиром на христологију, код Св. Григорија и Св. Максима само стварање има есхатолошку перспективу и значење.

Такође, у складу са управо реченим, неопходно је узети у обзир то да се на основу онога што Ориген каже никако не да закључити како између есхатолошког краја и почетка постоји идентитет, разуме се, у смислу стања створених умова узетих по себи²²⁸. Тај идентитет постоји само с обзиром на чињеницу да је почетак и крај свега један и исти у Богу, што је, јасно је, једна од кључних теза и Св. Григорија и, нарочито, Св. Максима. Тако, Ориген каже:

Такав, дакле, крај имајући у виду, у којем ће сви непријатељи бити покорени Христу, а последњи непријатељ смрт ће бити уништена, те у којем ће Христос, коме ће све бити покорено, царство предати Оцу, од таквог, велим, краја сазерцавајмо почетак ствари. Свагда је, наиме, крај сличан почетку; и тако, будући да је један крај свега, треба разумети да и почетак свега треба да је један...²²⁹

критикама које се уобичајено износе на рачун Оригена (јасно је да код Оригена пад ни у којем случају није неизбежан, уп. Н. Crouzel, *Origène*, 281). Такође, могло би се рећи како се код Оригена, када је у питању учење о паду, суочавамо са концепцијом која би се могла одредити као етичка, будући да је пад производ индивидуалног произвољења створених умова, док је код Св. Максима, извесно је, реч о концепцији пада која се да разумети искључиво у онтолошким категоријама; наиме, пад је *стање* бића. Ово се, сасвим разумљиво, пројектује и на христологију. Наиме, христолошке концептуалне схеме које истраживачи уочавају код Оригена („тржишна“, „војна“, „јурјидичка“, „обредно-жртвена“, „светотајинска“, *исто*, 250–257; Крузел даје исцрпан списак релевантних места у сачуваним делима) не допиру до свеобухватности у онтолошком смислу која је карактеристична за Максимову *Тајну Христову* или Григоријевог *човека по Христу*. Такође, као што за Оригена пад представља историју палих умова, исто тако и Христова људска душа, тј. ум, има своју (пред)историју; наиме, живот Христовог створеног ума који је од почетка сједињен Логосу и његова последична апсолутна резистентност на пад представљају реалну *протохристологију* која у потпуности и суштински антиципира икономију у телу.

²²⁷ Види изнад, поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

²²⁸ Уп. Н. Crouzel, *Origène*, 268.

²²⁹ *Talem igitur finem uidentes, cum omnes inimici subiecti erunt Christo, et cum nouissimus inimicus destruetur mors, et cum tradetur a Christo, cui omnia subiecta sunt, regnum deo et patri : ab isto, inquam,*

Поред свега, а у вези са питањем покрета, чини се да у коначном Максимов концепт покрета у свим битним тачкама кореспондира Оригеновом. Једина битна разлика се односи на чињеницу да Св. Максим консеквентније и темељније разматра проблем покрета с обзиром на есхатолошку перспективу. Наиме, Ориген, полазећи од Божјег савршенства, напросто *продужава* покрет *ad infinitum*, због чега му је потпуно трансцендирање телесних ограничења, видели смо, незамисливо. Такође, како смо видели, Св. Максим, на трагу Св. Григорија Ниског и учења, важно је истаћи, новоплатоновских мислилаца млађих од Оригена, уводи за његову есхатологију кључни концепт, означен појмовима свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања, који омогућава да се трансцендирање ограничења телесности у есхатолошкој перспективи осмисли у теоријском смислу консеквентније. Ипак, остаје непобитна чињеница да је учење о незауостављивом *напретку* творевине у Творцу, којег се у основи недвосмислено држе Св. Григорије и Св. Максим, у битноме формулисао Ориген²³⁰.

tali fine rerum contemplerur initia. Semper enim similis est finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium..., *О начелима* 1.6.2.

²³⁰ В. изнад, стр. 19/н.45. Такође, овде је неопходно рећи нешто и о Оригеновом ставу у вези са узроком пада, тј. добро познатој тези о *засићености* (satietas, desidia, κόρος; без обзира на то којом је речју изворно Ориген означавао овај концепт, јасно је да он њиме располаже, о чему детаљно говори М. Арл у тексту о којем ће бити речи у наставку). Најпре, јасно је како узрок *засићености* за Оригена ни на који начин не може бити Бог. У том смислу, критика коју на рачун овог *оригенистичког* учења о засићености износи Св. Максим не стоји, разуме се, само када је у питању сами Ориген. Ево Оригенових речи: „Тако дакле, непрестаним дејством Оца и Сина и Духа Светога према нама у складу са степеном напретка који је сваки појединачно достигао, тешко или једва можемо појмити свети и блажени живот, у којем се треба, пошто нам је након много борби за њега било могуће достићи га, и одржати како нас никаква засићеност добрим не би обузела, већ да се у нама, у мери у којој ону величину блаженства појмимо, исто тако увећава и расте жеља за њим, тако да све горљивије и пуније Оца и Сина и Духа Светога задобијамо и држимо“ [Ita ergo indesinenti erga nos opere patris et filii et spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, uix si forte aliquando intueri possumus sanctam et beatam uitam; in qua, cum post agones multos in eam perueniri potuerit, ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satiety capiat, sed quanto magis de illa beatitudine percipimus, tanto magis in nobis uel dilatetur eius desiderium uel augeatur, dum semper ardentius et capacius patrem et filium ac spiritum sanctum uel capimur uel tenemus], *О начелима* I 3.8. Будући да жеља за пунијим учешћем у божанском животу расте у складу са мером узрастања, јасно је да у самом божанском животу не може бити разлог засићености која је узрок пада, о чему Ориген недвосмислено јасно говори и у одељку I 4.1 дајући примере из *свакодневног* искуства којима настоји да објасни ово своје мишљење. Наиме, засићеност о којој је реч одговара лењости у односу на вештину коју је неко стекао. Стога је извесно да је Маргерит Арл у праву када право значење Оригеновог концепта засићености настоји да одреди тако што инсистира на томе да је њен узрок у стању створеног ума, тј. да узрок засићености никако не може бити Добро, односно Бог (Marguerite Harl, „Recherches sur l’origénisme d’Origène: la satiété (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes“, *Studia Patristica* VIII [1966], уп. 392–393). Даље, она каже како је до каснијег неспоразума дошло с обзиром на промене које је у контексту развоја новоплатоновске мисли претрпео концепт κόρος,

Са друге стране, веома условно говорећи, предност Оригенове концепције покрета може се тражити у чињеници да је код њега граница између створене и нестворене природе недвосмислено јасна, док Максимова концепција, као и Григоријева, захтевају већи спекулативни напор како би се ова разлика дефинисала, што је проблем којим ћу се нарочито позабавити у разматрањима која следе.

У прилог раније реченом у вези са проблемом идентитета почетка и краја ваља узети и то што Ориген недвосмислено јасно наглашава апсолутну јединственост домостроја спасења у Христу. Наиме, Христово дело савршено је једном за свагда и у том смислу представља центар историје и света. Навешћу релевантан одељак у целости, будући да је нарочито значајан и за касније разматрање проблематике времена. Наиме:

Овај свет је штавише назван крајем многих векова, а и он сам се назива веком. Учи, наиме, свети Апостол како Христос није страдао у веку који је претходио овоме, нити у ономе који је њему претходио, а не знам ни да ли бих могао да набројим претходне векове у којима Христос није страдао. Но, ево Павлових речи полазећи од којих ћемо разумети о чему је реч. Вели, наиме, да се *сада на свршетку векова, јави једном за свагда да својом жртвом уништи грех*²³¹. Дакле, вели како је једном његова жртва савршена и да је на крају векова јављена да изобличи грех. А да ће после овога века за који је речено да је свршетак других векова бити и других векова који ће доћи јасно је на основу

што је довело до потпуног одбацивања Оригенове идеје с обзиром на немогућност да се она разуме у изворном значењу (уп. *исто*, 400–403). Такође, на трагу њених увида, Анри Крузел с правом повезује Оригенов концепт засићености са добро познатим источним аскетским концептом *униција* (ἀκηδία, уп. Н. Cruzel, *Origène*, 273). Наиме, М. Арл указује на текст из IV века, као један од кључних, сачуван под именом Св. Василија Великог у којем се концепт засићености (κόρος) повезује, као његов узрок, са концептом *νυσταγμός* (умор, поспаност; у питању је беседа *О томе да Бог није узрок зла*, PG 31.329–354, уп. М. Harl, „Recherches“, 398–399). Са друге стране, код Св. Григорија Ниског се може пронаћи сведочанство да у уобичајеном, тј. свакодневном, смислу, *νυσταγμός* и *ἀκηδία* представљају готово синониме (уп. *Прва посланица*, GNO VIII/2 6.1–3), што се такође може узети у прилог Крузеловом увиду. Све у свему, Оригенов концепт засићености се ваљано може разумети само с обзиром на ограниченост и несавршеност створеног, никако, што би уистину било контрадикторно како и Св. Максим у својој критици уочава, с обзиром на безграничност и савршеност божанства (уп. и Р. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 184–192). Отуда не чуди што, критикујући *оригенистичко* учење о засићености, Св. Максим износи мишљење врло слично ономе које нам преносе раније наведене Оригенове речи, наиме, да у складу са напретком у кретању ка Богу расте и жеља за њим, будући да је немогуће заситити се Добрим које је неограничено (уп. „Ὁ δὲ Θεός φύσει ὑπάρχων ἄπειρος τε καὶ τίμιος ἐπιτείνειν μᾶλλον τῶν ἀπалаυόντων αὐτοῦ διὰ τῆς μετοχῆς πρὸς τὸ ἀόριστον τὴν ὄρεξιν πέφυκεν“, *Недоумице* 7, PG 91.1089B; AmbNC I 116).

²³¹ Јев 9.26.

речи самога Павла који говори: Да покаже у вековима који долазе превелико богатство благодати своје добротом према нама у Христу Исусу²³². Јер није рекао у веку који долази, нити у два века, већ у вековима који долазе, откуда закључујем да његове речи указују на мноштво векова. Уколико постоји нешто што је веће од векова, а творевина је оно на шта се векови односе, онда је то нешто друго што превазилази и надилази видљиву творевину, можда оно што ће бити при обновљењу свега, када све дође до савршеног краја; ово, вероватно, треба разумети као оно што је више од века, оно у чему ће се све испунити. Оваквом разумевању ме води ауторитет Светога Писма које каже *увек и сада*²³³. Под овим *сада* о којем је реч без сумње хоће да каже да треба разумети нешто веће од века. А види да и оно што Спаситељ говори када каже *хоћу да тамо где сам ја и они буду са мном и да као што смо ти и ја једно и они у нама буду једно*²³⁴ не указује на нешто што је више од века или векова, можда чак више и од *векова векова*²³⁵, на оно, наиме, када неће бити све у веку, већ *све и у свему Бож*²³⁶.

²³² Еф 2.7.

²³³ Уп. Пс 113.26; 120.8; 124.2, мада је неопходно узети у обзир текстуалне варијације.

²³⁴ Уп. Јн 17.21–24.

²³⁵ Уп. Гал 1.5; 1 Тим 1.17.

²³⁶ 1 Кор 15.28; „Verumtamen multorum saeculorum finis esse dicitur hic mundus, qui et ipse saeculum dicitur. Docet autem sanctus apostolus quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem, quod ante ipsum fuit; et nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint anteriora saecula, in quibus passus non est. Ex quibus autem sermonibus Pauli ad occasionem huius intelligentiae uenerim, proferam; ait enim: *Nunc uero semel in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum per hostiam sui manifestatus est*. Semel enim ait eum hostiam effectum et in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum esse manifestatum. Quod autem post hoc saeculum, quod ad consummationem aliorum saeculorum dicitur factum, erunt alia saecula superuenientia, manifeste ab ipso Paulo didicimus dicente: *Ut ostenderet in saeculis superuenientibus superabundantes diuitias gratiae suae in bonitate super nos*. Non dixit: in saeculo superueniente neque: in duobus saeculis, sed in saeculis superuenientibus; unde arbitrer multa saecula indicio sermonis istius declarari. Si uero est aliquid saeculis maius, ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis uero, quae excedunt et supergrediuntur uisibiles creaturas, quod erit forte in restitutione omnium, cum ad perfectum finem uniuersa peruenient, id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio. Mouet me autem in hoc scripturae sanctae auctoritas, quae dicit: *In saeculum, et adhuc*; adhuc enim quod dicit, plus aliquid sine dubio quam saeculum uult intellegi; et uide ne illud quod dicit saluator quia *uolo ubi ego sum ut et isti ibi sint mecum et sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint* ostendere uideatur plus aliquid quam est saeculum uel saecula, forte etiam plus quam est saecula saeculorum, id uidelicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus dues“, *О начелима* 2.3.5.

2.3. Аспекти темпоралног

Разматрањем Максимовог учења о покрету с обзиром на концепте дијастеме и трпљења постављен је оквир за анализу његовог поимања темпоралности. Заправо, проблем темпоралности је и уопште нераздвојиво повезан са проблемом кретања, а, када је у питању Св. Максим, може се рећи да је ово питање један од аспеката проблема кретања који у његовом концептуалном апарату, видели смо, заузима средишње место. У том смислу, наводим одељак који потврђује овај темељни увид, а који треба имати у виду при решавању проблема који се могу појавити у настојању да се разуме терминолошки апарат Максимове теорије времена, чиме ћу се управо позабавити у наставку.

Све што се креће и постало је одређено је почетком, а због тога свакако и временом, чак иако се време не мери кретањем. Јер све постало као започето има почетак постојања као и протежност [дијастему], оно од чега је почело да постоји. Ако све постало јесте и креће се, онда је свакако и под природом и временом, под једним с обзиром на постојање, под другим с обзиром на кретање...²³⁷.

Дакле, чини се да покрет бића, који је, видели смо у претходном поглављу, заправо оно чиме се описује стварност одређена дијадом, подразумева његову одређеност *природом и временом*, под чим треба разумети начела ограничења у садашњем начину постојања²³⁸.

Када је у питању проблематика теорије времена у стриктном смислу, постоје три аспекта који се с тим у вези морају појаснити, а са којима смо се, разумљиво је с обзиром на управо речено, у претходним одељцима већ сусретали. Следствено томе, у тексту који следи ћу настојати да покажем како, на

²³⁷ Πᾶν γάρ κινητόν τε καί γενητόν ὑπὸ ἀρχήν, καί διὰ τοῦτο πάντως καί ὑπὸ χρόνον ἐστί, κἄν εἰ μὴ τὸν κινήσει μετρούμενον. Ἀρχὴν γάρ ἔχει τοῦ εἶναι πᾶν γενητόν ὡς ἡρμμένον τοῦ εἶναι, καί διάστημα, ἀφ' οὗ τοῦ εἶναι ἤρξατο. Εἰ δὲ καί ἐστί καί κινεῖται πᾶν γενητόν, καί ὑπὸ φύσιν πάντως ἐστί καί χρόνον, τὴν μὲν διὰ τὸ εἶναι, τὸν δὲ διὰ τὸ κινεῖσθαι, *Недоумице* 67, PG 91.1397AB; AmbNC II 289–290.

²³⁸ У том смислу је природно ову двострукоост начела ограничења повезати управо са мотивом дијаде. У прилог томе треба узети и оно што Св. Максим говори описујући превазилажење ограничења *материјалне дијаде* у личности Мелхиседека који се узноси изнад *природе и времена* (уп. ...χρόνου καί φύσεως ὑπεράνω γενέσθαι..., *Недоумица* 10, PG 91.1137C; AmbNC I 212), чему ће бити посвећено посебно разматрање у оквиру ове студије (в. ниже, поглавље 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље).

темељу Максимових увида, треба разумети стварности означене концептима времена и века²³⁹, те њихов однос спрам *стварности* Апсолута или, речено Максимовим језиком, *стварности* божанске Монаде која је, видели смо, означена различитим *адијастатичким* концептима. У контексту темпоралне проблематике, ова *трећа стварност* се може означити као вечност у апсолутном смислу, дакле, као потпуна атемпоралност.

Са циљем јасног одређења значења појмова, од суштинског је значаја увидети да се до кључа за разумевање троделне схеме време, век и вечност долази њеним свођењем на основну дводелну. С обзиром на увиде из претходног поглавља, јасно је да се ово односи на концептуалне парове којима су означени елементи дводелне схеме, наиме, покрет/мировање, са једне стране, и свагдакрећуће мировање/мирујуће кретање, са друге, а у коначном напросто створено и нестворено. У том смислу, први закључак који се својом очигледношћу намеће је да као нестворена једино може бити одређена сфера *вечности* Монаде која је изнад контрадикције (*дијаде*) времена и покрета, док време и век припадају сфери створеног које је одређено дијадом покрет/мировање. Но, оно што остаје је неопходност што је могуће прецизнијег диференцирање значења ова два појма, без чега није могуће разумети начин на који је Св. Максим поима темпоралност.

Зато ћу комплексну природу међусобног односа ових концепата у мисли Св. Максима, као и њиховог односа према вечности Монаде, настојати да објасним у посебном поглављу. Но, пре тога је неопходно дати преглед начина на који су ови концепти, а нарочито, с обзиром на варијације у значењу, концепт века, схватани и интерпретирани у различитим системима мишљења који су могли утицати на начин њихове апроприације са којим се сусрећемо код Св. Максима.

²³⁹ Премда би се могло указати на разлоге у прилог томе да се реч αἰών, као *технички термин*, у расправи користи у изворном облику, одлучио сам се ипак да се углавном користим преведеним обликом *век*, с обзиром да у погледу значења, како самих именица, тако и из њих изведених придева и апстрактних именица, постоји битна подударност у значењу. Наиме, према *Етимологијском рјечнику хрватскога или српскога језика*, основно значење словенске речи *век* је *борба*, у смислу *снаге* и *живота* (основа је сродна латинском глаголу *vincō, vici, victum*; занимљиви су мање познати облици *слабовечан*, који нема животне снаге, или *вадивек*, исцрпљујући посао, који тражи човечји живот), откуда долази доминантно значење у смислу трајања живота. Такође, употреба ове речи се у битноме обликовала на основу превода Септуагинте. Тако је реч *увек* заправо преведеница (εἰς τὸν αἰῶνα). Уп. Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika: knjiga treća*, Zagreb: JAZU, 1973, 590–591.

2.3.1. Време и век до Св. Максима

До сада најтемељније истраживање изворног значења концепта *века* (αἰών) спровела је Хелејн Кејзер²⁴⁰. Због тога ћу у овом приказу углавном реферисати на за расправу релевантне резултате њеног истраживања.

Најпре, комплексност и вишезначност речи αἰών уочили су већ антички писци²⁴¹. Ипак, мимо чисто спекулативног, филозофског контекста, основно значење укључује три концепта. У питању су *живот*, *време* и *целина* или *целосност*²⁴². Важно је напоменути да ово изворно значење *века* не укључује нужно концепт бесконачности у било којем смислу. Ипак, ово не значи ни да αἰών нужно подразумева коначност, већ да је од суштинске важности за разумевање овог појма уочити како је семантички акценат на *целини*. Основно значење у том смислу је *животни век*²⁴³. Све ово објашњава и то што је у самој основи концепт αἰών повезан у семантичком смислу са *временом* (χρόνος), и то тако да ове две речи углавном представљају синониме.

Са диференцирањем значења појмова αἰών и χρόνος у спекулативном смислу сусрећемо се у чувеном дискурсу о постанку времена у Платоновом *Тимају*. Будући да је овај текст важан за тему овога рада из два разлога, наиме, с обзиром да се мотиви које он садржи налазе у Максимовој узајамној дефиницији времена и века, те да се важан текст из коментара списа *О*

²⁴⁰ Heleen M. Keizer, *Life Time Entirety, A Study of AIΩN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, diss. Amsterdam, 1999 (ел. издање са мањим корекцијама 2010 (<http://books.google.com/books?vid=ISBN9789090253800>). Такође, Heleen M. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, у: *Le temps chez Aristote: Cinquième rencontre aristotélicienne, Thessalonique, 12–15 Mai 2012*, ed. Demetra Sfendoni-Mentzou, Paris, Bruxelles: Librairie philosophique J. Vrin, Éditions Ousia, 2016, 131–156.

²⁴¹ Уп. Н. М. Кејзер, *Life Time Entirety*, 7–10 (Кејзер анализара лексикографску обраду концепта код Апологија Софисте, Исихија и у византијском *Etymologicum magnum*).

²⁴² За прегледну табела која указује на релевантне текстуалне примере, в. Н. М. Кејзер, „Αἰών and Time in Aristotle“, 153–154. Такође, вредна пажње је и чињеница да у класичној књижевности (до Јосифа Флавија), како налази Кејзер, постоје свега три примера употребе множине, код Емпедокла и Теокрита, и то у смислу *покољења*, уп. *исто* 146/н.64; Н. М. Кејзер, *Life Time Entirety*, 28–29; 48–49; 102–103.

²⁴³ Кејзер указује да у грчком постоје три речи које конотирају различите аспекте значења живота. Тако, ζωή означава живот у смислу чињенице, βίος у смислу начина, а αἰών у смислу целине, онога што неко *има*. У енглеском језику се ово да диференцирати веома једноставно помоћу три глагола (ζωή as the life *bred*, βίος as the life *led*, αἰών as the life *had*), Н. М. Кејзер, „Αἰών and Time in Aristotle“, 145; Н. М. Кејзер, *Life Time Entirety*, 1–2. Такође, у вези са *биолошким* значењем, индикативни су примери употребе где *век* означава директно кичмену мождину, уп. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement*, Oxford University Press, 1996, 45.

божанским именима у вези са значењем века може разумети као парафраза овог дискурса, овде га наводим у целини.

Када је Отац схватио да је оно живуће и покренуто које је породило постало одсјај²⁴⁴ вечних богова, задиви се и обрадова, па намисли да га доради како би било још сличније узору. Па пошто је [узор] само живо биће које је вечно постојеће, дао се на посао да саврши и ово друго [биће] у свему таквим. Тако је, пошто је природа живог бића вечно постојећа, а што је својство које никако не беше могуће прикључити посталоме, намислио да створи некакву покретну слику века, па тако заједно са уређењем неба стварна и вечну слику века која се креће у складу са бројем, док век у једном остаје, и управо смо ово ми назвали временом. Јер дана и ноћи, месеци и година није било пре него што небеса постадоше. Њихов постанак је остварен заједно са састављањем [небеса]. Све су то, наиме, делови времена, и како оно беше, тако и оно биће, све је то постало као вид времена, а ми заборављамо да није право ово приписивати вечној суштини. Јер кажемо како беше, како јесте и биће, а једино што приличи у истинитом смислу је то да је јесте, док оно беше и биће приличи да се каже само за оно што настаје у временском ходу, пошто су обе [ове одреднице] покрети. А оно што је увек исто на непокретан начин, томе не приличи да кроз време постаје старије или млађе; нити пак постаде некада, нити је сада постало, нити ће поново постати, нити му је пак прикључено ишта од онога што по постанку имају бића која се чулно крећу, већ је ово све настало као вид времена које се креће кружно у складу са бројем подражавајући век. Поред овога, треба рећи да ни [исказе] оно што је постало, оно што постаје, оно што ће постати, као и [исказ] небиће, не користимо правилно јер они подразумевају да оно што је некада постало *јесте* оно што је постало, да оно што постаје *јесте* оно што постаје, да оно што ће постати *јесте* оно што ће постати, те да небиће *јесте* небиће. Но, биће да сада не би било прикладно време да се ово даље расправи. Време је, дакле, постало заједно са небом, тако да се оно што је заједно порођено заједно може и разрешити, ако икада дође до њиховог нестанка, а према узору вечне природе, тако да по могућности буде што сличније њему. Тако је узор оно што [једнако] постоји у целој веку, а слика је, крозавременски ток, била, јесте и биће. С обзиром на ове разлоге и замисли Божје за постанак времена, како би време било порођено, постали су и

²⁴⁴ Реч ἄγλας се може превести и као светилиште, тако да је све нијансе значења немогуће обухватити једном српском речју.

Сунце и Месец и других пет звезда које се зову планете, ради
разграничења и очувања бројева времена...²⁴⁵

Раздвајање значења века и времена у овом тексту полази од разлике између онога што је постало, тј. *створено*, а то је свет, и узора по којем је настало, а то је свагда постојеће живо биће или природа. Следствено томе, узор постоји у *целоме* веку (*πάντα αἰῶνα*²⁴⁶), док слика постоји у *целом* времену (*τὸν ἅπαντα χρόνον*). Такође, изрази који одговарају овим двама *целинама* и којих их додатно описују су *διαίωνιος*, односно *διὰ τέλους*. Оно што донекле може деловати као контрадикторно је то што Платон и оно одређено временом описује као *αἰώνιος*²⁴⁷. Ипак, ово не само да није контрэдикторно, већ је у потпуности у складу са основном идејом текста, те са основним значењем концепата којима се бавимо. Наиме, диференцирање значења времена и века у овом тексту за циљ има да покаже на који су начин оно одређено веком, што је узор, и оно одређено временом, што је слика, заправо слични, или, још прецизније, на који је начин слика слична узору. У том смислу, Кејзер примећује како разумети и преводити век о којем је реч у овом тексту у смислу апсолутне вечности, што подразумева

²⁴⁵ Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγὼνός ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοῖον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. [37d] καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. [37e] ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανάται· ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τὸ τ' ἦν τὸ τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς, λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, [38a] τὸ δὲ ἦν τὸ τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι – κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνον οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὐθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσήψεν, ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλομένου γέγονεν εἶδη – καὶ πρὸς τούτοις ἔτι τὰ τοιάδε, [38b] τὸ τε γεγὼνός εἶναι γεγὼνός καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν οὐκ εἴη καιρὸς πρέπων ἐν τῷ παρόντι διακριβολογεῖσθαι. Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἂν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ἦ· [38c] τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὃ δ' αὖθις διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγὼνός τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος. ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνον γένεσιν, ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπὶ κλην ἔχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν..., *Τιμαῖ* 37c–38c.

²⁴⁶ X. Кејзер напомиње да је *апстрактна* употреба речи αἰών код Платона означена одсуством члана, уп. Н. М. Кејзер, „Αἰών and Time in Aristotle“, 141/н.44; Н. М. Кејзер, *Life Time Entirety*, 74/н.56 (анализа целокупног одељка, *исто*, 62–79).

²⁴⁷ Ипак, Платон не каже да је оно и у *веку*, или *век*, уп. Н. М. Кејзер, „Αἰών and Time in Aristotle“, 142–143.

атемпоралност, значи отићи корак даље од основног значења, премда је управо овај текст омогућио да се такав корак учини²⁴⁸.

Вечност је, дакле, *природна* особина времена, будући да је оно настало како би се постало уподобило вечном живом бићу, а то се пре свега, како видимо из наставка дискурса у *Тимају*, има разумети у онтолошком смислу. Наиме, вечно живо биће *јесте* у целини века, док оно постало *настаје* у целини времена²⁴⁹. С тим у вези, Кејзер примећује да сви класични мислиоци, па тако и

²⁴⁸ Исто. Ипак, у вези са овим ставом имам задршку. Наиме, о апсолутној атемпоралности века се може говорити тако да она истовремено подразумева *вечност* времена, али не и *временитост* века, на шта управо, сматрам, Платон својим дискурсом и смера. Држим да у прилог тези о томе да овај дискурс означава увођење концепта апсолутне атемпоралности у философску мисао иде и питагорејска аналогија *јединице* и *бројчаног низа* која је у основи начина на који се образлаже однос века и времена. Са тим у вези, желим да изнесем и неколико напомена у вези са, колико ми је познато, јединим савременим српским преводом *Тимаја* (Platon, *Тимај*, прев. Марјанца Ракић, NIRO Mladost, Beograd, 1981). Најпре, примећујем да се у српском преводу овог одељка αἰών доследно преводи као *вечност*. Но, уколико је намера преводиоца била да употребом овог појма укаже на апсолутну атемпоралност, оно што следи се може проблематизовати како из философских, тако и из разлога чисто језичке природе. Наиме, „καὶ διακοσμῶν ἄρα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα“ преведено је као „...уређујући небо, стварао истовремено и слику вечности која траје у једном, вечиту слику која протиче у складу са бројем...“. Најпре, није јасно да ли у *једном траје* вечност/век или слика вечности. Уколико је *слика вечности*, превод је погрешан, како с обзиром на језичке, тако и с обзиром на философске разлоге, јер се слика вечности управо креће у складу са *бројем*. Са друге стране, уколико је у питању вечност, треба рећи да је замисао о трајању, па тако и *протегнутости* вечности као ономе што је у *Једном* у најмању руку спорна и тешко одржива, поготово када нема директну текстуалну подршку. Наиме, ако однос времена и вечности у овом одељку одговара питагорејском виђењу односа јединице и низа бројева, онда се тешко може одржати замисао о *трајању* у *Једном*, јер је трајање својство низа. Зато мислим да је целу фразу из одељка 37d: „εἰκὼ δ’ ἔπειθεὶ κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἄρα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὀνομάσμεν“ најбоље превести као: *стoга замисли да начини покретну (слику) века, па, уређујући небо, ствара истовремено и вечну слику која се креће у складу са бројем док век остаје у једном* (можда и: *века који остаје у једном*, али ми се чини да апсолутни генитив указује на прво решење), *а коју смо ми управо назвали временом*. Уп. А. Е. Taylor, *A Commentary on Plato’s Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press, 1928, 128; 187; референце у српском преводу: Platon, *Тимај*, 76 (укратко о пореклу концепције: 150/н.60). Као и Кејзерова, и Ричард Сорабђи примећује да се не може тврдити да је Платон заступао тезу о вечности као апсолутној безвременитости, па у том смислу и непротегнутости, те да је први *радикални атемпоралиста* Плотин (Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1983, 112). Ипак, чак и ако би се могао недвосмислено доказати, верујем да овакав став не може да промени приступ одељку којим се бавим с обзиром на неколико разлога: појам *једног* и замисао о кретању у складу са бројем питагорејског су порекла; с обзиром на то, не видим како је могуће јединици о којој је реч приписати било какву протегнутост или трајање, па тако и *веку који у њој остаје*. Такође, треба напоменути и да каснија тумачења овог одељка иду у радикално атемпоралном правцу, на шта сам Сорабђи указује (уп. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 102), а што ћемо видети у наставку овог разматрања. У прилог тези да Платон овде ипак има у виду замисао апсолутне вечности и да је значење века код њега апсолутно атемпорално v. Ilaria Ramelli and David Constan, *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2007, 13–14.

²⁴⁹ Уп. Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 78–79.

Платон, *трајање* не посматрају као *процес*²⁵⁰, па је зато за концепт времена кључна његова *целосност*²⁵¹. У том смислу, целосност времена очитује се и у његовом покрету који је у складу са бројем, што, поново означава начин на који је тај покрет *цео*. Све у свему, оно што Платон жели да појасни својим концептима времена и века, према Кејзеровој, јесте аналогија два живота, живота вечног живог бића и посталог космоса²⁵².

Као и у случају Платона, концепти покрета и броја кључни су и за Аристотелово одређење времена. Наиме, замисао кретања или промене заузима централно место у Аристотеловој онтологији. Кретање (κίνησις, μεταβολή) је процес остварења онога што постоји потенцијално (δυνάμει)²⁵³, а његово начело је сама природа²⁵⁴. Но, како је нужно да се *све што се креће нечим (ὕπὸ τινός) и покреће*, Аристотел постулира постојање првог непокретног покретача²⁵⁵. Но, постојање првог непокретног покретача никако не подразумева да постоји почетак покретања; у питању је вечни однос. Наиме, за Аристотела коначност бића која се крећу нужно подразумева бесконачност процеса покретања. У том смислу, постојање времена, неодвојиво повезаног са кретањем као *број покрета с обзиром на оно раније и касније*²⁵⁶, иако подразумева постојање *начела* покрета, искључује замисао почетка. Дакле, и код Аристотела је време *бесконачно*.

Управо са оваквим поимањем времена повезан је и Аристотелов концепт *века*. С тим у вези, Х. Кејзер указује на кључну анализу концепта *века* коју Аристотел даје у спису *О небу*. Ево шта он каже:

Показано је како изван неба нити јесте, нити може да буде тело. Дакле, јасно је да изван не може бити ни места, нити празнине или времена. Следствено томе, оно што је тамо не може бити одређено местом, нити време чини да оно стари, нити има ма какве промене било чега у ономе што је изнад крајње спољашњег покрета, већ оно има непроменљиви и бестрасни и најсамодовољнији живот којим му је испуњен сав век. Јер су

²⁵⁰ Уп. *исто*, 143–144.

²⁵¹ Уп. Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 143.

²⁵² Уп. *исто*, 144.

²⁵³ Уп. *Физика* 201a10; 27–29.

²⁵⁴ Уп. *исто*, 200b12.

²⁵⁵ Уп. *Физика* 256a 13–14; *Μεταφизика* 1073a23–24; 32–34.

²⁵⁶ ...τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, *Физика* 219a3–4; 5–8; *Физика* 219b1–2. Такође, Аристотел даје ову дефиницију и у скраћеном облику, као „χρόνος δὲ ἀριθμὸς κινήσεως“, *О небу* 279a15.

стари на божанствени начин ово име дали. Наиме, свршетак [τέλος, савршенство, целина] којим је обухваћено време свачијега живота, ван којег нема ничега што је по природи, назван је веком свакога. Из истог разлога је и свршетак свега неба и свршетак који обухвата све време и бесконачност век²⁵⁷, пошто је назив [αἰών] добио по томе што свагда јесте [ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι], бесмртан и божанствен. Отуда је постојање и живот и свему другоме, што је у случају неких бића потпуно јасно, а у случају других мање.²⁵⁸

У овом тексту се суочавамо са свим кључним нијансама значења *века* о којима је било речи на почетку разматрања. Наиме, текст помиње живот, време и целину, али се значење века директно објашњава и аналогијом са *животним веком*. У коначном, Аристотел заправо прави аналогију између живота појединца и живота космоса у целини, чиме се долази до апсолутног концепта који он означава као *бесмртну и божанску* стварност, будући да свагда јесте²⁵⁹.

Но, у вези са овим текстом Х. Кејзер указује да је још Симпликије²⁶⁰ приметио да није јасно да ли Аристотел са веком повезује космос у тоталитету или је у питању *трансцендентна* реалност, или, можда, на неки начин и једно и друго. Наиме, предлошка одредница ἐκεῖ (τάκεῖ) би се могла разумети као да указује на *оностраност*, као и у потпуности *метафизичка* констатација на крају разматрања да *од онога тамо* зависи живот бића која су *овде*. Такође, у прилог оваквом виђењу је и оно што у *Μεταφυσίци* Аристотел директно говори о

²⁵⁷ Како, сасвим оправдано сугерише Кејзер, с обзиром на речено у претходном пасусу, значење фразе „τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν“ треба разумети као *хендиаду*, тј. између времена и бесконачности је овде могуће ставити знак једнакости, уп. Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 136/н.24.

²⁵⁸ Ἐξω δὲ τοῦ οὐρανοῦ δέδεικται ὅτι οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἐνδέχεται γενέσθαι σῶμα. Φανερόν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξω. Διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τάκεῖ ἐφευκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὔδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἐφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. Τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰῶν ἐστὶν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωνυμίαν εἰληφώς, ἀθάνατος καὶ θεῖος. Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν, *Ο небу* 279a16–28.

²⁵⁹ Уп. Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 134. Индоевропски корен *aiw- управо има значење које се интерпретира у смислу трајности животне силе, уп. Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 16–17.

²⁶⁰ Уп. Коментар на „*Ο небу*“, 287.19.

божанству, будући да се притом користи готово истим одредницама као и у разматрању века које је пред нама. Ево о чему је реч:

...и живот му је својствен, јер живот је дејство ума, а он је то дејство. Његово је дејство по себи најбољи и свагдашњи [вечни] живот. Кажемо да је Бог свагдашње [вечно] и најбоље живо биће, тако да је живот и век, непрекидан и свагдашњи [вечан], својствен Богу, јер ово је Бог²⁶¹.

Конкретно, с обзиром на проблем времена, питање би се могло поставити у вези са тим да ли за Аристотела век означава напосто целину или свеукупност времена, што је начин на који је углавном интерпретиран²⁶², или неку у потпуности атемпоралну стварност Асполута. Полазећи од нијанси значења речи τέλος, те чињенице да је век одређен као τέλος оно што обухвата (περιέχον) време и бесконачност, Кејзер долази до закључка да век означава *границу* (πέρας) између онога што би се могло одредити као сфера Апсолута и света узетог у свеукупности, у конкретном смислу времена. Дакле, важно је, са једне стране, уочити како овде концепти границе и целине у потпуности конвергирају²⁶³, али и, са друге, то да за Аристотела концепт границе у том смилу не означава само оно што раздваја, већ пре свега оно што повезује²⁶⁴.

Следствено томе, Кејзер изводи неколико закључака. Наиме, у тексту из *Μεταφυσικε* Апсолут је поистовећен са карактеристикама онога што од њега зависи, наиме, веком и животом, али и непрекидношћу и свагдашњошћу у смислу свеукупности трајања космоса који је њиме садржан. Овде се, чини се, крећемо у идејном оквиру веома блиском ономе који налазимо у *Τιμαίу*. Ипак,

²⁶¹ ...καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαιμέν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός, *Μεταφυσικα* 1072b27–29.

²⁶² Уп. Н. М. Keizer, „Αἰὼν and Time in Aristotle“, 135.

²⁶³ У том смислу може бити индикативна аналогија са Аристотеловом дефиницијом места/простора, наиме: „ὁ τόπος ἐστὶ τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας, περιέχει δὲ πάντα τὰ κινουμένα ἄνω καὶ κάτω τὸ τε ἔσχατον καὶ τὸ μέσον“, *Ο небу* 310b8–11; уп. *Φυσικα* 5b27–28. Такође, указујем да Св. Максим наводи ову дефиницију у низу дефиниција места/простора [“Ὅτι καὶ τόπος ἐστὶ τοῦ παντός, καθὼς καὶ ὀρίζονται τινες τὸν τόπον λέγοντες, Τόπος ἐστὶν ἢ ἔξω τοῦ παντός περιφέρεια, ἢ ἢ ἔξω τοῦ παντός θέσις, ἢ τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος ἐν ᾧ περιέχεται τὸ περιεχόμενον], *Недоумице* 10, PG 91.1180C; AmbNC I 292.

²⁶⁴ Уп. Н. М. Keizer, „Αἰὼν and Time in Aristotle“, 138. Управо овакав концепт границе игра кључну улогу у Аристотеловом објашњењу времена као континуума. *Тренутак* или оно *сада*, тј. νῦν, је у исто време и *граница* и *свега* која време чини континуумом, уп. „Τὸ δὲ νῦν ἐστὶν συνέχεια χρόνου ... καὶ πέρας χρόνου ἐστὶν“, *Φυσικα* 222a10–b7.

треба бити опрезан; наиме, својим излагањем Аристотел управо износи критику ставова изнетих у *Тимају*. Ово за последицу има то да разлику успостављену између времена и века на темељу дискурса у *Тимају* треба релативизовати када је у питању Аристотелов концепт века и однос века и Апсолута, о чему наведени текстови недвосмислено сведоче. Ово је разумљиво, нарочито уколико узмемо у обзир значај који за Аристотела има став о вечности света. Наиме, његова критика Платонових ставова полази од тога што он дискурс из *Тимаја* интерпретира у категоријама стварања и почетка²⁶⁵. Стога је, са циљем разумевања концепта *века*, потребно применити концепт *непрекидности* и на однос између Аристотеловог Бога и онога што је њиме покренуто²⁶⁶. Дакле, *континуитет* између Апсолута и онога њиме произведеног је код Аристотела осмишљен у сасвим другачијим категоријама и много наглашенији неголи у платоновској традицији, што објашњава ситуацију са којом се суочавамо, наиме, да диференцирање појмова о којима је реч не значи и њихово раздвајање²⁶⁷.

Кључно за разумевање стоичког схватања времена и века речено је у одељку о дијастеми. Наиме, с обзиром на *материјализам* стоика, тј. будући да за њих не постоје два нивоа стварности, разумљиво је што код њих не постоји другачија концепција изузев века схваћеног у смислу времена узетог у његовој космичкој свеукупности, што, наравно, поново не имплицира нужно његову коначност, већ целовитост. Кејзер у том смислу, као на индикативан, упућује на одељак из списка *Самоме себи* Марка Аурелија. Наиме, цар философ говори да је

²⁶⁵ Аристотел директно указује на дискурс из *Тимаја* о томе да је „време... постало заједно са небом, тако да се оно што је заједно порођено заједно може и разрешити, ако икада дође до њиховог нестанка“ (в. цео одељак у тексту изнад). Наиме, „...нити је постало све небо, нити ће бити уништено, како неки кажу за њега, већ постоји као једно и свагдашње, немајући ни почетак и кончину у свему веку, имајући и обухватајући у себи бесконачно време“ [...οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινὲς φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ αἰδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄλειρον χρόνον], *О небу* 238b26.

²⁶⁶ У том смислу, скрећем пажњу на анализу односа концепта *νῦν* и *αἰών* коју даје Кејзер. Наиме, *тренутак* је оно што време чини континуумом (*συνεχής*), као свеза (*συνέχεια*) будући увек исти, али и као граница (*πέρας*, у смислу границе између прошлости и будућности) будући увек различит. Но, од кључног је значаја то да се, како је речено, граница и свеза подударају. Са друге стране, век је, видели смо, граница времена, и то увек иста, јер век *обухвата* време. Но, и ова граница је, по природи ствари, свеза, једна и увек иста, са сфером Апсолута (дакле, са једне стране је *νῦν* као *πέρας* и *συνέχεια*, са друге *αἰών* *πέρας* и као *περιέχων*), уп. Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 149–150.

²⁶⁷ Кејзер примећује како је на схватање бића, промене и времена код Платона и Аристотела утицај могао имати Парменид, премда он не помиње у том смислу концепт века, Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 144/н.57; Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 79–80.

погледао у хаос [бескрај] који је са обе стране бесконачног века.. јер, гле, иза је безмерност века, а испред друга бесконачност... Исти су кругови космоса, одозго и одоздо, из века у век²⁶⁸.

У коначном, дакле, за претхришћанске мислиоце концепт века, уколико не означава конкретан животни век, означава време мишљено у целини или пак оно што ограничава и одређује бесконачну целину времена²⁶⁹. Ипак, може се рећи да важан искорак и том смислу изузетак представљају Платон и платоновска традиција мишљења.

Наиме, у претходном поглављу смо већ видели да Плотин располаже веома консеквентно развијеним концептом апсолутне вечности која је означена као *век*²⁷⁰.

Но, за нас веома индикативно може да буде тумачење Платоновог дискурса из *Тимаја* које даје Порфирије, будући да оно сведочи о веома прецизно диференцираној терминологији, као и о недвосмислено јасном концепту апсолутне вечности. Наиме, Порфирије разликује *свагдашњост* (αἰδιότης), те оно што је *свагдашње* (αἰδιός), а ово је оно постало које, *протежући се у целини времена... свагда постаје... али не постоји свагда*²⁷¹, пошто је αἰεὶ ὄν једино *век* и оно што је *вечно* (αἰώνιος; апстрактно αἰωνιότης, у смислу својства). Дакле, разликујемо два *начина постојања*, оно што постоји γινομένως, тј. тако што постаје, и оно што постоји ὄντως²⁷². Не треба подсећати колико смо овде близу концепата којима располаже хришћанска традиција мишљења којом се бави овај рад.

²⁶⁸ ...ἀπιδὼν εἰς (...) τὸ χάος τοῦ ἐφ' ἐκάτερα ἀλείρου αἰῶνος... βλέπε γὰρ ὀπίσω τὸ ἀχανές τοῦ αἰῶνος καὶ τὸ πρόσω ἄλλο ἄλειρον... Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα. *Самоме себи* IV 33; 50; IX 28, за интерпретацију овог одељка в. Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 95–97; више о стоичкој концепцији века, *исто*, 91–100. Слично разумевање века карактеристично је и за епикурејце, уп. Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 146; Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 100–103.

²⁶⁹ Уп. Н. М. Keizer, „Αἰών and Time in Aristotle“, 146.

²⁷⁰ В. изнад, стр. 66/н.163. Поред у целини наведеног одељка из *Енеада* 3.7.2, релевантан је у том смислу сав текст до 3.7.5. Такође, Плотин говори о веку као *јављању Бога онаквим какав јесте* (уп. „ὁ αἰὼν θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν οἷός ἐστι τὸ εἶναι ὡς ἀτρεμὲς καὶ ταῦτὸν καὶ οὕτως καὶ τὸ βεβαίως ἐν ζωῆ“, 3.7.5). Уп. и 1.5.7. Када је у питању начин на који време настаје из душе, в. 4.4.15–16.

²⁷¹ ...εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον ἐκτεινομένη... αἰεὶ γίγνεται... οὐκ ἐστὶν αἰεὶ, *Тимај* 2, фр. 78.

²⁷² I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 21.

Проклов коментар *Тимаја* је карактеристичан по томе што овај последњи велики новоплатоничар развија замисао века и времена као посебних хипостаза у његовом и иначе сложенем систему, што га издваја у односу на његове претходнике. У том смислу, код њега одсуствује таква директна идентификација века и Асполута какву налазимо код Плотина и Порфирија²⁷³. Однос времена и века за Прокла је у односу аналогije са односом ума и душе. Наиме,

Јер у каквом је односу ум према души, у таквом ће и век бити према времену, и обратно. Као што време претходи души, тако и уму претходи век; душа у њему учествује, али оно у њој не учествује, као што ни век не учествује у уму, већ је супротно²⁷⁴.

Дакле, *функција* времена у односу на душу аналогна је оној коју век има у односу на ум, будући да је време, као начело организације света, што је у складу са изворним Платоновим увидима, заправо принцип обједињавања света мноштва. Но, овде долазимо до за ову студију најзанимљивијих Проклових идеја које налазе, показашу, директног одјека у теорији времена Св. Максима. Најпре, време је за Прокла двострука стварност, будући да он разликује *надсветско* и *унутарсветско* време. Прво је непокретно, друго покретно, будући да у њему учествује мноштво бића које се креће²⁷⁵.

...време је као двоструко произашло у бића, као надсветско и као унутарсветско; ово прво у исти мах и остаје и проиходи, а друго је стремеће у покрету. Такође, учешће у времену је двоструко, једно је на прост [непосредан]²⁷⁶ начин, друго је преко покрета небеских звезда...²⁷⁷

²⁷³ Но, разуме се, како би се узела као коначна, оваква оцена би захтевала много темељнију расправу за коју овде нема могућности и простора, тако да је износим са задршком.

²⁷⁴ ὡς γὰρ νοῦς πρὸς ψυχὴν, οὕτως αἰὼν ἔσται πρὸς χρόνον, καὶ ἐναλλάξ· ὥστε χρόνος πρὸ ψυχῆς, ὡς πρὸ νοῦ αἰὼν, καὶ μετέχοιτο μὲν ἂν ὑπ' αὐτῆς, οὐ μετέχοι δ' ἂν αὐτῆς, ὡς οὐδὲ τοῦ νοῦ ὁ αἰὼν, ἀλλ' ἔμπαλιν, *Тимај* III 26.2–27.30 (Sambursky, 52.26–30).

²⁷⁵ Уп. и: W. O'Neill, „Time and Eternity in Proclus“, *Phronesis* 7/2 (1962), 161–165, Paul Plass, „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman* LV (1977), 4–15; Antonio Vargas, „Proclus on Time and the Units of Time“, у: *Proclus and his Legacy (Millennium Studies in the Culture and History of the First Millennium C. E. vol. 65)*, eds. David D. Butorac, Danielle A. Layne, Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 83–93.

²⁷⁶ Самбурски преводи као *absolute participation*, Samuel Sambursky, S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism: texts with translation, introduction and notes*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1971, 55.

Логика којом се Прокло служи у диференцирању надсветског и унутарсветског времена веома је блиска, ако не и истоветна, видећемо у наредном поглављу, оној којом се Св. Максима служи у диференцирању времена и века. Ово се свакако односи на мотив покрета, где постоји директна паралела на нивоу фразе²⁷⁸, али и на непосредно са овим повезан мотив броја. Наиме, Прокло каже да време,

док је непокретно по себи, креће се у ономе што у њему учествује. Такво је, наиме, време; будући да је ономе што у њему учествује оно као број који се [актуално] броји, шта је онда број на основу кога се броји оно што се [актуално] броји?... у питању је оно исто [време] које непокретно остаје, али из себе пројектује²⁷⁹ оно [време] што се актуално броји... време је, дакле, вечно и монада је по суштини и центар, те по енергији која у њему почива, а у исти мах је непрекинути круг и број по происхођењу и ономе што у њему учествује²⁸⁰.

...монада времена мирује [остаје], зависна од Демијурга и пуна метричког потенцијала, а произашла је у складу са бројем будући вољна²⁸¹ да измери покрете душевне суштине и природно и телесно постојање, дејства и трпљења²⁸².

²⁷⁷ ...διττός και ὁ χρόνος προελήλυθεν εις τὰ ὄντα, ὁ μὲν ὑπερκόσμιος, ὁ δὲ ἐγκόσμιος, και ὁ μὲν ἅμα μένων τε και προίων, ὁ δὲ ἐν κινήσει φερόμενος. και ὁ μετεχόμενος διττός, ὁ μὲν κατὰ ἀπλήν μέθεξι, ὁ δὲ ἐν ταῖς περιόδοις τῶν οὐρανίων ἄστρον..., *Τιμαј* III 53.6–55.7 (Sambursky, *The Concept of Time*, 54.6–9).

²⁷⁸ Код Прокла „...ἐγκόσμιος [χρόνος]... ἐν κινήσει φερόμενος“, а код Максима „χρόνος... μετρήται κινήσει φερόμενος“, *Недоумице* 10, PG 91.1164AC. Но, важно је обратити пажњу и на то како Максим разликује време и век с обзиром на број. Наиме, држим да је Проклова диференцијација надсветског и унутарсветског времена с обзиром на проблем бројања кључ за разумевање Максимове.

²⁷⁹ Држим да је *пројектује* бољи превод од *развија*, без обзира на то што у језичком смислу може бити неусклађено.

²⁸⁰ ...ἀκίνητον μὲν καθ' αὐτό, κινούμενον δὲ ἐν τοῖς μετέχουσι. τοιοῦτος δὲ ὁ χρόνος· και γὰρ εἰ ὁ ἐν τοῖς μετέχουσιν ἐστιν ὡς τὸ ἀριθμούμενον ἀριθμός, τίς ἔσται ὁ κατὰ τὸ ἀριθμεῖν ἐκείνον ὢν ἀριθμός;... οὗτος οὖν ἐστιν ὁ αὐτὸς μὲν ἀκίνητος μένων, καθ' ἑαυτὸν δὲ ἀνελίπτων τὸν ἀριθμούμενον... ἔστιν οὖν αἰώνιος μὲν και μονὰς και κέντρον κατ' οὐσίαν ὁ χρόνος και κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ μείνασαν ἐνέργειαν, συνεχῆς δὲ ἅμα και ἀριθμός και κύκλος κατὰ τὸ προῖόν και τὸ μετεχόμενον, *Τιμαј* III 26.2–27.30 (Sambursky, *The Concept of Time*, 50.30–33; 52.1–2).

²⁸¹ Не треба сметнути са ума да је за Прокла време бог, уп. *Τιμαј* III 26.2–27.30 (Sambursky, *The Concept of Time*, 52.16–17).

²⁸² μένει τοίνυν και ἡ τοῦ χρόνου μονὰς, ἐξηρημένη τοῦ δημιουργοῦ, πλήρης δὲ οὔσα μετритικῆς δυνάμεως και βουλευθεῖσα μετρήσαι τῆς τε ψυχικῆς οὐσίας τὰς κινήσεις και τῆς φυσικῆς τε και σωματικῆς τό τ' εἶναι και τὰς ἐνεργείας και τὰ παθήματα προήλθε κατ' ἀριθμόν, *Τιμαј* III 18.19–19.14 (Sambursky, *The Concept of Time*, 50.9–13).

Такође, а о томе је већ било речи у претходном поглављу, Проклово разматрање проблема времена је важно и с обзиром на то што укључује разматрање покрета које са њим стоји у непосредној вези, а које је, видели смо, важно за разумевање Максимових концепата свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања²⁸³.

Но, сада треба посветити пажњу питању иницијалних контаката античких философских концепата о којима је реч са хришћанском мишљу. У поглављу о дијастеми много тога, поготово оно најважније за даљу расправу, већ је размотрено, тако да нема потребе за понављањем. Но, постоји неколико чињеница на које је још неопходно скренути пажњу.

Прво питање у томе смислу се односи на начине интеракције појмова којима се бавимо, пре свега појма века, са хришћанском концепцијом Бога. До иницијалног контакта у том смислу долази пре појаве хришћанства, у време када библијска мисао продире у и постаје део хеленистичког света. Оваплоћење овог продора свакако је Септуагинта и она је први документ на који у том смислу треба обратити пажњу.

Именица αἰών и придев αἰώνιος у Септуагинту улазе као превод хебрејске речи 'olām²⁸⁴. Од укупно 447 примера употребе речи 'olām у масоретском тексту она само у 8 случајева није преведена као αἰών или αἰώνιος²⁸⁵. Ипак, овде је кључно приметити како 'olām изворно, разумљиво је, не укључује замисао вечности у апсолутном, тј. атемпоралном смислу. Наиме, ова реч се изворно односи пре свега на удаљени период како прошлости, тако и будућности, при чему је акценат на његовој дужини²⁸⁶. Разуме се, овим је тако у битноме одређено и значење концепата αἰών и αἰώνιος у Септуагинти; када се користе како би се указало на Бога, а то је случај готово искључиво са придевом, они

²⁸³ Види изнад, поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље.

²⁸⁴ Уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 37–38.

²⁸⁵ Кејзер указује да је 2 пута преведена другачије, док је 6 пута прескочена, уп. Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 115–116. Уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 41–42.

²⁸⁶ Исто, 38. У коначном, 'olām се може разумети као време у целини; ипак, за разлику од αἰών, 'olām укључује замисао коначности, тј. одређености, па се зато може дефинисати као *временски оквир створеног* у тоталитету, уп. Н. М. Keizer, *Life Time Entirety*, 148–149 (детаљна анализа по библијским књигама појединачно: исто, 117–150; прегледна табела, 153–157, чему следи анализа појединих места).

означавају Божју *трајност*, тј. његово господство у сваком времену²⁸⁷. На овај начин треба разумети и псаламску фразу, која преко Превода седамдесеторице улази у хришћанско предање, нарочито богослужбено, εἰς τὸν αἰῶνα и све њене корелате, нарочите оне у којима се појављује плурал, где се значење *века* враћа оном посведоченом у вези са ретким случајевима употребе плурала у антици, наине, у смислу поколења.

Значење концепта века у Новом Завету условљено је, разумљиво, језичким наслеђем Септуагинте. Како именица, тако и придев су веома фреквентни у Новом Завету²⁸⁸. Ипак, њихово значење није диференцирано²⁸⁹. Када је у питању један од кључних новозаветних концепата, замисао *вечнога живота*, већина истраживача се слаже са тим да је семантички акценат на есхатолошком значењу²⁹⁰, тако да овај концепт не мора подразумевати философску замисао вечности.

Употреба концепата века и вечности код каснијих хришћанских аутора, разумљиво, битно је условљена недиференцираношћу њиховог значења у

²⁸⁷ Овде треба напоменути да Рамели и Констан својом анализом у студији на коју реферишем настоје да изграде аргументацију која треба да објасни у којем је опсегу учење о сеопштем спасењу уистину било заступљено међу хришћанским мислиоцима првог миленијума. Разуме се, централно место у том смислу у њиховом истраживању припада Оригену и питању рецепције његовог наслеђа. Тежиште аргументације у овој студији представља анализа диференцијације значења појмова αἰδῖος и αἰώνιος. Притом, аутори полазе од претпоставке да други појам и његови корелати, с обзиром на полисемичност и начин апроприације у Септуагинти и Новом Завету, углавном указују на *период*, често неодређен, али увек ограничен, изузев када се примењују на Бога, док први термин и његови корелати увек и стриктно конотирају апсолутно значење које може да укључује и замисао трајања, али свакако без ограничења. Следствено томе, аутори скрећу пажњу да се у референтној литератури први термин веома ретко, готово никада (с обзиром да се примери такве употребе дају *контекстуализовати*), примењује када се говори о есхатолошком стању мучења, тј. паклу, док се веома често користи када се говори о будућем спасењу и блаженству, разуме се, уз у Септуагинти и Новом Завету заступљенији други термин, што треба да укаже да је усвајање ове термиолошке диференцијације представљало и усвајање, понекад и готово *несвесно*, њених идејних претпоставки. Први мотив овакве диференцијације појмова аутори виде управо у Септуагинти у којој се појам αἰδῖος употребљава свега два пута, и то у изразито *хеленским* књигама 4. Макавејској 10.15 и Премудростима Исуса сина Сирахова 7.26, док се апстрактна именица αἰδιότης појављује само једном у другој од две поменуте књиге (2.32), уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 37. Даље, у 4. Мак 10.15 појам је употребљен директно како би се означила *вечност живота блажених*, насупротив „вечности“ *тиранинове погибље* (дакле, „τὸν αἰδῖον τὸν εὐσεβῶν βίον“ насупрот „τὸν αἰώνιον τοῦ τυράννου δλεθρον“, такође и „αἰώνιῳ πύρι εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα“, 4. Мак 12.12), уп. *исто*, 48–49. Иначе, поред дела о којем је реч, Рамели даје изузетно свеобухватан приказ учења о апокатастази и у студији *The Christian doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill, 2013.

²⁸⁸ Именица αἰών је тако употребљена 102 пута, уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 59.

²⁸⁹ Најбољи пример у том смислу су фразе из Рим 16.25–27 у којима се једна за другом смењују конструкције „χρόνοις αἰώνιαις“, „τοῦ αἰώνιου Θεοῦ“ и „εἰς τοὺς αἰῶνας“.

²⁹⁰ Уп. карактеристичну фразу „ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωῆν αἰώνιον“, Лк 18.30; уп. Мк 10.30. За детаљније разматрање ове проблематике, в. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 61–170.

философском смислу са којом се сусрећемо у Септуагинти и Новом Завету. Ипак, сусрет хришћанске мисли са класичном философијом и чињеница да је она, како је време одмицало, представљала све већи изазов за хришћане, како у позитивном, тако и у негативном смислу, учинила је нужним осмишљавање концептуалног и термилошког апарата који би овом изазову могао изаћи у сусрет. Кључна личност у том смислу свакако је Ориген²⁹¹.

Како су кључне идеје којима је Ориген обликовао своју теорију времена већ разматране, овде ћу скренути пажњу само на аспекте о којима је конкретно реч. С обзиром на значај који има егзегетски аспект Оригеновог стваралаштва, Ориген усваја из Септуагинте и Новог Завета и користи придев αἰώνιος када говори о Богу. Но, он никада не користи у том смислу именицу

²⁹¹ Наравно, општи значај који су за обликовање хришћанске мисли у њеном сусрету са хеленском имали аутори попут Филона или Климента Александријског је изузетан. С обзиром на проблем о којем је реч, с обзиром да је код њега доминантно заступљено платоновско философско наслеђе, Филон Александријски располаже апсолутним концептом божанске вечности која стоји насупрот насупрот ономе привременом. Но, такође, када је терминологија у питању, Филон не следи платоновску традицију. Као и у Септуагинти, век углавном означава временску стварност, и то често у њеном тоталитету; αἰώνιος се може односити на Бога који господари временом, али и на оно што је привремено и припада овоме веку, насупрот Богу који је пре или *изнад* века (уп. „ἐν τῷ καθ’ ἡμᾶς αἰῶνι“ насупрот „ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος“, *О промени имена* 12.5), уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 3; 51–57; H. M. Keizer, *Life Time Entirety*, 243–246. Разумљиво, код Климента се сусрећемо са потпуним усвајањем новозаветне терминологије, али је на концептуалном плану јасно да је он интерпретира имајући у виду замисао апсолутне вечности. Тако, новозаветни *живот вечни* је додатно одређен терминима који недвосмислено указују на трансценденто, наима, као „ζωὴν ἀλαστον, αἰώνιον, ὑπερκόσμιον“ (*Који ће се богаташи спасити?* 23), који се може разумети као идентичан са божанском вечношћу (уп. „αἰδιος θεωρία“, „γνώσις τοῦ Θεοῦ“ и „τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον“ су у потпуности поистовећени, тј. „ἐν ταυτότητι ὄντα“, *Стромата* 4.22, PG 8.1345CD–1348A). Такође, одељак из списа *Протрептик* се може пример начина на који је изворно платоновска замисао о времену као слици века модификована, укључујући и стоички мотив *сапротезања*, у складу са грчком библијском терминологијом. Наима, „ὄντως σήμερον ἢ ἀνελλιπὴς τοῦ θεοῦ ἡμέρα τοῖς αἰῶσι συνεκτείνεται... ἢ σήμερον γὰρ αἰδιος αἰῶνων ἐστὶν εἰκὼν“, што се може разумети као замена платоновског αἰών *библијским* плуралом (*Протрептик* 9, PG 8.196C). Вредно пажње је поменути да Св. Максим преноси Климентово објашњење концепта суштине у вези са божанством, које веома прецизно образлаже замисао божанске вечности. Наима, „Суштина је у Богу. Бог је божанска суштина, оно *вечно* и беспочетно што је и узрок бића. Суштина је оно што у свему заиста постоји. Природа је истина ствари и оно што у њима постоји. Према другима је природа постанак онога што се јавља у бићу, а по другима, опет, Божја промисао која изнутра твори биће ономе што настаје, као и начин бића“ [Οὐσία ἐστὶν ἐπὶ Θεοῦ. Θεός οὐσία θεία ἐστὶν, αἰδιόν τι καὶ ἀναρχον, ἀσώματόν τι καὶ ἀπερίγραφον, καὶ τῶν ὄντων αἴτιον. Οὐσία ἐστὶ, τό δι’ ὅλου ὑφεστός. Φύσις ἐστὶν, ἢ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια, ἢ τούτων τό ἐνοῦσιον. Κατὰ δὲ τοὺς ἄλλους ἢ τῶν εἰς τί εἶναι παραγενομένων γένεσις· καθ’ ἑτέρους δέ, ἢ τοῦ Θεοῦ πρόνοια ἐμποιοῦσα τοῖς γινομένοις τό εἶναι, καὶ τό πῶς εἶναι], *Поглавља о суштини...*, PG 91.264. Напомињем да у овом излагању у главним цртама следим увиде Рамелијеве и Констанана, уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 104; 108–109.

αἰών²⁹². За њега је *век* увек стварност одређена дијастемом. Такође, Ориген даје веома јасну и сажету дефиницију *века*. Наиме,

„У *веку* ће се радовати, и настанићеш се у њима, итд“. Век је природни састав [систем] који обухвата словесне разлике шароликих тела²⁹³ ради богопознања. У *веку*, вели, ће се обрадовати, и зато што им је обитавалиште вечно²⁹⁴.

Из овога се да закључити да Ориген обједињује нијансу значења која постоји и у Септуагинти, као и у Новом Завету²⁹⁵, а што се односи на чињеницу да се *век* и *свет* користе као синоними²⁹⁶.

Са друге стране, он *век* користи и у уобичајенијем смислу, наиме како би указао на одређени период времена, увек с обзиром на изворно значење *живота*. Тако:

Најпре се позабавимо оним што се тиче дана о којем је реч у овој параболи. Погледајмо да ли је могуће цео садашњи *век* назвати даном, великим у односу на нас, но малим и кратковременим у односу на живот Бога [Оца], Христа и Светога Духа. А исто тако и у односу према животу неких од оних блажених сила које су, иако далеко узвишеније од многих створења, испод првоначалне Тројице; цео садашњи *век*, када се упореди са њиховим животом, у истом је односу у којем стоји један човеков дан према свему времену које он може поживети...²⁹⁷

²⁹² Уп. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 264.

²⁹³ Нешто слободније, но можда чак прецизније: „словесне аспекте телесне разноликости“.

²⁹⁴ Εἰς αἰῶνα ἀγαλλιάσονται, καὶ κατασκηνώσεις ἐν αὐτοῖς, κ.т.ε. Αἰὼν ἐστὶ σύστημα φυσικόν, ἐκ σωμάτων ποικίλων λογικὰς διαφορὰς περιέχον τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως ἕνεκεν. Εἰς αἰῶνα, φησὶν, ἀγαλλιάσονται, ὅτι καὶ αἰώνιος ἑαυτοῖς κατασκήνωσις, *На Пс* 5.12, PG 12.1172.

²⁹⁵ Уп. I. Ramelli and D. Constan, *Terms for Eternity*, 40–41.

²⁹⁶ Крузел примећује како код Оригена κόσμος и αἰών кореспондирају, али тако да није могуће прецизно диференцирати значење, уп. H. Cruzel, *Origène*, 268.

²⁹⁷ ...πρῶτον τοίνυν ἴδωμεν τὰ περὶ τῆς ἐν τῇ ζητουμένῃ παραβολῇ ἡμέρας, καὶ ὅρα εἰ δυνάμεθα τὸν ὅλον ἐνεστῶτα αἰῶνα ἡμέραν τινὰ εἰπεῖν, μεγάλην μὲν ὡς πρὸς ἡμᾶς, μικρὰν δὲ τινὰ καὶ ὀλιγοχρόνιον ὡς πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ζωὴν. τάχα γὰρ καὶ τισὶ τῶν μακαρίων δυνάμεων, καὶ ἐπαναβεβηκυῶν, συγκρίσει τῶν πολλῶν γενητῶν, τὰ κάτω τῆς ἀρχικῆς τριάδος, λόγον ἔχει ὁλος ὁ ἐνεστῶς αἰὼν ὡς πρὸς τὴν ζωὴν αὐτῶν, ὃν λόγον ἔχει ἡ παρ' ἀνθρώποις ἡμέρα πρὸς ὅλον τὸν δυνατὸν ἀνθρώπῳ ζῆν χρόνον...., *На Мм* 15.31, PG 13.1344B–1345A.

...обичај је Писма да цео век назове *данас*... Па, ако је цео овај век *данас*, вероватно је оно *јуче* прошли век... Ништа није чудно у томе што је за Бога цео век исто што и за нас *протезање* једнога дана, мислим чак и мање²⁹⁸.

Као што је последњи месец крај године, након којег долази први месец наредне године, тако је вероватно и овај век крај многих векова, попут некакве године векова која се завршава, након које наступају неки наредни векови, којих је почетак онај будући, а у тим будућим ће Бог показати богатство „његове благодати у доброти...”²⁹⁹

Такође, занимљиво је и разматрање из његовог тумачења Посланице Римљанима, из више разлога. Наиме, на основу њега је јасно како Ориген разуме новозаветни концепт *вечног живота*. Но, такође, овај текст показује да је латински превод индиферентан када је у питању нијансирање значења именице и придева.

О вечном животу смо много тога већ и на другим местима рекли, али ипак треба и овде укратко рећи да се вечност у Писму некада односи на оно што нема краја, а некада уистину и на оно што у овоме веку нема краја, али има у будућем. Некада је *век* нечије време, па се тако веком назива *протезање* живота једнога човека... Такође, у Књизи Проповедниковој је речено: „Нараштај један одлази, други долази, а земља стоји увек“ [*вечно*, Проп 1.4], где *вечност* указује на време овога века. А на оно где се говори о „вечном животу“ треба применити оно што је сам Спаситељ рекао: „Ово је живот вечни, да познају тебе јединога истинитога Бога, и кога си послао Исуса Христа“ [Јн 17.3], и опет, „Ја сам пут, и истина и живот“ [Јн 14.6]. А на другој месту сами Апостол каже: „да ћемо бити узнети на облацима, у сретање Господу у ваздуху, и тако ћемо свагда са Господом бити“ [1. Сол 4.16]. Пошто ћемо свагда са Господом бити, онда краја нема, па се зато верује у живот вечни који нема краја³⁰⁰.

²⁹⁸ ἔθος δὴ πολλαχοῦ τῶν γραφῶν τὸν πάντα αἰῶνα «σήμερον» καλεῖσθαι... εἰ δὲ «σήμερον» ὁ πᾶς οὗτος αἰὼν, μή ποτε «ἐχθὲς» ὁ παρεληλυθὼς ἐστὶν αἰὼν... καὶ οὐδὲν θαυμαστὸν τῷ θεῷ τὸν ὅλον αἰῶνα τῆς παρ' ἡμῖν μιᾶς ἡμέρας διαστήματος λόγον ἔχειν, ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ ἐλάττονος, *О молитви* 27, PG 11.517AC.

²⁹⁹ ...ὥσπερ συντέλεια τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ τελευταῖός ἐστι μὴν, μεθ' ὃν ἀρχὴ μηνὸς ἐτέρου ἐνίσταται· οὕτω μὴ ποτε, πλείονων αἰώνων οἰονεῖ ἐνιαυτὸν αἰώνων συμπληρούντων, συντέλειά ἐστιν ὁ ἐνεστώς αἰὼν, μεθ' ὃν μέλλοντες τινες αἰῶνες ἐνστήσονται, ὃν ἀρχὴ ἐστὶν ὁ μέλλον, καὶ ἐν ἐκείνοις τοῖς μέλλουσιν ἐνδείξεται ὁ θεὸς τὸν πλοῦτον «τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι»..., *Исто*, 520C.

³⁰⁰ De vita autem aeterna quamvis et in aliis locis saepe a nobis dictum sit, tamen et in praesenti breviter perstringendum est, quod aeternitas in Scripturis aliquando pro eo ponatur ut finem nesciat, aliquando

Како примећује Цамаликос, концептуална диференцијација коју је Ориген био у стању да изврши усвајањем и разрадом стоичког концепта дијастеме имала је фундаментално значење. Оригенови ставови су, често и без свести о њиховом стварном извору, постали интегрални део богословског предања. Наиме, већ је било речи о томе да је овај појмовни апарат имао кључну улогу при деконструисању аријанских аргумената против једносушности³⁰¹. У том смислу, за рецепцију Оригенових концепата о којима је реч, највећи заслуга припада свакако кападокијским оцим као кључним заступницима никејске вере³⁰². Када је у питању аутентична интерпретација оригеновског наслеђа, међу њима посебно место припада у сваком погледу Св. Григорију Ниском. Ово се недвосмислено

vero ut in praesenti quidem saeculo finem non habeat, habeat tamen in futuro. Aliquando temporis alicujus, vel etiam vitae unius hominis spatium aeternitas appellatur, ut est illud in lege scriptum de servo Hebraeo... Et iterum in Ecclesiaste dicitur: „Generatio vadit, et generatio venit, terra autem in aeternum stat“, hic aeternum praesentis saeculi tempus ostendit. Ubi vero dicit „vitam aeternam“ ad illud aspiciendum est quod ipse Salvator dixit: „Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum“, et iterum: „Ego sum via, et veritas et vita“. Et ipse Apostolus in aliis dicit, quia: „repiemur in nubibus obviam Christi in aera, et ita semper cum Domino erimus“. Sicut ergo semper cum Domino esse, finem non habet, ita et vita aeterna nullum finem habere credenda est, *Коментар Рим* 6.5, PG 14.1066C–1067B.

³⁰¹ Уп. и преглед аргумената који даје Цамаликос, Уп. Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 261/н.361.

³⁰² П. Цамаликос убедљиво аргументује против ставова које износи Б. Отис (B. Otis, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time, *Studia Patristica* 117 [1976], 327–357), примећујући да његова интерпретација Оригена нема много везе са самим Оригеном. С обзиром да од интерпретације Оригена битно зависе закључци које Отис касније доноси процењујући допринос кападокијских отаца (али и Св. Августина) осмишљавању хришћанске концепције времена, готово све речено у овом чланку треба преиспитати с обзиром на убедљиву Цамаликосову аргументацију (уп. Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 262–264; такође, Цамаликос критикује и сличне процене које износи Р. Сорабђи у вези са односом Оригенове и Григоријеве мисли, уп. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 123). Такође, Владимир Цветковић без нарочитог образложења одбацује Цамаликосову критику и углавном се држи доминантних ставова који се налазе у Отисовом чланку, уп. Владимир Цветковић, *Бог и време: Учење о времену Светог Григорија Ниског*, Ниш: Центар за црквене студије, Епархијски управни одбор Епархије нишке, 2013, 34; 62 итд. С обзиром да његова интерпретација концепта века у битном зависи од ставова које Отис износи у вези са анђелском дијастемом, разумљиво је да са закључцима о карактеру века и његовој есхатолошкој перспективи не могу да се сложим у потпуности (чини се да је и сам Цветковић свестан контрадикторности која у том смислу постоји, *исто*, 260–262). Ипак, његова студија је по својој евеобухватности ванредно важна за изучавање мисли Св. Григорија Ниског. Темељно неслагање са Отисовом интерпретацијом концепта дијастеме код Григорија Ниског сам већ изнео у одељку посвећеном овој теми, *ref.* Такође, са базичном интерпретацијом концепта века коју даје Пол Плес могу да се сложим (Paul Plass, „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 1980, 181), али се не слажем са даљом интерпретацијом која се креће у истом правцу као и Отисова.

очитује и у вези са питањем значења концепта *века*³⁰³. Наиме, за Григорија нема сумње; век означава оно увек и само творевину.

Тако

...се сва творевина, како је речено, која је постала по одређеном следу поретка, мери *протезањем* векова, па, ако би ко разумом, кроз след стварања, дошао до почетка свега посталог, поставио би границу [своме] истраживању постанком *векова*³⁰⁴.

Насупрот чему

... божанска суштина превасходи *дијастемичко* протезање векова са обе стране...?³⁰⁵

Изложеност богословском предању чији су главни носиоци Ориген и Св. Григорије Ниски, упркос свим ограничењима и условљеностима богословског, црквеног и интелектуалног контекста у којем је живео и стварао, била је суштинска, видећемо, за начин на који је Св. Максим обликовао своју

³⁰³ Уп. Р. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 261–262/н.365. За разлику од Св. Григорија Ниског, који је веома прецизно интерпретирао Оригенове концепте, Св. Григорије Богослов показује извесну конфузију када је у питању значење *века*, што Цамаликос повезује са платоновским утицајем. Но, држим како би се пре могло рећи како је у питању *неспоразум* између платоновског и оригеновског наслеђа у Григоријевој мисли. Наиме, Св. Григорије Богослов каже како је „вечнима век оно што је за нас време, оно што се сапротеже бићима попут некаквог временског покрета“ [ὄλερ ἡμῖν ὁ χρόνος... τοῦτο τοῖς αἰδίους αἰών, τὸ συμπαρακτείνόμενον τοῖς οὖσιν οἶόν τι χρονικὸν κίνημα], *Беседа* 38.8, PG 36.320. Наиме, Цамаликос напомиње да Ориген користи израз συμπαρακτείνόμενον када говори о божанском животу, али га никада не одређује као αἰών (264–266), пошто, видели смо, *век* код њега има стабилно значење. Са друге стране, заиста у складу са платоновском традицијом, Григорије повезује век са божанском вечношћу. Но, оно што је овде проблем, и што чини Григоријеву дефиницију конфузном, јесте чињеница да он овај век повезује са замишљу *протежности*, што је много већи проблем и што се, држим, не може повезати са утицајем новоплатоновске мисли (Плотина) која је погледу апсолутног значења вечности века недвосмислено јасна. У том смислу, Цамаликос је потпуно у праву када Григоријев концепт века одређује као божанско квази-време, што је потпуно супротстављено логици која као једном од кључних располаже замишљу о *адијастатичком* карактеру божанства. Једино што би могло да разреши недоумицу је то да допустимо могућност да за Григорија αἰδίος не значи вечан у апсолутном смислу. Григоријеву дефиницију *века* прихвата директно Св. Јован Дамаскин, и то након навођења низа оригеновских тумачења значења века, *Тачно изложење православне вере* 2.1, PG 94.861BC.

³⁰⁴ἡ μὲν γὰρ κτίσις πᾶσα, καθὼς εἶρηται, κατὰ τινα τάξεως ἀκολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται, καὶ εἴ τις ἀνίοι τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν κτισθέντων ἀκολουθίας ἐπὶ τὴν τῶν γεγονότων ἀρχήν, τῇ τῶν αἰώνων καταβολῇ περιορίσει τὴν ζήτησιν, *Против Евномија* I, GNO I 134.8–13. Слободнији превод последње фразе: *завршио би истраживање дошавши до настанка векова.*

³⁰⁵ ...τὸ ὑπερεκκλίπτον τὴν διαστηματικὴν τῶν αἰώνων παράτασιν ἐφ' ἑκάτερα τῆς θείας οὐσίας..., *Против Евномија* II, GNO I 359.24–25.

теорију времена у општем богословском оквиру његове христолошки утемељене онтологије јединства.

2.3.2. Време и век код Св. Максима

Пре него што отпочнем појединачну анализу два појма којима је означена темпорална стварност, желим да укажем на то да на општем нивоу Св. Максим темпоралну стварност посматра као кружну, што је мотив који се сусреће на много места, а о чему ће бити још речи и касније³⁰⁶.

Разуме се, ова тврдња донекле изненађује, будући да је уобичајени приступ при сваком покушају да се сагледа библијска или хришћанска концепција времена то да се она, насупротив класичним које су готово увек означене као цикличне³⁰⁷, одреди као праволинијска. Тако, извесно је, један од најзначајнијих теолога протеклог столећа Оскар Кулман, у својој ванредно важној студији о новозаветном поимању времена³⁰⁸, настоји да разликује аутентично хришћанско схватање времена од, по његовом виђењу, концепција доминирајуће присутних у хришћанском предању, али насталих под одлучујућим утицајем класичне онтологије, описујући друге као статичне и битно просторне. Дакле, према Кулману, са једне стране, аутентично библијска и хришћанска позиција види временски ток као сферу реално постојећег, док је за класичну мисао кружно време онтолошка стварност другог реда, просторно удаљена, као оно што је *доле*, од *горњег*, вечног и идеалног света³⁰⁹. Кулман, наиме, експлицитно тврди да је за новозаветну мисао било каква представа вечности као *невремениности*

³⁰⁶ Види ниже, поглавље 2.3.2.1. Карактеристике темпоралног: седмичност и *еквидистанца*, стр. 141 и даље. Овде је занимљиво приметити и да словенска реч *време* у основном значењу укључује замисао цикличности. Наиме, именица *време* се у етимолошком смислу доводи у везу са глаголом *вртети* и неживим суфиксом *мен*, тако да би првобитни облик био *вертмен*, са значењем *где се коло окреће*, уп. Petar Skok, *Etimologijski rječnik*, 626.

³⁰⁷ Критику фреквентних ставова у вези са цикличним карактером концепције времена, (нарочито у вези са замишљу *понаваљања*), износи Цамаликос, уз оцену да је разликовање библијске и класичне концепције времена као праволинијске и цикличне површно (уп. P. Tzamalikos, *Origen: Cosmology and Ontology*, 180/н.1; 191–195).

³⁰⁸ *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag A. G, Zollikon – Zurich, 1946, користим енглески превод: Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, London: SCM Press Ltd, 1962, уп. 51–60.

³⁰⁹ *Исто*.

ирелевантна; Бог је вечан јер је Господ свакога времена, а не зато што је ван времена³¹⁰.

Ови Кулманови увиди, разуме се, откривају како је његова позиција с обзиром на проблем времена *семпитеρνитистичка*. Но, поред тога што таква позиција недвосмислено подразумева озбиљне проблеме када је у питању тријадологија, о чему је већ било речи³¹¹, може се поставити и питање на који начин општрица Кулманове критике погађа Максимов систем, будући да за њега време не само да је циклично, већ се његова концепција времена може разумети само с обзиром на битно просторне одреднице³¹², и то толико да би се могло рећи како у том смислу Св. Максим стоји веома близу савремених концепција о континууму простор-време, о чему ће бити још речи даље у тексту³¹³. Такође, држим да ће из разматрања које следи бити јасно какве је контрааргументе могуће дати на *Кулманове* приговоре.

Најпре, каквог смисла има говор о цикличности времена у контексту идејног система који у основи има замисао стварања? Управо је стварање разлог због којег се чини да је *природна* циклична визија темпоралне стварности неспојива са јудео-хришћанским погледом на време као историју, будући да је за време у том контексту, пошто је мишљено с обзиром на замисао стварања ни из чега, кључна његова циљност.

Насупрот реченом, треба рећи како је нужно разликовати замисао цикличног времена од замисли вечног кружења³¹⁴. Наиме, према Св. Максиму, премда је време циклична стварност, оно извесно има почетак и крај. Зато би, насупрот идеји вечног кружења, ваљало узети у обзир да замисао кружнице може конотирати и друге идеје изузев непрекидности, идеје које могу имати посве другачије консеквенце, а таква је управо идеја коначности коју директно

³¹⁰ Исто.

³¹¹ Види изнад, стр. 27/н.56.

³¹² Ово је јасно и на основу расправе о појму дијастеме, но, ево и примера директне идентификације временских одредница *почетка* и *краја* са просторним *горе* и *доле*: „Јер бесконачно је у сваком смислу и на сваки начин бесконачно, по суштини, по сили, по дејству и с обзиром на обе границе, на ону горњу, и ону доњу, тј. с обзиром на почетак и крај“ [Τό γάρ ἄπειρον κατὰ πάντα καί λόγον καί τόπον ἐστίν ἄπειρον, κατ’ οὐσίαν, κατὰ δύναμιν, κατ’ ἐνέργειαν, κατ’ ἄμφω τὰ πέρατα, τό ἄνω τε λέγω καί τό κάτω, τούτέστι κατὰ τήν ἀρχήν καί τό τέλος], *Недоумице* 10, PG 91.1184D; AmbNC I 302.

³¹³ Види ниже, поглавље 2.3.2.2. Неодвојивост времена и простора: континуум, стр. 145 и даље.

³¹⁴ Што Цамаликос, када је у питању класична мисао, показује у расправи на коју сам реферисао; в. изнад, стр. 116/н.307.

имплицира замисао кружнице, што је сасвим у складу са концептом стварања. У том смислу, упућујем на мисао Св. Максима која директно повезује замисао кружног времена са крајем.

За дом овога лопова и кривоклетника успостављен је овај садашњи свет трулежности и сливања једнога са другим, који је овај присвојио тако што је похарао човека, а у којем му је дозвољено да хара због разлога које зна Бог који му је допустио да краде све док је постојан овај кружни пут времена³¹⁵.

Дакле, кружни пут времена којим је сада одређен овај свет у стању своје потчињености трулежности, тј. *похараности*, извесно је, доћи ће до свога краја. Контрадикција коју имплицира замисао о почетку и крају временске кружнице, тј. кружног тока времена, разрешава се ако узмемо у обзир оно на чему Св. Максим инсистира: наиме, почетак и крај су по себи, у стварности божанске Монаде, идентични. Време је круг управо с обзиром на тај идентитет његовог почетка и краја; но, упркос томе, оно представља стварни *пут* будући одређено циљем који је у исти мах почетак, тј. начело³¹⁶.

Како је већ речено, целина *кружног пута времена*, тј. темпоралне стварности, сагледава се с обзиром на два аспекта: време и век³¹⁷. У том смислу се

³¹⁵ Οἶκος δὲ τούτου τοῦ κλέπτου καὶ ἐπιόρκου ὁ παρὼν τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀλλεπαλλήλου συγχύσεως καθέστηκε κόσμος, ὃν τυχὸν ἐσφετερίσατο, ληστεύσας τὸν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ καὶ ληστεύειν συνεχωρήθη δι' ἧς οἶδεν αἰτίας ὁ ληστεύειν αὐτῷ συγχωρήσας Θεός, μέχρις ἂν ὁ κυκλικὸς τοῦ χρόνου συνέστηκε δρόμος, *Таласију* 62, PG 90.653AB; CCSG 22, 125.175–127.180. Овде не могу да не приметим, с обзиром на закључке расправе о дијастеми, како Св. Максим директно повезује кружни пут времена са владавином Ђавола, те Божјим допуштењем, али не и намером или вољом.

³¹⁶ Види ниже, стр. 231/н.587.

³¹⁷ И код Св. Максима се читају вишезначност *века* о којој је било речи у претходном одељку. Наравно, ово је у потпуности разумљиво с обзиром да је она практично интегрисана у наслеђе којим је Св. Максим надахнут. Такође, видећемо и да он сам увиђа и анализира полисемичност овог концепта. Ипак, може се рећи да се право значење лако може установити с обзиром на контекст, те да постоје, веома условно говорећи, и неке правилности. Примера ради, када је век употребљен у једнини (разуме се, изузев у случају када је у питању ὁ μέλλον αἰών: „ὁ γὰρ ὀκτακόσια σημαίνει τὴν χαρακτηριστικὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπάθειαν“, *Таласију* 55, PG 90.556C; CCSG 7, 476–479; „... εἴπερ ἡ σήμερον τὴν ἐνεστῶσαν τοῦτου τοῦ αἰῶνος ἡμέραν ἐνδείκνυται... ἡ δὲ αὔριον τὴν τοῦ μέλλοντος“, *Недоумице* 10, PG91.1173D), увек је у питању опис темпоралне стварности или стварности *овога света*, што укључује и поистовећење αἰών и κόσμος. Примери су многобројни, но ево неколицине „...κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον ἐβδοματικὴν τοῦ χρόνου παράτασιν...“, *Таласију* 26, PG 90.349A; CCSG 7, 185.216–217; „...ταύτην δὲ λέγω τοῦ παρόντος αἰῶνος τὴν σύγχυσιν – εἶναι παντελῶς ὑπὸ τὸν δωδεκα ετῆ χρόνον...“, *Таласију* 55, PG 90.540D; CCSG 7, 487.113–114; „...κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον, ὃν καιρὸν προσηγόρευσεν ὁ λόγος“, *Таласију* 59, PG 90.612A; CCSG 7, 57.195–196; „...ἵνα, ὡσπερ συνέλαθον αὐτῷ κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον, ὃν, ὡς ἔφην, καιρὸν ὠνόμασεν ὁ

λόγος, οὕτως καὶ συνδοξασθῶσι κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν μέλλοντα“, *Исто*, 612C; 59.222–225; „...καὶ τὸν ἄλλον καιρὸν, ἦγουν αἰῶνα“, *Исто*, 613B; 61.246); „Ὁ πᾶς κόσμος ἰδίως περιοριζόμενος λόγοις, καὶ τόπος λέγεται καὶ αἰὼν, τῶν ἐν αὐτῷ διαιωμένων... ὑπὲρ πάντας ἔσται κόσμους καὶ αἰῶνας καὶ τόπους... τελειωθεὶς κατὰ Θεὸν ὁ σωζόμενος“, *Ὁ βογословъу и домостроју* 1.70, PG 90.1109A. Последње наведена мисао показује како је век често у истој реченици употребљен у оба броја, с тим да се може рећи како једнина има нешто одређеније значење. Но, употреба множине на веома сличан начин као и једнине, те са наглашенијим значењем неодређеног периода времена, не само да је уобичајена, већ је и доминантна. Ево неколико примера: „...ἐν αὐτῷ πέφυκεν ἡ τῶν αἰῶνων ἀποπεράτωσις...“, *Ταλασιју* 60, PG 90.625B; CCSG 7, 81.139; „...τοὺς δύο κόσμους ἦγουν αἰῶνας...“, *Ταλασιју* 63, PG 90.688A; CCSG 7, 179.509–510. „Ἄλλ’ ἡμῖν οἱ αἰῶνές τε καὶ οἱ χρόνοι κατὰ τὸν προωρισμένον καὶ τὸν εὐθετον ἐκάστου καιρὸν σοφῶς ἕκαστα δημιουργούμενα δεικνύουσι...“, *Недоумице* 42, PG 91.1328C; AmbNC II 146; „...ἐνιαυτός δηλαδὴ Κυρίου δεκτός ἐστι πάντως, ὡς γέγραπται, κατὰ τὸν τῆς ἀλληγορίας τρόπον, ἡ πᾶσα τῶν αἰῶνων παράτασις...“, *Недоумице* 46, PG 91.1357AB; AmbNC II 202. Такође, поглавља *Ὁ βογословъу и домостроју* доносе неколико веома важних разматрања. Тако, поред јасног одређења и диференцијације времена и века као аспеката темпоралне или дијастатичке стварности (1.5), о чему ће посебно бити речи ниже, постоји још неколико одељака на које је неопходно скренути пажњу. Најпре, поменуто дијастатичност века Св. Максим у још неколико сентенција афирмише: „Εἷς καὶ μόνος κατὰ φύσιν ἀεὶ κυρίως ἐστὶν ὁ Θεός, ὄλον τό κυρίως εἶναι κατὰ πάντα τρόπον ἑαυτῷ περικλειών... Οὐκοῦν οὐδὲν αὐτῷ τό παράπαν ἐξ αἰδίου συνθεωρεῖται κατ’ οὐσίαν διάφορον· οὐκ αἰὼν, οὐ χρόνος, οὐδέ τι τῶν τούτοις ἐνδιαιωμένων“, 1.6, PG 90.1085AB; „Τῶν πρὸς τι, καὶ οἱ αἰῶνές εἰσι, καὶ οἱ χρόνοι, καὶ οἱ τόποι· ὧν ἄνευ οὐδὲν τῶν συνεπινοουμένων τούτοις ἐστίν. Ὁ δὲ Θεός, οὐ τῶν πρὸς τι ἐστίν· οὐ γάρ ἔχει τι καθόλου συνεπινοούμενον. Εἴπερ οὖν ἄρα κληρονομία τῶν ἀξίων αὐτός ἐστίν ὁ Θεός, ὑπὲρ πάντας αἰῶνας καὶ χρόνους καὶ τόπους ὁ ταύτης ἀξιούμενος τῆς χάριτος ἔσται, τόπον ἔχων αὐτὸν τὸν Θεόν, κατὰ τό γεγραμμένον· Γενοῦ μοι εἰς Θεός ὑπερασπιστήν, καὶ εἰς τόπον ὄχυρόν, τοῦ σώσαι με“, 1.68, PG 90.1108C. Конечно, управо у овом спису Св. Максим диференцира различита значења века у Светом Писму, од којих је једно и есхатолошко. Овде треба обратити пажњу на који је начин поново у објашњењу стављена у контраст једнина (темпорални век) са множином (атемпорални векови): „У Писму постоје временски векови који обухватају [јесу, значе] свршетак других векова, у складу са реченим *Сада, једном за сада, на свршетку векова* [Јев 9.26]. Поново, постоје и други веки који су слободни од временске природе, који су након стајања оног времена, тј. века, који је на крају векова, у складу са реченим: *Да покаже у вековима који долазе превелико богатство благодати* *ιηδ* [Еф 2.7]. А у Писму налазимо и мноштво векова, они прошлих, садашњих и будућих, па и неке векове који су векови векова, и век векова, и вечна времена, и поколења која су повезана са вековима. Но, како не би бисмо сада објашњавали шта Писмо хоће да каже када говори о временским вековима, а шта о вечним временима и покољењима, говорећи који су просто векови векова, шта је само век, а шта век векова, те како не бисмо ненамерно превише одужили говор, оставићемо да ово испитају радознали, а ми ћемо наставити ка циљу због којег смо се овом темом и позабавили [Εἰσί παρά τῆ Γραφῆ καὶ χρονικοί αἰῶνες καὶ ἄλλον αἰῶνων συντέλειαν περιέχοντες, κατὰ τό, Νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων, καὶ τὰ ἐξῆς. Καὶ ἕτεροι πάλιν χρονικῆς ἐλευθεροὶ φύσεως αἰῶνες, μετὰ τὸν ἐνεστῶτα τοῦτον χρόνον, αἰῶνα, τὸν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων, κατὰ τό, Ἴνα ἐνδείξῃται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον, καὶ τὰ ἐξῆς. Εὐρίσκομεν δὲ παρά τῆ Γραφῆ καὶ πλῆθος αἰῶνων, παρελθόντων τε καὶ ἐνεστῶτων καὶ μελλόντων· καὶ αἰῶνας αἰῶνων εἶναι τινὰς αἰῶνας, καὶ αἰῶνος αἰῶνα, καὶ χρόνους αἰωνίους, καὶ γενεάς συνημμένας αἰῶσι. Καὶ ἴνα μὴ νῦν, τί μὲν διὰ τῶν χρονικῶν αἰῶνων, τί δὲ διὰ τῶν αἰωνίων χρόνων καὶ γενεῶν βούλεται δηλοῦν ὁ λόγος, λέγοντες· τινές δὲ πάλιν ἀπλῶς οἱ αἰῶνες τῶν αἰῶνων, τίς τε ὁ ἀπλοῦς αἰὼν, καὶ ὁ αἰὼν τοῦ αἰῶνος, πολὺν παρά τὴν ὑπόθεσιν ἐκτείνωμεν λόγον, τὰ περὶ τούτων τοῖς φιλομαθέσι σκοπεῖν ἔασαντες, πρὸς τὸν σκοπὸν δι’ ὃν ταῦτα προηγάγομεν, ἐπανέλθωμεν], 2.85, PG 90.1164C–1165B. Такође, „Из Писма знамо да постоји и оно превечно, на чије је постојање Писмо указало, но, оно га није именovalo. Наиме, у питању је оно на шта се односе речи: *Господ царује веком, и изнад века и даље*. Дакле, постоји некаква стварност која је изнад векова, а то је савршено царство [владавина] Божје. Јер се не може рећи како Царство Божје има почетак или да ће га претећи векови и времена. За њега се верује да је наследство спасаваних, и обитавалиште, и место, како истинита реч и предаје, и то као циљ онога што се стремљењем креће ка ономе крајње жељеном, у којем будући задобија починак од сваког покрета, пошто више нема никаквога времена или века које треба проћи, будући да након свих њих долазе у Бога, онога који је пре свих векова и кога природа векова не може да претекне [обухвати]“ [Οἶδαμεν τι κατὰ τὴν Γραφήν ὑπεραιώνιον· ὅπερ ὅτι μὲν

може рећи да за Св. Максима створено с обзиром на питање темпоралности представља сложено стварност. Став да време и век за Св. Максима представљају два аспекта или две форме темпоралности близак је већини истраживача³¹⁸.

ἔστιν, ἐσήμανε· τί δέ τοῦτο ἐστιν, οὐκ ὠνόμασε, κατὰ τό, Κύριος βασιλεύων τόν αἰῶνα, καί ἐπ' αἰῶνα καί ἔτι. Οὐκοῦν ἔστι τι πρᾶγμα ὑπέρ αἰῶνας, ἡ ἀκραιφνῆς τοῦ Θεοῦ βασιλεία. Οὐ γάρ δὴ θέμις εἰπεῖν ἤρχθαι, ἢ φθάνεσθαι ὑπὸ αἰῶνων ἢ χρόνων τήν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν. Ταύτην δέ πιστεύομεν εἶναι τῶν σωζομένων κληρονομίαν, καί μονήν, καί τόπον, καθώς ὁ ἀληθῆς παραδίδωσι λόγος· ὡς τέλος τῶν δι' ἐφέσεως πρὸς τό ἔσχατον ὀρεκτόν κινουμένων· ἐν ᾧ γινόμενοι, πάσης τῆς ὁποιασοῦν δέχονται παῦλαν κινήσεως· ὡς μηκέτι χρόνου τινός ὄντος αὐτῶν ἢ αἰῶνος τοῦ διαβαθῆναι ὀφείλοντος, οἷα δὴ μετὰ πάντα καταντήσασιν εἰς τόν Θεόν· τόν πρό πάντων ὄντα τῶν αἰῶνων, καί ὃν φθάνειν αἰῶνων φύσις οὐ πέφυκεν], 2.86, PG 90.1165AB. Коначно, у овом спису се појављује и замисао *границе* времена, која се повезује са библијским мотивом седмога дана, те одређује као сфера *векова* или *вечних*. Заправо, у питању је објашњење усходног пута ка Богу, где седми дан представља крајњу границу онога што на другим местима Максим назива природном теологијом. Ево тих мисли о седмом дану: „Шести дан о којем говори Писмо уводи испуњење биће која су одређена природом. Седми је граница покрета временског својства, а осми указује на начин устројења који је изнад природе и времена“ [Ἦ ἔκτη κατὰ τήν Γραφήν ἡμέρα, τήν τῶν ὑπὸ φύσιν ὄντων εἰσηγεῖται συμπλήρωσιν· ἡ δέ ἐβδόμη, τῆς χρονικῆς ιδιότητος περιγράφει τήν κίνησιν· ἡ δέ ὀγδόη, τῆς ὑπέρ φύσιν καί χρόνον ὑποδηλοῖ καταστάσεως τόν τρόπον], 1.51. PG90.1101C; „Онај који је у себи испунио на божанствени начин шести дан са делима и мислима која томе дану приличе, и сам је заједно са Богом добро своја дела окончао и проходећи поимањем све биће [ипостас] онога што је одређено природом и временом своје мистичко созерцање је преместио у векове и у оно што припада вечнима суботствујући по уму на неспознатљив начин потпуно напуштање и превазилажење бића. А онај који се удостојио осмог васкрсао је из мртвих, тј. из свега онога што је након Бога, чулног и умственог, разума и помисли, и заживео је блажени живот Бога, онога који једини право и истину и јесте и назива се животом, чиме је и сам обожењем постао бог [Ὁ τήν ἔκτην θεϊκῶς μετὰ τῶν προσφόρων ἔργων καί ἐννοιῶν ἑαυτῷ συμπληρώσας ἡμέραν, καί αὐτός μετὰ τοῦ Θεοῦ καλῶς τά ἑαυτοῦ συντελέσας ἔργα, διέβη τῇ κατανοήσει πᾶσαν τήν τῶν ὑπὸ φύσιν καί χρόνον ὑπόστασιν, καί εἰς τήν τῶν αἰῶνων καί τῶν αἰώνιων μετετάξατο μυστικὴν θεωρίαν· σαββατίζων ἀγνώστως κατὰ νοῦν, τήν ὀλικήν τῶν ὄντων ἀπόλειπίν τε καί ὑπέρβασιν. Ὁ δέ καί τῆς ὀγδόης ἀξιοθεῖς, ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνέστη· τῶν μετὰ Θεόν λέγω πάντων, αἰσθητῶν τε καί νοητῶν, καί λόγων καί νοημάτων· καί ἔζησε τήν τοῦ Θεοῦ μακαρίαν ζωήν, τοῦ μόνου κατ' ἀλήθειαν κυρίως ζωῆς καί λεγομένου καί ὄντος· οἷα καί αὐτός γενόμενος τῇ θεώσει θεός], 1.54, PG 90.1104AB. Но, ипак, о релативном карактеру ове границе, тј. оваквог схватања, Св. Максим одмах у наставку говори: „Но, да није можда и сам Господ на најтајанственији начин указао да је седми исто што и осми када га је назвао даном свршетка и часом који ограничава све тајне и логосе које ништа од небеских и земаљских сила ни на који начин не може знати пре него што узмогне да поднесе ово искуство, изузев самога блаженога божанства које их твори [Καί μήποτε ταύτην τήν ἐβδόμην καί τήν ὀγδόην τυχόν μυστικώτερον ὑποφαίνων ὁ Κύριος, προσηγόρευσεν ἡμέραν συντελείας καί ὥραν, ὡς πάντων περιγράφουσαν τά μυστήρια καί τούς λόγους. Ἄς οὐδέν οὐδαμῶς τό παράπαν τῶν ἐπουρανίων καί ἐπιγείων Δυνάμεων γνῶναι πρό πείρας τοῦ παθεῖν дунήσεται, πλὴν αὐτῆς τῆς ταῦτα ποιούσης μακαρίας θεότητος] 1.55, PG 90.1104BC. Такође, с обзиром на речено у претходном одељку, видели смо да овде на неколико места Св. Максим користи и придев *αἰδιος* када говори о божанској вечности, те, што је нарочито важно, и о нашем директном учешћу у њој, и то без икакве двосмислености. Тако, „Εἰς τοῦτο γάρ ἡμᾶς καί πεποίηκεν, ἵνα γενόμεθα θείας κοινωνοί φύσεως, καί τῆς αὐτοῦ αἰδιότητος μέτοχοι· καί φανῶμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τήν ἐκ χάριτος θέωσιν· δι' ἣν πᾶσά τε τῶν ὄντων ἡ σύστασις ἐστί καί ἡ διαμονή“, *Посланице* 24, PG 91.609C.

³¹⁸ Уп. Paul Plass, „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist* 44/2, 261–262 (н. 5); Hans Urs von Balthasar, *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., San Francisco: A Communion Book, Ignatius Press, 2003, 141; Pascal Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive*, Supplements to Vigiliae Christianae 74, Leiden: Brill, 2005, 51–51; 170–172; 176–177. Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*, Berlin: Freie Universität, 2014, 190–195; „A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor

Такође, разлика међу њима објашњена је тако да се под веком подразумева, условно речено, *виша* форма темпоралности, она умственог света, док се под временом разуме темпоралност чулно³¹⁹. Иако је овакав приступ сасвим сигурно оправдан, ово и даље не значи да не постоји још питања која је с тим у вези неопходно поставити. У том смислу се најпре треба запитати зашто је уопште неопходно направити дистинкцију између времена и века, те који би то био *унутрашњи* разлог који ову диференцијацију чини неопходном? У наставку ћу понудити објашњење које се у потпуности заснива на увидима изложеним у претходним поглављима.

Дакле, шта о времену и веку говори сам Св. Максим?

Нема сумње да је кључно за разумевање односа између два аспекта темпоралности растумачити текст који називам *узајамном дефиницијом* времена и века, а који налазимо у Максимовој *Десетој недоумици*. Овај текст долази као резиме разматрања кључног егзегетског мотива *Десете недоумице*, еванђелске повести о Преображењу. Непосредно пре изношења саме дефиниције, Св. Максим се бави разматрањем симболичког капацитета личности двојице старозаветних праведника везаних за ову еванђелску повест, Мојсија и Илије. За нас је, разуме се, најважније оно што Св. Максим директно говори о времену и веку.

Оно што је после Бога свакако је од Бога постало, а то је природа бивствујућих и време; [обе ове стварности], када се Бог открива, у својој

through Aristotle“, у: *Knowing the purpose of creation through the resurrection: proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, ed. Maxim Vasiljević, California: Sebastian Press, 2013, 419–426.

³¹⁹ О овоме Св. Максим директно говори. Наиме, „сва природа бића подељена је на она умствена и она чулна; прва јесу и називају се вечнима, будући да им је у веку почетак постојања, а друга временским, пошто су створена у времену. Такође, прва су у домену мисли, друга у домену чула... А Бог је на прост и неограничен начин изнад свих бића, оних која обухватају и која су обухваћена, и изнад онога без чега ова не постоје, велим времена, века и простора којима се све садржи...“ [Εἰ γὰρ πᾶσα ἡ τῶν ὄντων φύσις εἰς τὰ νοητά καὶ τὰ αἰσθητά διήρηται, καὶ τὰ μὲν λέγεται καὶ ἔστιν αἰώνια, ὡς ἐν αἰῶνι τοῦ εἶναι λαβόντων ἀρχήν, τὰ δὲ χρονικά, ὡς ἐν χρόνῳ πεποιημένα, καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτει νοήσει, τὰ δὲ αἰσθήσει... Ὁ δὲ Θεὸς ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστί, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα καὶ τὴν, ὧν οὐκ ἄνευ ταῦτα, χρόνου φημί καὶ αἰῶνος καὶ τόπου φύσιν, οἷς τὸ πᾶν περικλείεται...] *Недоумица* 10, PG 91.1153A; AmbNC I 240. Но, Максим одмах додаје како сједињење са Богом подразумева превазилажење свега онога чиме је *природа бића* одвојена од Бога. Наиме, „онај који је мудро спознао како треба љубити Бога који је изнад свакога разума и у свакоме смислу ма каквога односа на прост начин, издвојен и од природе, незадрживо превазилази све чулно и умно и свако време и век...“ [σωφρόνως ὁ διαγνούς πῶς ἐρᾶν τοῦ Θεοῦ δεῖ, τοῦ ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν καὶ πάσης ἀπλῶς τῆς οἰασδήποτε παντάλασι σχέσεως, ἐξηρημένου καὶ φύσεως, πάντα τὰ αἰσθητά καὶ νοητά καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχέτως παρελεύσεται...], *исто*, 1153BC; 242.

истини се јављају заједно са њим, колико је појмљиво, будући да је он њихов истинит узрок и творац. Од ова два би времену образ могао бити Мојсије, не само као учитељ времена и бројања времена (јер је он први у односу на постанак света време избројао), већ и као онај што постаде наставник временског поклоњења, па и као онај који телесно не улази у починак заједно са другима којих ради је божанствену благовест научио. Јер тако је и са временом које не предупређује нити улази у божанствени живот будућега века [τοῦ μέλλοντος αἰῶνος] са онима којих је ка њему одашиљач постало. Јер Исуса има за наследника свакога времена и века, иако пак на другачији начин логоси времена остају у Богу, што показује на тајанствен начин улазак закона, преко Мојсија датог у пустињи, заједно са онима који су примили посед земље³²⁰.

Одмах у наставку, Св. Максим, без потребе да га посебно појашњава, даје текст поменуте дефиниције.

Век је време, када престане да се креће, а време је век када се мери стремећи покретом, тако да је век, да кажем обухвативши као у дефиницији, време лишено покрета, а време век који се мери покретом³²¹.

Претпоставка коју износим на основу овога текста, а коју ћу настојати да образложим у наставку, јесте да Св. Максим време и век ставља у однос пуне узајамности који у коначном значи потпуно поистовећење ова два аспекта темпоралног у перспективи њиховог почетка и краја, односно њиховог есхатолошког испуњења, у сфери вечности Апсолута са којом су идентични како почетак, тако и крај.

³²⁰ Ἡ τὰ μετὰ Θεόν πάντα καί ἐκ Θεοῦ γεγονότα, τουτέστι τήν φύσιν τῶν ὄντων καί τόν χρόνον, παρά τῷ Θεῷ ὄντα συνεκφαίνεσθαι ἀληθῶς φαινομένῳ, κατὰ τό ἐφικτόν, ὡς αἰτίῳ καί ποιητῇ. Ὡν τοῦ μέν χρόνου τύπος ἄν εἴη Μωϋσῆς, οὐ μόνον ὡς χρόνου καί τοῦ κατ' αὐτόν ἀριθμοῦ διάσκαλος (οὗτος γάρ πρῶτος τόν κατά τήν γένεσιν τοῦ κόσμου χρόνον ἠρίθμησε), καί ὡς χρονικῆς γενόμενος λατρείας καθηγητής, ἀλλά καί ὡς μή συνεισερχόμενος ἐκείνοις σωματικῶς εἰς τήν κατάπαυσιν ὧν πρός τῆς θείας καθηγήσατο εὐαγγελίας· τοιοῦτον γάρ ἔχει ὁ χρόνος, οὐ φθάνων ἢ συνερχόμενος κατὰ τήν κίνησιν ἐκείνοις οὓς πρός τήν θείαν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ζωὴν πέφυκε παραπέμλειν. Ἰησοῦν γάρ ἔχει τόν παντός ὄντα καί χρόνου καί αἰῶνος διάδοχον· κἄν εἰ ἄλλως οἱ λόγοι τοῦ χρόνου ἐν τῷ Θεῷ διαμένωσιν, ὡς δηλοῖ μυστικῶς ἡ τοῦ ἐν ἐρήμῳ δοθέντος νόμου διά Μωϋσέως τοῖς τήν γῆς λαβοῦσι τῆς κατασχέσεως συνείσοδος, *Недоумице* 10, PG 91.1164AC; AmbNC I 262.

³²¹ Αἰών γάρ ἐστίν ὁ χρόνος, ὅταν στή τῆς κινήσεως, καί χρόνος ἐστίν ὁ αἰών, ὅταν μετῆται κινήσει φερόμενος, ὡς εἶναι τόν μέν αἰῶνα, ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβὼν εἴπω, χρόνον ἐστερημένου κινήσεως, τόν δέ χρόνον αἰῶνα κινήσει μετρούμενον, *Недоумице* 10, PG 91.1164AC; AmbNC I 262.

Како бих образложио управо речено, прво питање које ћу поставити тиче се логике помоћу које је конструисана ова дефиниција. У том смислу, држим да се наша дефиниција може понајбоље разумети уколико се упореди са још једном коју налазимо у Максимовом корпусу, а са којом је у концептуалном и контекстуалном смислу веома блиско повезана. Са тим у вези, моја полазишна тачка је оно што је очигледно из оба текста, наиме, овакво циркуларно или узајамно дефинисање управо и служи како би се афирмисао идентитет стварности о којима је реч. Зато ћу поновити раније речено, тј. да време и век нису чак ни две форме темпоралне стварности, већ њена два неодвојива аспекта³²².

Даље, питање интерпретације узајамне дефиниције времена и века нарочито је значајно с обзиром да се диференцијација ова два аспекта темпоралности врши помоћу концепата покрета (κίνησις) и мировања (στάσις) чији је централни значај за мисао Св. Максима разматран у претходном поглављу. У том смислу, кључно питање за теорију времена је како треба разумети *стајање* времена о којем је реч, а које је означено као век? Да ли је у питању есхатолошки починак који можда, на први поглед, сугерише светописамски алегоријски контекст у који је дефиниција смештена? Но, уколико је тако, како онда уопште можемо говорити о веку као о аспекту темпоралне стварности?

У вези са овим истим питањем је и још један увид. Наиме, тешко да се може превидети како Максимова дефиниција може да се разуме и као одјек оне познатије коју налазимо у Платоновом *Тимају*³²³, што је нарочито важно с обзиром да дефиниција времена из *Тимаја*, видели смо, говори о односу Апсолута и постале стварности. Уколико платоновске концепте Апсолута (у дефиницији из *Тимаја* свакако је то Једно у којем је век) и посталог преведемо у оквир Максимове мисли за коју хришћанска доктрина о стварању има темељно значење, јасно је да се дефиниција из *Тимаја* може разумети тако као да говори о односу

³²² У том смислу се у потпуности слажем са Милер-Журдановим увидом: „Исповедник иде до тога да међу њима (време и век) претпоставља одређени идентитет. Важне трагове у том правцу нам је сачувала Десета недоумица. Треба избегавати да се *еон* и време појме на искључив начин, тако да присуство једног означава нестајање другог... Заправо, изгледа да читава формула сведочи о својеврсном *поклапању* [adéquation] времена и *века* пошто једно *јесте* друго и *vice versa*, и то симултано. Повезивање (копулом *ἐστιν*) потврђује да нису у питању две различите ствари, већ управо једна с обзиром на два различита аспекта [sous deux rapports different]“, в. Р. М. Jourdan, *Typologie spatio-temporelle*, 171; 172.

³²³ Везу примећује, без појашњавања, и Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York: University of Durham, Routledge, 1999², 207/н.85.

створеног и нествореног, што би се, по аналогији, могло применити и на Максимову дефиницију. Разуме се, овакав закључак је погрешан, а настојаћу да образложим и зашто.

Но, вратимо се поменутом паралелном тексту, наиме, дефиницији коју налазимо у *Таласију* 55. Како сам већ напоменуо, Максим се у овој дефиницији, настојећи да објасни однос монаде и миријаде, користи логиком која је у потпуности идентична оној коју налазимо у узајамној дефиницији времена и века. Наиме,

Јер као што се миријада препознаје једино помоћу елемента монаде, тако да никако не може бити означена другим словом, будући да је у основи идентична монади, иако се разликује само замишљу као што се и крај разликује од почетка – наиме, миријада је крај монаде, а почетак миријаде је монада, или, пак, још правилније говорећи, монада која се креће је миријада, а непокретна миријада је монада – тако исто и свака од општих врлина божанску и неизрециву Монаду, велим Бога, има за почетак и крај, будући да у њему има начело и кончину, те је идентична Богу и само се по замисли разликује од Логоса од кога и у коме и у кога је, савршено је јасно, основ свакога постанка врлине³²⁴.

Оно што је на први поглед јасно јесте да се у обе дефиниције суочавамо са по три кључна концепта који стоје у односу пуне аналогије. Наиме, у првој имамо век, време и покрет, док у другој имамо монаду, миријаду и покрет. Концепт покрета или кретања игра исту улогу у обе дефиниције будући да је њиме објашњено на који начин су монада и миријада, са једне стране, те век и време, са друге, различити и идентични у исти мах. Премда није могуће напосто поистоветити монаду са веком, те миријаду са временом, ови концепти су, јасно је, међусобно веома блиско повезани, што захтева даље објашњење.

³²⁴ Ὡς γὰρ ἡ μυριάς τῷ τῆς μονάδος στοιχείῳ μόνῃ γνωρίζεται, παντελῶς δι' ἄλλου γράμματος σημανθῆναι μὴ δυναμένη, ὡς ταῦτὸν οὖσα κατὰ τὸ ὑλοκείμενον τῇ μονάδι, κἂν δέχεται μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ διαφορὰν, ὡς πρὸς ἀρχὴν τέλος – τέλος γὰρ μονάδος ἐστὶν ἡ μυριάς καὶ ἀρχὴ μυριάδος ἐστὶν ἡ μονάς, ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, κινουμένη μονάς ἐστὶν ἡ μυριάς καὶ ἀκίνητος μυριάς ἐστὶν ἡ μονάς —, οὕτω καὶ πᾶσα τῶν γενικῶν ἀρετῶν τὴν θεῖαν καὶ ἄρρητον μονάδα, φημι τὸν Θεόν, ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος, ὡς ἐξ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἀρχομένη καὶ λήγουσα, καὶ ταῦτὸν ὑπάρχουσα τῷ Θεῷ, κατὰ μόνον τῆς ἐπινοίας διαφέρουσα τὸν Λόγον, παρ' οὗ καὶ ἐν ᾧ καὶ εἰς ὃν πᾶσα γένεσις ἀρετῆς προδήλως ὑφέστηκεν, *Таласију* 55, PG 90.541BC; CCSG 7, 145–158.

Ова блиска међусобна повезаност појмова о којима је реч постаје још очигледнија уколико узмемо у обзир да је и друга дефиниција непосредно повезана са проблемом времена. Наиме, оно што Св. Максим жели да објасни овом дефиницијом је начин на који су ограничења времена и простора (*природе*) превазиђена у стремљењу душе према Богу, тј. у *екстази* или иступљењу из створене реалности ка Апсолуту³²⁵. Како је Х. У. Фон Балтазар показао, оно што покрет монаде ка миријади означава, почевши од првог примера употребе овог *модела* који налазимо код Филона Александријског, заправо је божански творачки чин, или начин на који је *стварност* Апсолута, а то је Бог Логос, присутна у посталој стварности покрета и мноштвености³²⁶, – наиме, као њен почетак и крај, тј. као у исти мах њен узрок и циљ. Тако, будући да је стварност покрета *са обе стране* одређена Апсолутом, тј. *непокретном*³²⁷ стварношћу свог узрока и циља, она, управо с обзиром на ту чињеницу, твори целину. Узимајући у обзир овај њен аспект, наиме, њену целосност и јединственост, можемо рећи да се и стварност

³²⁵ Дакле, у питању је место у тематском смислу блиско оном наведеном изнад, у напмени 319 на стр. 121. Наиме, „Дакле, добро је под Даријем разумети закон природе. Јер закон природе обухвата усходно родове и врсте и оно што се око природе сагледава, велим време и простор. Јер се све постало не може сагледати без онога без чега природно не може бити. Дакле, Дарије је, како рекох, закон природе, а Зоровавел је созерцатељни ум који изашавши од Дарија, а то значи од закона природе, и превазишавши поредак онога што је под временом и природом, те подиравши по врлини лице свога гностичког настројења према небу, тј. ка висини умних суштастава...“ [Οὐκοῦν καλῶς ὁ Δαρεῖος εἰς τὸν τῆς φύσεως ἐλήφθη νόμον. Περιέχει γὰρ ὁ νόμος τῆς φύσεως καὶ τὰ ὑπὸ τὴν φύσιν ἀναγόμενα γένη καὶ εἶδη καὶ τὰ περὶ τὴν φύσιν θεωρούμενα, τὸν χρόνον φημί καὶ τὸν τόπον. Παντὸς γὰρ γενητοῦ τὰ ὧν οὐκ ἄνευ φυσικῶς συνελπιθεορεῖται. Δαρεῖος οὖν ἐστὶ, ὡς ἔφην, ὁ νόμος τῆς φύσεως, Ζοροβάβελ δὲ ὁ θεωρητικὸς νοῦς ὁ ἐξεληθὼν ὡς ἀπὸ Δαρείου, τοῦ νόμου τῆς φύσεως, καὶ τὴν ὑπὸ χρόνον καὶ τόπον τῶν φαινομένων ὑπερβάς διακόσμησιν καὶ ἄρας τὸ πρόσωπον τῆς κατ’ ἀρετὴν γνωστικῆς διαθέσεως εἰς τὸν οὐρανόν, τούτεστι τὸ ὕψος τῶν νοητῶν οὐσιῶν], *исто*, 537CD; 485.65–76.

³²⁶ Филон користи овај изворо питагорејски мотив како би објаснио Божји творачки чин. Наиме, ограничено биће се креће од монаде ка миријади, које су обе Бог: „А ова граница узраслог од монаде је највећа и најсавршенија; како је почетак бројева монада, крај оних у првом низу је миријада. Зато су неки не без разлога упоредили монаду са полазницом [ἡ βαλβίς], а миријаду са одступницом [ὁ καμπτήρ], а цео низ бројева који је између са онима који се боре, пошто покрет почиње од монаде ка миријади у којој, као крају, стаје. Полазећи од овога, неки су говорили како је ово попут симбола који указују да је Бог почетак и граница свега, што је учење које чува побожност и које, засађено у души, најбољи и најхранљивији плод рађа, а то је благочешће [ἔστι δὲ ὄρος οὗτος τῶν ἀπὸ μονάδος παραυξηθέντων ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος, ὥστε ἀρχὴν μὲν ἀριθμῶν εἶναι μονάδα, τέλος δὲ ἐν τοῖς κατὰ τὴν πρώτην σύνθεσιν μυριάδα. παρὸ καὶ τινες οὐκ ἀπὸ σκοποῦ βαλβίδι μὲν μονάδα, καμπτήρι δὲ εἰκασαν μυριάδα, τοὺς δὲ μεθορίους πάντας ἀριθμοὺς τοῖς δρόμον ἀγωνιζομένοις ἀρχόμενα γὰρ ὡπλερ ἀπὸ βαλβίδος φέρεσθαι μονάδος παρὰ μυριάδα τὸ τέλος ἴστανται. μετιόντες οὖν ἀπὸ τούτων τινὲς ὡσανεὶ συμβόλων ἔφασαν τὸν θεὸν ἀρχὴν καὶ πέρας εἶναι τῶν ἀπάντων, δόγμα κατασκευαστικὸν εὐσεβείας· τοῦτο τὸ δόγμα φυτευθὲν ἐν ψυχῇ κάλλιστον καὶ τροφικώτατον καρπὸν, ὁσιότητα, τίκτει], *O caheňy* 75–77; уп. Н. У. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, 107.

³²⁷ С обзиром на расправу из претходног поглавља – 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље, јасно је како овде треба разумети непокретност.

покрета, с обзиром на идентитет свога узрока и циља, може мислити као на одређени начин непокретна.

Држим да управо овако долазимо до концепта века о којем је реч у *узајамној* дефиницији времена и века. Наиме, овај век је *обједињени*, па тако и *непокретни* вид темпоралне стварности. Наравно, овде не говоримо о апсолутној непокретности у онтолошком смислу која се не може мислити мимо сингуларности Апсолута³²⁸; не заборавимо, целосност и јединственост о којима је овде реч не постоје мимо покрета од почетка ка крају, покрета *којега* су управо целосност и јединственост. Но, такође, ни овај покрет није замислив мимо перспективе своје изворне и коначне целосности и јединствености, своје *непокретности*, будући да се сваки покрет очитује с обзиром на нешто непокретно³²⁹.

Од суштинске је важности приметити како је покретом монаде у другој дефиницији заправо одређен покрет врлине која на крају тога пута, а то је миријада, налази свој идентитет са Логосом. Будући да се ова дефиниција бави питањем превазилажења просторно-временских ограничења, тј. категорија створености, оно што се у том смислу да закључити јесте да је то превазилажење на извешан начин инхерентно самој ограниченој, тј. створеној, реалности. Ово се да наслутити из онога што је већ речено, наиме, да је целина покрета, односно, управо *ограничена створена стварност*, са обе стране *ограничена* или одређена оним неограниченим³³⁰. Логос почетка и краја ограничене стварности који се пројављује у покрету врлине неограничен је на исти начин на који се начело

³²⁸ Μονάς δέ μόνη κυρίως ἀκίνητος..., *Недоумица* 10, PG 91.1185B; AmbNC I 304. И у овом случају важи претходна напомена.

³²⁹ Види изнад, поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље.

³³⁰ Крај нема ништа слично средини, пошто не би био крај. А средина је све што је након почетка, а пре краја. Тако су сви векови и времена и простори, са свим оним што се са њима подразумева, након Бога који је беспочетни почетак. А пошто је и бесконачни крај, оно што постоји пре њега се ни на који начин не разликује од средине. Наиме, крај оних који се спасавају је Бог; када задобију постојање у складу са коначним крајем, на њима се неће очитовати ниједна одлика средине [Τό τέλος οὐδέν τό παράλαν ἐμφερές ἔχει μεσότητα· ἐλεῖ οὐδέ τέλος. Μεσότης δέ ἐστι, πάντα τά μετά τήν ἀρχήν κατόπιν ὄντα τοῦ τέλους. Εἰ τοίνυν πάντες οἱ αἰῶνες καί οἱ χρόνοι καί οἱ τόποι μετά τῶν συνεπινοουμένων αὐτοῖς ἀπάντων, μετά τόν Θεόν εἰσιν, ἀρχήν ἀναρχον ὄντα· καί ὡς ἀλείρου τέλους αὐτοῦ πολύ κατόπιν ὑπάρχουσι, μεσότητος οὐδέν διαφέρουσι· τέλος δέ τῶν σωζομένων ἐστίν ὁ Θεός, οὐδέν ἔσται μεσότητος κατά τό ἀκρότατον τέλος γενομένοις τοῖς σωζομένοις συνθεωρούμενον], *О богословљу и домостроју* 1.69, PG 90.1108CD. Превод последње фразе је можебити преслободан, но, држим да би буквалнији превод био нејаснији.

бројчаног низа којег је пуноћа миријада, а то је монада, у коначном не може одредити нити као број, нити као бројиво³³¹.

Дакле, покретом од монаде ка миријади описана је Божја творевина. Са друге стране, Св. Максим, што је у потпуности на линији размишљања његових претходника³³², на више места, видели смо, поистовећује век са светом, односно творевином у тоталитету. У том смислу, може се рећи како целина бројчаног низа од монаде до миријаде представља век, тј. створени свет у тоталитету, док је ова стварност *испуњена* покретом који је време³³³, што је разлог због којег се овај покрет мери бројем, или, директно платоновски, јесте у складу са бројем. У том смислу, иако се век, будући бројчани низ узет у целини, како с правом каже Св. Максим, *не броји*, ово и даље не значи да он нема никакве везе са бројем³³⁴.

Такође, оно што Св. Максим поручује дефиницијама о којима је реч јесте да се покрет који је време заправо може разумети као *покрет* врлине, те да је овај покрет из наше перспективе појмљив у својој мноштвености, док је из перспективе сопственог почетка и краја у питању једна и јединствена стварност која се у коначном идентификује са својим *непокретним* и, следствено томе, атемпоралним почетком и крајем, а то је Логос. Овде се ваља подсетити да управо на идентификацији врлине и Логоса Св. Максим гради своје кључне христолошке и антрополошке концепте, о чему ће нарочито бити речи у наредном поглављу. У том смислу, посматрано из перспективе творевине, врлина је вид учешћа, она није произведена творевином, нити је уопште створена, већ је дејство Божје које као што нема почетка, неће имати ни краја³³⁵. Директно, речено паламитским језиком,

³³¹ ...μήτε ἀριθμός ἐστί, μήτε ἀριθμητόν ἢ ἀριθμούμενον... *Недоумице* 10, PG 91.1185B; AmbNC I 304.

³³² Види изнад, поглавље 2.3.1. Време и век до Св. Максима, стр. 98 и даље.

³³³ ...οὗτος ὁ αἰών, τῆ εἰς ἑαυτὸν τοῦ χρόνου περιελίξει πληρούμενος, *Недоумице* 56, PG 91.1377D–1380A; AmbNC II 248. У том смислу тумачење које даје Д. Бредшо није одрживо јер потпуно занемарује чињеницу да век у овој дефиницији има темпорално значење, уп. David Bradshaw, „St. Maximus on Time, Eternity, and Divine Knowledge“, излагање на Седамнаестој конференцији патристичких студија на Оксфордском универзитету, август 2015, доступно на адреси: <https://www.academia.edu/17836492/> (посећено 15. 1. 2018).

³³⁴ О овоме види ниже, стр. 138.

³³⁵ Уп. „А дела Божја за која се налази да им постојање нема временски почетак су оно у чему се учествује, у којима по благодати учествују учествујућа бића, а то су доброта и све што се обухвата логосом доброте. И просто сваки живот, бесмртност и простота, непроменљивост и бесконачност, и све што се око њега као суштинско сагледава, све су то и дела Божја, и све то нема временског почетка. Јер небиће није било старије од врлине, нити од чега другог реченог, иако оно што у

врлина је Божја нестворена енергија, а творевина постоји тако што учествује у нествореним дејствима Творца.

У том смислу, полазећи од *узајамне* дефиниције Св. Максима, темпоралну стварност с обзиром на оба њена аспекта можемо дефинисати као *ограничени* или *коначни* начин учешћа у неограниченој и бесконачној *стварности*. Но, не треба заборавити, када оно што учествује достигне своју пуноћу³³⁶, а што је у исти мах крај или испуњење ограниченог начина учешћа, само учешће неће престати, будући да је крај који је творевина испуњујући се достигла у себи и по себи бесконачна и неограничена стварност. У том смислу, једино што ће уистину нестати је *ограниченост* садашњег начина учешћа, тј. садашњег начина постојања творевине, а то су време и век. Држим да ово треба схватити у потпуности буквално. Наиме, будући да је бесконачни крај узрок и почетак стварности која учествује, те будући да је он и као почетак беспочетан, оно што учествује ће постати не само бесконачно, већ и беспочетно³³⁷.

њима учествује по себи има временски почетак. Беспочетна је свака врлина, будући да нема времена које јој претходи, пошто искључиво Бога има за вечнога родитеља свога постојања“ [Θεοῦ δὲ ἔργα τυχόν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς, τὰ ὄντα μεθεκτά, ὧν κατὰ χάριν μετέχουσι τὰ ὄντα μετέχοντα· οἶον, ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καὶ ἀπλῶς πᾶσα ζωὴ, καὶ ἀθανασία καὶ ἀπλότης καὶ ἀτρεψία καὶ ἀπειρία, καὶ ὅσα περὶ αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται· ἅτινα καὶ ἔργα Θεοῦ εἰσι, καὶ οὐκ ἠργμένα χρονικῶς. Οὐ γάρ ποτε πρεσβύτερον ἀρετῆς, τό οὐκ ἦν· οὐδέ τις ἄλλου τῶν εἰρημένων· κἄν τὰ μετέχοντα αὐτῶν καθ’ αὐτά, ἦρκται τοῦ εἶναι χρονικῶς. Ἄναρχος γάρ πᾶσα ἀρετὴ, μὴ ἔχουσα τὸν χρόνον ἑαυτῆς πρεσβύτερον· οἷα τὸν Θεόν ἔχουσα τοῦ εἶναι μονώτατον αἰδίως γεννήτορα.], *О богословљу и домостроју* 1.48–49, PG 90.1100C–1101B.

³³⁶ Имајући у виду закључке донесене у разматрању појма дијастеме, наиме да је дијастични начин постојања творевине повезан са грехом, указујем на оно што Св. Григорије Ниски говори у вези са једним од значења *пуноће* о којој је реч; у питању је пуноћа броја људи која треба да се испуни оним што он назива *животињским* начином постанка [διὰ τῆς ζωοδεστέρας γενέσεως ἐπὶ τὴν ζωὴν μέλλοντος παρίεναι], а до чега је дошло с обзиром на Божје предзнање греха. Наиме, време је у функцији остварења Божјег плана чији је начин остварења условљен грехом. То је разлог због којег ће оно нестати, будући да није нужна карактеристика начина постојања који је Бог наменио човеку. Ево шта Григорије каже: „...зато је предзамислио и време које је самерљиво устројству људи, тако да би са смењивањем одређеног броја душа било усклађено и протезање времена, те да његов текући покрет стане када више не буде рађања човештва кроз њега. Када се заврши постанак људи, са његовим крајем окончаће се и време, и тако ће настати пресаздање свега, а са претварањем свега измениће се и човештво од трулежног и земљаног у бестрасно и вечно“ [..διὰ τοῦτο καὶ τὸν σύμμετρον τῆ κατασκευῆ τῶν ἀνθρώπων χρόνον προκατενόησεν· ὥστε τῆ παρόδῳ τῶν περιουσιθεισῶν ψυχῶν συναπαρτισθῆναι τὴν τοῦ χρόνου παράτασιν, καὶ τότε στήναι τὴν ῥοῶδη τοῦ χρόνου κίνησιν, ὅταν μηκέτι φύηται δι’ αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον· τελεσθείσης δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως, τῷ τέλει αὐτῆς συγκатаλιῆξαι τὸν χρόνον, καὶ οὕτω τὴν τοῦ παντὸς ἀναστοιχείωσιν γενέσθαι, καὶ τῆ μεταβολῆ τοῦ ὅλου συναμειφθῆναι καὶ τὸ ἀνθρώπινον, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ αἰδίον], *О саздању човека* 22, PG 44.205BC; уп. *Исто*, 189AB. Григоријеве ставове у вези са начином умножења човека Св. Максим директно усваја, уп. *Недоумица* 41, PG 91.1309A; AmbNC II 110.

³³⁷ У *Недоумици* 10 Мелхиседек је онај који је „...γέγονε καὶ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος...“, PG 91.1144C; AmbNC I 224. Уп. „...ποιοῦντα τοὺς ἀρχὴν ἔχοντας κατὰ φύσιν καὶ τέλος ἀνάρχους κατὰ

Како сам већ показао³³⁸, вишезначност *века* очитује се и код Св. Максима, што је сасвим разумљиво. Но, овде желим да скренем пажњу на још један текст у којем се појам века користи како би означио како временску стварност, тако и есхатолошку. Пошто је текст егзегетског карактера, ово нема потребе појашњавати. Но, оно на шта желим да скренем пажњу је чињеница да се и овде појављује замисао превазилажења темпоралних ограничења врлином.

Св. Максим одговара на питање које се тиче тумачења два места из корпуса посланица апостола Павла. Наиме: „Уколико ће Бог у вековима који долазе показати своје богатство, како онда на нас дође свршетак векова?“³³⁹ Јасно је, питање се односи на два цитата из Посланице ефесцима³⁴⁰ и Прве посланице коринћанима³⁴¹.

У свом одговору, Св. Максим развија аргументацију која је релевантна не само за разумевање његове теорије времена, већ и читавог домостроја спасења. Бог је, успоставивши постанак све видљиве и невидљиве твари једним импулсом³⁴² своје воље *пре свих векова*, векове разграничио тако што је једне одредио да буду за дејство његовог очовечења, а друге за дејство обожења човека. Иако Св. Максим даље у тексту отворено каже како се векови разликују на основу логоса чињења и трпљења (τὸν τοῦ ποιεῖν καὶ τοῦ πάσχειν λόγον), тако да једни представљају векове нашега *чињења*, тј. подвига, а други векове нашега трпљења, тј. обожења, ову поделу треба разумети у контексту раније реченог о континуитету који постоји између природе и благодати. Овакав став се може образложити не само контекстом, већ и текстом. Наиме, Св. Максим директно

χάριν καὶ ἀτελευτήτους“, *Таласију* 59 (схолија 4), PG 90.617D; CCSG 22, 69.30–31. Но, овај мотив ће бити предмет посебног разматрања у наредном поглављу.

³³⁸ Види изнад, стр. 118/н.317.

³³⁹ Εἰ ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπέρχομένοις δείξει τὸν πλοῦτον αὐτοῦ ὁ Θεός, πῶς εἰς ἡμᾶς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν; *Таласију* 22, PG 90.317B; CCSG 7, 137.1–2.

³⁴⁰ „Да покаже у вековима који долазе превелико богатство благодати своје добротом према нама у Христу Исусу“, Еф 2, 7.

³⁴¹ „А све ово њима се догађање за пример, а написа се за поуку нама, на које дође свршетак векова“, 1 Кор 10, 11; одељак из Оригеновог списка *О молитви* 27.15, наведен изнад, на стр. 113/н.298, део је одговора на готово идентично питање.

³⁴² Импулс не треба разумети као нешто што има протежност или трајање у било којем смислу (о чему види стр. 231/н.587). Ово је јасно и с обзиром на чињеницу да се у тексту овај импулс *смешта* у оно *пре векова*. Наиме, „κατὰ μόνην τοῦ θελήματος τὴν ῥοπὴν ὑποστήσας τὴν γένεσιν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων“, *Таласију* 22, PG 90.317B; CCSG 7, 137.4–5.

каже да обе ове целине представљају векове божанског дејства³⁴³. Са друге стране, из текста је очевидно и то да је граница између две целине векова прилично нестабилна. Наиме, са једне стране, на основу првих неколико реченица, логично би било закључити како границу између две групе векова, њихову тачку пресека, представља догађај оваплоћења. Ипак, из онога што следи се да закључити како се ово не може узети у временском смислу, будући да су векови у којима сада живимо, векови тела за које Св. Максим каже да их Писмо назива временским вековима, и даље векови чињења, док су векови трпљења векови Духа, тј. наше стање есхатолошког пресаздања. Такође, подела на две групе векове фигурира и на нивоу који се може означити као субјективан, будући да је у вези са човековим стањем у односу на подвиг.

Управо овде се поново сусрећемо са Максимовом замишљу о трансцендирању времена врлином о којој је било речи у претходном разматрању. Штавише, чини се да оваплоћење централни значај има (и) на субјективном нивоу, али на један, изгледа, посве *неисторијски* или, можда боље, субјективно-историјски, начин. Наиме:

Свршеци векова на нас још увек нису дошли јер ми још увек нисмо примили кроз благодат која је у Христу дар добара који је изнад векова и природе, а којег су као отисци и предобрасци успостављени начини врлина и природни логоси познања, кроз које Бог који свагда како хоће постаје човек у достојнима. Блажен је стога онај који у себи кроз мудрост Бога претвори у човека и који, испунивши постанак такве тајне, трпи постајање Богом по благодати, јер он краја томе постајању неће примити. Јер онај који овако чини достојнима, пошто по суштини постоји као безграничан, има и безграничну и изнад сваке бесконачности силу тога чињења која се не може окончати са онима који под њеним дејством постају; тако и ми, које [ова сила] собом утврђује, пошто смо од ње биће примили, без ње не можемо постојати³⁴⁴.

³⁴³ „...ἐπ’ ἐνεργεία τοῦ αὐτὸν γενέσθαι ἄνθρωπον, τοὺς δὲ ἐπ’ ἐνεργεία τοῦ τὸν ἄνθρωπον ποιῆσαι Θεόν...“, *Таласију* 22, PG 90.317C, CCSG 7, 137.14–16.

³⁴⁴ „Οὐκοῦν τὰ τέλη τῶν αἰώνων εἰς ἡμᾶς εἰκότως κατήντησε τοὺς ὅσον οὐδέπω διὰ τῆς ἐν Χριστῷ χάριτος ληψομένους τῶν ὑπεραίωνας καὶ φύσιν ἀγαθῶν τὴν δωρεάν, ὧν τύποι καὶ προχαράγματα καθεστήκασιν οἱ τρόποι τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν γνωσθῆναι φύσει δυναμένων οἱ λόγοι, δι’ ὧν ὁ Θεὸς ἀεὶ θέλων ἐν τοῖς ἀξίοις ἄνθρωπος γίνεται. Μακάριος οὖν ὁ μετὰτοποῖησαι διὰ σοφίας ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεὸν ἄνθρωπον καὶ τοῦ τοιοῦτου μυστηρίου πληρώσας τὴν γένεσιν, πάσχων τὸ γενέσθαι τῇ χάριτι Θεός, ὅτι τοῦ ἀεὶ τοῦ το γίνεσθαι πέρασ οὐ λήσεται. Ὁ γὰρ ταύτην τοῖς ἀξίοις ποιῶν, ἀόριστος ὑπάρχων κατ’

Из овога се да видети на који се начин проблем темпоралности у Максимовој мисли на веома директан начин смешта у христолошки контекст; но, како ће христолошкој проблематици бити посвећен наредни одељак, сада ћу указати на чињеницу да се овај одељак може узети као добар пример начина на који полисемија концепта века функционише у Максимовом систему.

Видели смо да у овом одељку Св. Максим реч век/векови користи како би указао како на временску стварност, тако и на есхатолошку, а текст којим се бавимо пружа нам могућност да, с обзиром на раније изнесене увиде, разумемо разлоге који то узрокују. У том смислу, најпре треба узети у обзир чињеницу да овај текст настаје као коментар новозаветних одељака у којима се реч век користи и како би се означила управо есхатолошка стварност³⁴⁵. Следствено томе, Св. Максим је суочен са неопходношћу да не само објасни овакву употребу, већ и да је оправда, с обзиром на ауторитет текста који коментарише. Зато је сасвим очекивано што он сам следи исти манир употребе ове речи и не бави се питањем на формалном семантичком нивоу. Иста констатација се да применити и на многа друга места која се тичу овог проблема, а која зависе од текста који има карактер ауторитета. Ипак, оно што је важно је то да Св. Максим успоставља јасну *логичку* дистинкцију између два значења речи век. У основи, он овде поново *следи* метод разрешења троструке *темпоралне* појмовне схеме помоћу двоструке схеме створено-нестворено. Разуме се, схема створено-нестворено у датом случају се очитује у дистинкцији чињење-трпљење.

Сада ћу обратити пажњу на увиде Х. У. Фон Балтазара који могу послужити како би се проблем којим се бавим додатно појаснио³⁴⁶. Фон Балтазар скреће пажњу на текст коментара *О божанским именима* 5.4³⁴⁷ настојећи да

οὐσίαν, ἀόριστον ἔχει, καὶ πάσης ἀοριστίας ἐπέκεινα, τὴν τοῦ το ποιοῦσαν δύναμιν καὶ μηδέποτε συγκαταλήγουσαν τοῖς ὑπ' αὐτῆς γινομένοις, καθάπερ ἡμεῖς, ἀεὶ δὲ μᾶλλον ἑαυτῇ συγκρατοῦσαν τοὺς ἐξ αὐτῆς τὸ εἶναι λαβόντας, ἄνευ αὐτῆς εἶναι μὴ δυναμένους“, *Таласију* 22, PG 90.321BC; CCSG 7, 141.99–143.114. По свој прилици οὐκοῦν треба раздвојити, наиме, οὐκ οὖν.

³⁴⁵ О значењу века у Новом Завету, види поглавље 2.3.1. Време и век до Св. Максима, стр. 98 и даље.

³⁴⁶ Уп. Н. У. Von Bathasar, *Cosmic Liturgy*, 141.

³⁴⁷ Када је у питању ауторство схолија сачуваних под именом Св. Максима, указујем укратко на релевантна истраживања. Укратко, Према закључцима Пола Рорема (Paul Rorem and John S. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus – Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press, 1998), који до сада нису оспорени, а који се темеље на истраживањима Б. Р. Сухле (Beate Regina Suchla, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis*

покаже како се Св. Максим у основи држи ставова које налазимо у коментару, а што је нарочито видљиво у самој дефиницији. Тако, према Фон Балтазару, *век* (у темпоралном смислу) означава испуњење времена, *моменат* његове целосности, која је истовремено и *тачка* трансценденције (па тако и престанак кретања) или, како каже Балтазар³⁴⁸, *екстатички моменат*, прелазак у божански, истинити век или вечност.

Наравно, повезивање овог текста са Максимовим концептом века и узајамном дефиницијом на први поглед може изгледати нуобичајено, будући да се у ареопагитском тексту, као и у тексту коментара, у потпуности у складу са платоновском традицијом мишљења, Бог директно одређује као век. Ипак, мислим да Фон Балтазар не грешу у својој оцени, те да се овај текст заиста може интерпретирати у потпуности у складу са увидима из Максимове узајамне дефиниције, те закључцима који су изнесени на основу њене интерпретације.

Но, најпре, обратимо пажњу на конкретан текст:

Када се за Бога каже да је оно „сушто“, то значи да је Бог изнад свеукупнога бића; исто се може изразити и речју *надсушно*, уместо да се каже да је изнад свега онога што има биће по постанку. Јер оно сушто је суштина, пошто је од глагола бити изведена именица суштина. Тако се Бог, као онај који је изнад бића (јер биће [нечега] указује на то да је то нешто морало бити приведено у биће некаквим узроком), поима на надсушни начин. На исти начин се каже и да је он век векова који су из њега изведени. Оно, наиме, што нити беше, нити ће бити, већ само јесте, што има постојано биће које се неће превратити у нешто што ће бити, нити је пак настало превратом нечега што беше у нешто што јесте, управо то је век. Јер не само да све сушто треба да је при ономе што је свецело, већ је потребно да не постоји ништа што [ово свецело] никада није било, као и да нема ничега што би му припостало, а да то већ пре не беше. Овакво настројење и природа би се могло назвати и бити веком; именица, наиме,

des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien: Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: i. Philologisch-historische Klasse, 4, 1985, 177–193), већина коментара вероватно припада Јовану Скитопољском, иако се то не може утврдити са апсолутном сигурношћу. У каснијем издању Дионисијевог корпуса (B. R. Suchla, *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*, De Gruyter, 2011) она разматра могућност другачијег решења по питању ауторства (Јован Филопон [43–44] и Максим Исповедник [45–46]), опредељујући се ипак за Јована Скитопољског.

³⁴⁸ Уп. Н. У. Von Bathasar, *Cosmic Liturgy*, 141.

αἰών долази од ἀεὶ ὄντος. Па тако, ако би ко за овај век рекао да је живот бесконачни, који већ све јесте тако да ништа неће престати да буде пролазношћу, нити ће пак нешто остати, а да то није одувек, био би близу тога да да дефиницију века. Бесконачно је, наиме, оно што никада није иза [тј. прошло]; управо то је и овде случај, јер Бог и век ништа од себе не губи, иако твори векове. Тако век није субјект, већ оно што из субјекта исијава. У том смислу су, по Апостолу, оно умствено и невидљиво вечни, а оно вечно није сами век, већ оно што у веку учествује, а то значи у адијастатичном и бесконачном животу. Како је Бог творац онога што учествује у веку, тј. у ономе што свагда јесте, а то створено се по сличности назива вековима, каже се да је он саздао векове, уместо да се каже како је творац умствених бића, он који је њихов век и садржалац. На исти начин се и временом безвремени назива пошто је он узрок времена; јер оно што је у умствених век, то је у чулних време. Па пошто су видљиве ствари слике невидљивих и умствених, а кажемо да је век онај неузнемирани и свагда исти живот, већ бесконачан и непреклонив у сваком смислу, који је у једноме и који предстоји, тако је и време, које је негда почивало у свагда суштоме, објављено по снисхођењу, јер беше потребно да видљива природа буде произведена. Јер временом називамо происхођење добротe Божје у свет чулних бића ради њиховог саздања; време, наиме, није покрет подељен у интервале одсека, сати, ноћи и дана, већ је то само једноимено времену. Баш као што нам је обичај да једним именом зовемо оно чиме се мери и оно мерено, тако је и овде; јер лактом зовемо и дужину парцеле, зида или чега другог која се мери лактом. А кретања звезда, у складу са оним што је речено да „буду знаци и времена и године³⁴⁹“, дата су нам од Бога ради раздвајања и јасног разликовања. Онај, дакле, који је ово устројио, сам би свему овоме могао бити узрок на надвечан и надвремен начин³⁵⁰.

³⁴⁹ Уп. Пост 1, 14.

³⁵⁰ Ὁ ὢν ὅλου τοῦ εἶναι. Τό 'ὄν' ἐπὶ τοῦ Θεοῦ λεγόμενον, ὅλου συλλήβδην τοῦ εἶναι ὑπέρεστι· τοῦτο γάρ φησιν ὑπερούσιον, ἀντί τοῦ ὑπέρ τό ἐν γενέσει ὄν· τό γάρ ὄν οὐσία· ἀπό γάρ τοῦ εἶναι τό ὄνομα παρήκται τῆς οὐσίας. Ὁ οὖν Θεός, ὡς καί τοῦ εἶναι ὑπερκείμενος (τό γάρ εἶναι ἐξ αἰτίας τινός δηλοῖ εἰς τό εἶναι ἀχθῆναι) ὢν, ὑπερουσίως νοεῖται· διό καί αἰών λέγεται εἶναι τῶν παρηγημένων ὑπ' αὐτοῦ αἰώνων· ὅπερ γάρ μηδέ ἦν, μήτε ἔσται, ἀλλ' ἔστι μόνον, τοῦτο ἐστώς ἔχων τό εἶναι, τό μή μεταβάλλειν εἰς τό ἔσται, μήτ' αὖ μεταβεβηκέναι ἀπό τοῦ ἦν εἰς τό ἔστι, τοῦτο ἐστιν αἰών· οὐ γάρ μόνον τά ὄντα πάντα δεῖ παρῆναι τῷ παντί καί ὅλω, ἀλλά καί τό μηδέν τοῦ ποτε μή ὄντος· οὐδέ γάρ τι προσγένονεν αὐτῷ, μή ὄν πρότερον. Αὕτη οὖν ἡ διάθεσις καί φύσις καλοῖτο ἄν καί εἴη αἰών· αἰών γάρ ἀπό τοῦ ἀεὶ ὄντος εἴρηται. Εἴ τις οὖν οὕτω τόν αἰῶνα λέγοι ζωῆν ἄπειρον, τῷ πᾶσαν ἤδη εἶναι καί μηδέν ἀναλίσκειν αὐτῆς τῷ παρεληλυθέναι, μηδ' αὖ μένειν, οὐκ ἄν εἴη πᾶσα, ἐγγύς δέ ἄν εἴη τοῦ ὀρίζεσθαι τί αἰών. Ἐκεῖνο γοῦν ἐστιν ἄπειρον, τό μή ἐπιλείπον· καί τοῦτο κυρίως, ὅτι μηδέν ἑαυτοῦ ἀναλίσκει οὕτως οὖν ὁ Θεός καί αἰών, καί αἰῶνας ποιῶν. Αἰών τοινυν ἐστίν οὐ τό ὑποκείμενον, ἀλλά τό ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου ἐκλάμπων· τά οὖν νοητά καί τά μή ὀρώμενα κατὰ τόν Ἀπόστολον αἰώνια, αἰώνιον δέ οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ αἰών, ἀλλά τό αἰῶνος μετέχων, τουτέστι τῆς ἀδιαστάτου καί ἀλείρου ζωῆς. Ὡς οὖν καί τῶν αἰῶνος, τουτέστι τοῦ ἀεὶ ὄντος μετεχόντων,

Најпре, треба приметити како је овде, баш као и у тексту који се коментарише³⁵¹, сасвим у духу платоновске мисли, питање века и времена стављено у директно онтолошки контекст. Дискурс почиње разматрањем тога на који се начин о Богу може говорити као о суштаству (τὸ ὄν), с обзиром на Дионисијев израз ὑπερούσιος, те, обраћајући пажњу на *етимолошку* везу, долази до увида да је Бог век векова који су произведени из њега. Дакле, проблему се приступа тако да се читав проблем смешта у рам својеврсне онтолошке аналогије, баш као у *Тимају*.

У том смислу, држим да се текст *О божанским именима* 5.4, поготово његов коментар, могу разумети као парафраза, као својеврсна разрада или коментар дискурса из *Тимаја* који у битним цртама прате. Зато ћу указати на оно што видим као директне идејне паралеле, паралеле које су уочљиве на нивоу идејне структуре текста³⁵².

Најпре, имам у виду начин на који се говори о божанском. У дискурсу о времену из *Тимаја*, апсолут је живо биће које је вечно постојеће, његова је природа вечно постојећа, оно је вечна суштина, непокретна, без могућности да му се пририче икаква процесност бићу (оно, наиме, само *јесте*), јер оно је једнако постојеће у целини века који је, опет, у једном. Са друге стране, у тексту коментара, Бог је сушто, тј. постојеће или суштина у смислу који

καθ' ὁμοιότητα αἰώνων λεγομένων ποιητής ὁ Θεός, πεποιηκέναι τοὺς αἰῶνας λέγεται, ἀντί τοῦ τά νοητά, αἰών αὐτῶν ὧν καί συνοχεύς, οὕτω καί χρόνος ὁ ἄχρονος λέγεται, ἅτε καί χρόνων αἴτιος· ὅπερ γάρ ἐν τοῖς νοητοῖς αἰών, τοῦτό ἐστιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς χρόνος. Ὡσπερ οὖν τά ὁρώμενα εἰκόνες εἰσὶ τῶν ἀοράτων καί νοητῶν, καί αἰῶνα λέγομεν τὴν ἀτρεμὴν ἐκείνην καί ὁμοῦ πᾶσαν ζωὴν, καί ἄπειρον ἤδη καί ἀκλινῆ πάντη καί ἐν ἐνὶ καί προεστῶσαν, οὕτω καί τὸν χρόνον τότε μὲν ἐν τῷ αἰεὶ ὄντι ἀναπαύεσθαι, ἐκφανῆναι δέ καθ' ὑπόβασιν, ὅτε καί ὕστερον φύσιν ὁρατὴν ἐχρῆν προελθεῖν. Τὴν οὖν εἰς τά αἰσθητά πρόοδον τῆς εἰς τό ταῦτα δημιουργεῖν ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ καλοῦμεν χρόνον· οὐ γάρ ἡ κίνησις τῶν εἰς μοίρας καί ὥρας καί νύκτας καί ἡμέρας διαστάσεων, τοῦτο χρόνος, ἀλλ' ὁμώνυμον τῷ χρόνῳ· ὡσπερ γάρ τό μετροῦν καί μετρούμενον εἰώθαμεν ὁμώνυμος καλεῖν, οὕτω καί ἐνταῦθα· οἶον, ἐάν τό ὑπὸ πήχεως μετρούμενον, εἴτε ἔδαφος, εἴτε τεῖχος, ἢ ἕτερον, πῆχυν λέγομεν. Αἱ γοῦν τῶν ἀστέρων φοραί, κατά τό εἰρημένον, «ἔστωσαν εἰς τά σημεῖα καί εἰς καιροὺς καί εἰς ἐνιαυτούς», πρὸς διορισμὸν καί δήλωσιν ἡμῖν ἐναργῆ παρά Θεοῦ ἐγένοντο. Ὅ οὖν καί ταῦτα διατάξας, αὐτός ἂν εἴη ὑπεραιωνίως καί ἀχρόνως ταῦτα ὡς αἴτιος, *На* „*О божанским именима*“ 5.4, PG 4.315B–316B.

³⁵¹ Уп. *О божанским именима* 5.4, PG 3.836C–837D. Текст коментара, потпуно очекивано, прати у потпуности ареопагитски текст. Битне аналогије са дискурсом из *Тимаја* су карактеристичне за оба текста, као и кључни концепти везани за темпоралну проблематику. Но, у неколико за ову расправу важних аспеката текст коментара је прецизнији. Ово се пре свега односи на концепт учествовања, о којем ће бити речи у наставку.

³⁵² Пошто ћу се у наставку фокусирати на текст коментара, молим да се има на уму речено у претходној напомени. Дакле, паралеле са *Тимајом* о којима је реч се највећим делом односе и на текст *О божанским именима* 5.4.

превасходи све друго што се таквим назива по сличности или учешћу, такође без могућности да му се пририче икаква процесност бићу (оно, наиме, само *јесте*), што је вид постојања који се у етимолошком смислу повезује са речју *век* који, опет, представља живот бесконачни, неузнемирени и свагда исти, који је, такође, *у једноме*, и *претходи свему*, и то не као први у следу покрета, већ *мирујућу*³⁵³.

Дакле, чини се да текст коментара представља идеје зачете у *Тимају* у вези са веком у развијенијој, тј. спекулативнијој форми, но, ипак сасвим на линији са њима.

Почетак дискурса о веку је тако темељно онтолошко питање, питање *бића*, тј. суштог, што је у складу са увидима из *Тимаја*, премда сада експлицирано и у формалном смислу, позивањем на класичну етимологију. Такође, паралеле су очевидне и у начину на који се говори о сфери посталог. У тексту *Тимаја* оно живуће и покренуто је *ἄγαλμα* вечних богова које се помоћу времена још више уподобљује вечном; време је, дакле, покретна слика века која се креће у складу са бројем, оно је подражавање века, створено да буде што сличније њему. Ипак, видели смо, ова сличност није формална; у питању је аналогија на нивоу онтологије, на нивоу целосности бића. Вечно биће постоји једнако у целој веку, а оно постало је било, јесте и биће у целини времена, тј. испуњавајући собом целину времена. Са друге стране, у тексту коментара, век је оно што је свецело (...*παντὶ καὶ ὅλῳ*...), али се веком назива и оно што исијава из субјекта, као и оно што у њему учествује и тиме је *вечно*.

Но, овде треба обратити пажњу на тврдњу да век није субјекат (*τὸ ὑποκειμένον*), већ да је он оно што из њега исијава (*τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμένου ἐκλάμπον*), те запитати се на шта се она односи. У том смислу, чини се да се ова констатација односи на оно што би се, у духу каснијег богословског језика, назвало нествореном божанском енергијом. Овакав приступ се сасвим сигурно не би могао означити као анахрон, будући да је богословље нестворених енергија експликација увида које налазимо у *Ареопагитском корпусу* и богословљу Св. Максима Исповедника, у вези са чим су референтни текстови Св. Максима већ навођени. Поготово ако се узме у обзир да одмах у наставку коментатор уводи у

³⁵³ Тешко је, без оптерећивања текста објашњењима, превести оно што, држим, коментатор жели да поручи када каже да је век *ἐν ἐνὶ καὶ προεστῶσαν*, па зато користим прилику да овде појасним раније дат превод.

причу концепт учествовања, констатујући да се *вечним* назива оно што учествује у веку, а на основу сличности, не само вечним, већ и веком, а то су умствена бића.

Но, оно што може да збуни је текст који следи, наиме, констатација да је оно видљиво слика невидљивог и умственог. Чини се да ово сугерише како је време икона невидљивог, а то је заправо створени умствени свет који се по учешћу у веку назива вечним, јер је управо о њему било претходно речи. Но, ово не стоји, из више разлога. Најпре, начелно, *иконом* је описан однос између Творца и творевине, односно нествореног и створеног³⁵⁴. Са друге стране, начин на који коментатор говори о времену нас спречава да донесемо овакав закључак. Наиме, као што се Бог назива веком будући да оно што је вечно учествује у њему, он се на исти начин назива и временом, јер је време начин на који оно чулно учествује у њему, начин који је у том смислу у односу аналогичан са веком. Даље, „пошто су видљиве ствари слике невидљивих и умствених, а кажемо да је век онај неузнемирени и свагда исти живот... тако је и време, које је негда почивало у свагда суштине [веку], објављено по снисхођењу, јер беше потребно да видљива природа буде произведена“. Заправо, време је оно видљиво што сведочи о невидљивом које је *век*, односно *неузнемирени и свагда исти живот* у којем је време негда *почивало*, а то је сам Творац³⁵⁵. Коначно, уколико век није субјекат,

³⁵⁴ Разуме се, поред замисли човекове иконичности који излаже Књига постања, овде је још упутније сетити се речи апостола Павла: „Јер што је на њему невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види, његова вечна сила и божанство“, Рим 1.20.

³⁵⁵ Ово је недвосмислено јасно и из самог текста *О божанским именима* 5.4. Најпре, писац одређује Бога као онога који је „ἀρχὴ τῶν αἰώνων“ (PG 3.836D), и „ὄντοτης τῶν χρόνων“ (*Исто*, 837A). Потом, износи неколико важних увида који описују однос времена и века: „...што је нама време које има оно пре и касније, то је вечнима век“ [...ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔχων, τοῦτο τοῖς αἰείοις αἰών], *исто*; „Бог се назива веком бића [*онога што јесте?*] као онај који нема нити почетка, нити краја, нити беше, нити ће бити, већ само оно *вечно* и неограничено; [назива се] временом пак онога што постаје, јер је оно видљиво слика невидљивог“ [...αἰὼν λέγεται τῶν ὄντων ὁ Θεός, ὡς μήτε ἀρχὴν ἔχων, μήτε τέλος, μήτε τὸ ἦν, μήτε τὸ εἶσται, ἀλλὰ μόνον τὸ αἰδίον καὶ ἀπεριόριστον· χρόνος δὲ τῶν γινομένων, ὅτι τὰ ὁρώμενα εἰκόνες εἰσὶ τῶν ἀοράτων καὶ νοητῶν], *Исто*; „и као што [га] веком називамо [указујући на] онај непроменљиви и свагда исти живот... тако га и временом називамо; кажемо да је негда у свагда суштом почивало, а да је јављено када је требало да настане Сунце, те да видљива природа произађе“ [καὶ ὡπερ αἰῶνα λέγομεν τὴν ἀτρέπτον ἐκείνην, καὶ ὁμοῦ πάσαν ζωὴν... οὕτω καὶ τὸν χρόνον τότε μὲν ἐν τῷ αἰεὶ ὄντι ἀναπαύεσθαι λέγομεν, ἐκφανῆναι δὲ ὅτε ἐχρῆν καὶ ἡλιον ὑποστῆναι, καὶ ὁρατὴν φύσιν προελθεῖν], 837AB, из којих је недвосмислено јасно да време изображава *век* схваћен у апсолутним категоријама, као божански живот. Но, то је још јасније на основу онога што следи: „из овога који постоји надсушно настао је и век који се сапротеже бићима, као и суштина бића, и само биће које се таквим назива по суштини“ [ἐκ τούτου τοῦ ὑπερουσίου ὄντος καὶ ὁ αἰὼν ὑπέστη, τὸ τοῖς οὖσι συμπαρακτεινόμενον· καὶ ἡ οὐσία τῶν ὄντων, καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν λεγόμενον], 837B. Дакле, из *века* који је божански живот настао је век који се сапротеже бићима. На разлику између ова два *века* најдиректније указује чињеница да се у случају првог именица користи без члана, док је у случају другог одређена чланом, што је, видели

већ оно што из њега исијава, његова нестворена енергија, исто се у овом смислу може рећи и за време.

Тако долазимо до схеме која у потпуности одговара трострукој Максимовој схеми која се разрешава свођењем на двоструку. Наиме, са једне стране имамо век као сферу Апсолута, а са друге век и време као видове происхођења његове доброте. Век и време су у том смислу аналогни веку као сфери Апсолута, будући да представљају видове учешћа у њему једне стварности створеног с обзиром на њена два аспекта, а чији се идентитет очитује у идентитету онога који је и век, и време, али на начин који је и ὑπεραιωνίως, и ἄχρονος. Тако је идентитет времена и века с обзиром на њихов однос према Апсолуту потврђен како афирмативно, тако и негативно, што је уистину у духу апофатичке традиције мишљења која настоји да се креће у домену који је изнад контрадикције.

Следствено томе, узајамну дефиницију можемо разумети као појашњење односа у којем стоје ова два овако схваћена аспекта темпоралне, тј. створене стварности.

Поред тога, када је у питању однос коментара и дискурса из Тимаја, треба приметити како су веома блиска и разматрања метричких питања која налазимо у овим текстовима. Оба говоре да су покрети звезда *настали* ради *разграничења* и *очитовања*, или *очувања бројева*, односно *мера* времена. Текст коментара појашњава да се о мерама времена, тј. кретању небеских тела, може говорити као о времену само на нивоу хомонимије. Поред тога, концепт покрета игра важну улогу у оба текста на исти начин; наиме, покрет је *differentia specifica* посталог у односу на вечно.

Сада ћу се вратити још једном питању које подразумева логика диференцијације времена и века коју налазимо у узајамној дефиницији, а која се тиче једног од битних топоса теорије времена, наиме, питања метрике.

Наиме, како каже Св. Максим, време се мери покретом, док је век непокретан и у том смислу немерљив. Но, држим да ово не значи како век нема никакве везе са бројем. Наиме, видели смо, на много места Св. Максим експлицитно одређује век као оно што припада *дијастатичком*. У тексту који

смо изнад (стр.100/н.246), управо начин на који је *апстрактна* употреба ове речи, у смислу апсолутне вечности, означена још у *Тимају*.

следи век је директно у категоријалном смислу одређен као темпорална стварност, али је и овде присутна диференцијација с обзиром на метрику, односно на описивање *бројем*. Такође, из расправе о Максимовим узајамним дефиницијама да се закључити како се о небројивости века може говорити с обзиром на његово значење тоталитета низа бројева. Но, верујем да се ово може интерпретирати и тако да нам постане још јаснији извор или макар инспирација у филозофском смислу Максимове узајамне дефиниције. Зато ћемо се најпре вратити поменутиим текстовима. Наиме,

Почетак и средина и крај обележја су онога што се разликује временом, а ако би ко рекао да су ово одлике и онога што се сагледава са веком, истину би говорио. Јер док се време, које има покрет који се мери, бројем описује, дотле век, чије постојање подразумева категорију *када*, трпи дијастазу будући да има почетак бића. Па уколико време и век нису беспочетни, такво исто још пре мора бити и све оно њима обухваћено³⁵⁶.

Иако се век не може одредити као мерење покрета или кретање у складу са бројем, држим како ово не значи да он остаје мимо одређења покретом и бројем у апсолутном смислу. Најпре, оно што је очигледно из претходног текста јесте да век има диференцирану структуру, наиме, почетак, средину и крај, што је по себи већ број. У формалном смислу, уколико поново направимо аналогију са Максимовим ставовима по питању бројивости које износи с обзиром на друга богословска питања³⁵⁷, могли бисмо рећи да се диференцирање броја, бројивог и

³⁵⁶ „Ἡ ἀρχή καί ἡ μεσότης καί τό τέλος, τῶν χρόνων διαρετῶν εἰσι γνωρίσματα· εἴποι δ' ἄν τις ἀληθεύων, καί τῶν ἐν αἰῶνι συνωρωμένων. Ὁ μὲν γάρ χρόνος, μετρούμενην ἔχων τήν κίνησιν, ἀριθμῶ περιγράφεται· ὁ αἰὼν δέ συνεπινοουμένην ἔχων τῆ ὑπάρξει τήν πότε κατηγορίαν, πάσχει διάστασιν, ὡς ἀρχήν τοῦ εἶναι λαβῶν. Εἰ δέ χρόνος καί αἰὼν οὐκ ἀναρχα, πολλῶ μᾶλλον τά ἐν τούτοις περιεχόμενα“, *Ο βογословљу и домостроју* 1.5 PG 90.1085A. У истом контексту, релевантан је и одељак из *Недоумица*: „Замисли бића посталих и вечних, будући да су покретна и описана, подложна су одредницама *шта, какво и како*. Јер све покретно и постало одређено је почетком, па тако и временом, иако се не мери покретом. Све постало, као започето, има почетак бића, и дијастему од које је бићем почело. Па ако јесте и креће се све постало, биће свагда и под природом и временом, под првим с обзиром на биће, под другим с обзиром на покрет [“Ἡ τὰς τῶν ὄντων γενητῶν καί αἰωνίων νοήσεις, ὡς κινουμένων καί περιγεγραμμένων, καί τόν τοῦ τί καί ποῖον καί πῶς εἶναι λόγον ἐπιδεχομένων. Πᾶν γάρ κινήτόν τε καί γενητόν ὑπὸ ἀρχήν, καί διά τοῦτο πάντως καί ὑπὸ χρόνον ἐστί, κἄν εἰ μή τόν κινήσει μετρούμενον. Ἀρχήν γάρ ἔχει τοῦ εἶναι πᾶν γενητόν ὡς ἠργμένον τοῦ εἶναι, καί διάστημα, ἀφ' οὗ τοῦ εἶναι ἤρξατο. Εἰ δέ καί ἔστι καί κινεῖται πᾶν γενητόν, καί ὑπὸ φύσιν πάντως ἐστί καί χρόνον, τήν μὲν διά τό εἶναι, τόν δέ διά τό κινεῖσθαι] *Недоумице* 68, PG 91.1397AB; AmbNC II 288–300.

³⁵⁷ Закључујем по аналогији. Наиме, говорећи о Монади, Максим каже како она „μῆτε ἀριθμός ἐστι, μῆτε ἀριθμητόν ἢ ἀριθμούμενον“, уп. *Недоумица* 10, 91.1185B; AmbNC I 304. У том смислу би се

онога што се актуално броји може применити и на проблем темпоралности. Тако би се и у случају темпоралног, с обзиром на покрет и метрику, могло диференцирати оно што је број, тј. оно што се *креће* само у смислу диференцираног нумеричког низа, оно што је бројиво, као и оно што се актуално броји, или, још прецизније, *као оно што постоји као актуално бројање*. Првим двома категоријама се може изразити темпоралност века, док трећа описује време у стриктном смислу.

Овде је тешко не присетити се онога што је речено у вези са Прокловом диференцијацијом надсветског и унутарсветског времена, те могуће везе Максимове дефиниције са Прокловим замислима³⁵⁸. Наиме, сетимо се, Прокло говори о монади времена која остаје непокретна, али која је пуна метричког потенцијала и *вољна* (ή τοῦ χρόνου μονάς... πλήρης δὲ οὕσα μετρικῆς δυνάμεως καὶ βουλευθεῖσα μετρησαί), која се не броји, али је оно чиме се броји (ὁ κατὰ τὸ ἀριθμεῖν ἐκεῖνον ὢν ἀριθμός), у том смислу начело бројања, док је покренуто време, оно које је, дословно као и у Максимовој узајамној дефиницији, κινήσει φερόμενος, број као актуално бројање, тј. ὡς τὸ ἀριθμοῦμενον. Дакле, поред тога што и код Прокла имамо два аспекта времена који су диференцирани помоћу покрета, може се повући паралела и између начина на који се оба диференцирају на основу мотива броја. Како је већ речено, нема сумње да век код Св. Максима, с обзиром да је дијастатички одређен, на неки начин мора бити одредив бројем. Коначно, дијастатичка стварност је оно што припада сфери дијаде. Но, како тај однос није актуално бројање, те како актуално бројање није једини аспект *бројности*, чини се да се у коначном повлачење паралела између Проклове монаде времена и Максимовог века о којем говори узајамна дефиниција намеће као саморазумљиво³⁵⁹.

оно што је *после Бога* који је Монада (а то су век и време) могло одредити као *број, бројиво и оно што се актуално броји*. Такође, скрећем пажњу и на Сорабђијев увид да постојање времена, за разлику од простора, увек подразумева актуално мерење. Простор може бити и потенцијално мерљив (уп. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 79). Подсећам и да Максим инсистира на томе како хришћанско учење о Тројици не негира *небројивост* Монаде.

³⁵⁸ Види поглавље 2.3.2. Време и век код Св. Максима, стр. 116 и даље.

³⁵⁹ С обзиром на речено, очевидно је да се закључци до којих долазимо разликују од оних које даје С. Митралексис (Sotiris Mitralaxis, *A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor through Aristotle*, VIII Addendum to the Symposium, 499–508). Најпре, његова интенција је да Максимову узајамну дефиницију прикаже као вид хришћанске апроприације аристотеловске дефиниције времена, о којој је већ било речи. Хришћанска *корекција* (с обзиром на *еклисијалну онтологију*, Исто, 504) би се у том смислу очитовала у поистовећењу времена и века, са циљем да

се покаже како време, да тако кажем, није *изгубљено*, не представља само мерење пропадљивости, како сугерише Аристотел (*Физика* 221a30–221b3; уп. *исто*, 501). Даље, теза је да, пошто је век лишен покрета, а није одвојен од времена, он представља превазилажење просторно-временских ограничења (временских, јер нема покрета), што се има разумети по халкидонском моделу моделу *неливности* и *нераздељивости* (овде, времена и века). Коначно, оваква интерпретација *непокретности* века придаје есхатолошко значење, повезујући да за концептима свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања (*исто*, 505–506). Премда држим како је овај приступ веома креативно настојање да се Максимова дефиниција разуме у складу са стремљењем савремене богословске мисли, мислим да не помаже много при њеном разумевању. Наиме, чини ми се да сам навео довољно разлога у прилог томе да њено философско надахнуће не треба тражити у халкидонском читању Аристотела. Све речено о веку у овом тексту заправо не стоји, будући да он једноставно не представља, зато што се *не креће*, стварност која се од оне одређене покретом може диференцирати у онтолошком смислу. Век није есхатолошка, већ природна стварност (узевши у обзир, разуме се, све што је речено о природи, благодати и дијастеми). У том смислу, држим да је неопходно имати у виду напомену на коју сам указао раније у тексту (види изнад, стр. 101 и даље), наиме, да античке концепције трајања (па тако и покрета и времена) нису *процесне*, што је јасно и када се Аристотелово схватање покрета сагледа с обзиром на његову дефиницију века (на коју Митралексис не указује). Есхатолошка стварност, као и протолошка, одређена је почетком и крајем времена и века који је један и исти и у којем време и век имају коначни идентитет као *вечнокрећуће мировање*. Са друге стране, у својој дисертацији Митралексис напомиње како је грешка изједначавати непокретност века са свагдакрећућим мировањем (*Ever-Moving Repose*, 189/н.616), али морам да кажем како је образложење које притом даје напросто неодрживо. Но, најпре, морам да изразим потпуно слагање са Митралексисовом оценом значаја дефинице (уп. *исто*, 191). Но, мислим да је кључна теза помоћу које настоји да објасни диференцијацију времена и века неутемељена; напросто, не постоји ниједна референца која би могла да подржи тезу да постоји аналогија између односа век-време и нестворено-створено (уп. *исто*). Напомињем, Митралексис наглашава да век није домен нествореног; но, ипак, он, чини ми се, без нарочитог основа, уноси у разматрање концепт *иконизације* (уп. *исто*, 193) који примењује на однос домена нествореног и века, а онда и века и времена (уп. *исто*, 194) чији је идентитет претходно потврдио (уп. *исто*, 190). Дакле, аналогија се успоставља између односа нестворено-створено и створено-створено, тако да век *иконизује* непокретност нествореног у домену временског (уп. *исто*, 197), а разлика између непокретности нествореног и непокретности века решава се позивањем на немогућу непокретност *κατὰ φύσιν* која би требало да припада домену века, као природно савршенство, те на халкидонску логику и апофатику. На страну што ово није у сагласности са мојим увидима о односу природе и благодати који су у потпуности отворени за расправу; но, проблем је у томе што је текстуални доказ у прилог овоме у потпуности погрешна интерпретација текста о којем је већ било речи, наиме, Максимове сентенције из списка *О богословљу и домостроју* 1.48, PG 90. 1100CD. Наиме, Митралексис *дела Божја која имају временски почетак постојања, а то су сва бића која учествују* [ἔργα μὲν Θεοῦ χρονικῶς ἡρμμένα τοῦ εἶναι ἔστι, πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα] интерпретира као оно што постоји у у времену, док оно у чему се учествује, а то су *дела Божја која немају почетак у времену* [уп. τὰ ὄντα μεθεκτά; Θεοῦ δὲ ἔργα τυχόν οὐκ ἡρμμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς] интерпретира као оно што има почетак у веку, иако Св. Максим отворено у истом одељку каже да само бићу онога што је започето у времену *претходи* *небиће*, те да само за њих важи да беше када их не беше [уп. τό γάρ μή ὄν, ἔχουσι αὐτῶν τοῦ εἶναι πρεσβύτερον. Ἐν γάρ ποτε, ὅτε τὰ ὄντα μετέχοντα οὐκ ἦν] (уп. *исто*, 199–200). Како се све ово уклапа са тезом коју је Митралексис више пута поновио, наиме, да век има почетак (уп. *исто*, 194)? Наравно, импликације замисли учешћа у створеном које би свакако ваљало размотрити су ван домашаја садашње расправе. Такође, Владимир Цветковић указује на индиректно могуће аристотеловско залађе дефиниције, али указује и на одељак *О божанским именима* 10.3 који се може узети као релевантан за њено разумевање (уп. Владимир Б. Цветковић, *Учење о времену код Светог Григорија Ниског и Светог Максима Исповедника*, докторска дисертација, Београд, 2006, 196–197). Коначно, моји увиди стоје најближе онима које излаже Пол Плес у свом одличном чланку који настаје у низу истраживања касноантичких концепција времена са фокусом на новоплатоновске концепте трансцендетног времена (Paul Plass, „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist* 44/2 [1980], 259–277). Задршка у вези са његовим ставовима је то што он ипак не прецизира питање темпоралности века, тј. у коначном питање границе између створеног и нестворено. Такође, његов увид о повезаности Максимовог разумевања темпоралности са

2.3.2.1. Карактеристике темпоралног:

седмичност и еквидистанца

Једна од лако уочљивих карактеристика Максимовог поимања темпоралности је његово инсистирање на *седмичности* времена, односно на томе да број 7 представља нумерички израз природе временског. Седмичност времена је чест мотив који се налази на више места у референтним текстовима. Штавише, стиче се утисак да Св. Максим на њега реферише као на нешто подразумевано. Такође, напомињем да примери које ћу навести, између осталог, директно сведоче у прилог онемо што је већ реченом о времену и веку као аспектима јединствене темпоралне стварности.

Тако, седам означава законско поклоњење које је телесно и привремено³⁶⁰, а овај век је седмичан јер се у себи испуњава кружењем седмице³⁶¹. Директно, седмица

христолошким мотивима систоле и дијастоле имаће важно место у даљој расправи (уп. *исто*, 262–263).

³⁶⁰ „Пошто доминира само историјско објашњавање Писма које није ослободило мисао од привременог и временског, већ још живе деца мртвога Саула и потомци којих је седам на броју, а то је телесно и привремено клањање закону, ка којем острашћено настројење љубитеља тела треба да нестане због предатог разлога, имајући за заступника од прелести оно што је јасно у симболима указано“ [Κρατούσης γὰρ μόνης τῆς ἱστοριώδους τῶν γραφῶν ἀφηγήσεως, τὸ τῶν προσκαίρων καὶ χρονικῶν τῆς διανοίας οὐκ ἀπεγένετο κράτος, ἀλλ’ ἔτι ζῶσι τὰ τέκνα τοῦ ἀποθανόντος Σαοῦλ καὶ τὰ ἔκγονα, ἑπτὰ ὄντα τὸν ἀριθμὸν, τουτέστιν ἡ σωματικὴ τοῦ νόμου λατρεία καὶ πρόσκαιρος, ἐξ ἧς ἡ ἐμπαθὴς εἴωθεν ἀπογεννᾶσθαι τοῖς φιλοσωμάτοις κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν διάθεσις, ἐπίκουρον ἔχουσα τῆς πλάνης τὴν πρόδηλον ἐν τοῖς συμβόλοις διαταγῆν], *Таласију* 65, PG 90.746D–748A; CCSG 22, 267.260–268. Такође, „...што се односи на *уништење* овога века – пошто свакако, говорећи о ономе што је испод дванаест година, реч на тајанствени начин указује да само онај који превазиђе чуло и време – пошто, јасно је, управо ово означава број дванаест, пошто се сабира од пет чула и седмице због времена – и који раскине однос са њима излази из њихове смутње и ходећи ка вишем граду...“ [...ταύτην δὲ λέγω τοῦ παρόντος αἰῶνος τὴν σύγχυσιν – εἶναι παντελῶς ὑπὸ τὸν δωδεκα ἐτῆ χρόνον, δηλοῦντος τοῦ λόγου μυστικῶς ὅτι μόνος ὁ γενόμενος ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ χρόνον – τοῦτο γὰρ ὁ δώδεκα σημαίνει σαφῶς ἀριθμὸς, ἐκ πέντε διὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ ἑπτὰ διὰ τὸν χρόνον συναγόμενος – καὶ τὴν πρὸς ταῦτα τῆς ψυχῆς διακόψας σχέσιν ἐκβαίνει τῆς αὐτῶν συγχύσεως, πρὸς τὴν ἄνω πόλιν ἐπειγόμενος...], *Таласију* 55, PG 90.540D–541A; CCSG 7, 487.113–120). Такође, „осамсто означава бестрасност којом се будући век одликује...“ [Ὁ γὰρ ὀκτακόσια σημαίνει τὴν χαρακτηριστικὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπάθειαν...], *исто*, 556CD; 476–477. Овде скрећем пажњу и на наглашено негативну конотацију времена у овим примерима, што је у најекстремнијем облику изречено у *Тумачењу* 59. *псалма*: „Ђаво је учинио да се природа и време по навици са њим покрећу противно врлини и знању... Ђаво, који је, кроз прелест, прступом божанске заповести у почетку разорио духовну снагу наше природе, и временом и природом заробио човека пошто му ни на који начин није могуће да се бори против човека без оног одређеног природом и временом“ [Φύσιν γὰρ καὶ χρόνον εἴωθεν ὁ διάβολος συνεπικνεῖν ἑαυτῷ κατὰ τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως... ὁ διάβολος ὁ δι’ ἀπάτης τὴν πνευματικὴν ἰσχὺν τῆς ἡμετέρας φύσεως κατ’ ἀρχὰς τῆ παραβάσει τῆς θείας ἐντολῆς διαλύσας, καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τῆ φύσει δουλώσας τὸν ἄνθρωπον, ἄνευ γὰρ τῶν ὑπὸ φύσιν καὶ χρόνον μάχεσθαι τοῖς ἀνθρώποις παντελῶς οὐ δύναται], *Тумачење Пс* 59, PG 90. 857C; 860A; CCSG 23, 5.39–6.49.

означава и време и век, и векове, време и обим, меру, границу и промисао, и много тога другог³⁶².

Или, пак,

шести дан, по Писму, доводи до испуњења бића која су под природом, док седми описује покрет временског својства. Осми, пак, показује начин на који је [стварност] успостављена изнад природе и времена³⁶³.

Мотив седмичности времена заступљен је у егзегези. У вези са местом из Дан 4.32³⁶⁴, Св. Максим каже да *измена седам времена* означава *седмично протезање времена у овоме веку*³⁶⁵, након чега долази очекивано васкрсење. Такође, у вези са питањем које су садужеји упутили Христу³⁶⁶, Максим каже да

жена означава природу човека, а да седморица браће означавају законе који су у одређеним временима њој од века Богом дати ради васпитања и постанка плодова праведности³⁶⁷.

Након тога, Св. Максим набраја поменуте законе откриване током Старога Завета (у питању су два закона дата Адаму, онај пре и онај после пада, потом Ноју, Аврааму, Исаку, Мојсију и пророцима), да би коначно дошао до осмога мужа, рекавши да се претходни мужеви могу узети и као векови од хиљаду

³⁶¹ Ἑβδοματικός γάρ οὗτος ὁ αἰὼν, τῆ εἰς ἑαυτὸν τοῦ χρόνου περιελίξει πληρούμενος, *Недоумице* 56, PG 91.1377D–1380A; AmbNC II 248. Треба обратити пажњу на то да је седмичност времена готово увек повезана са његовим кружним карактером.

³⁶² Σημαίνει γάρ καὶ χρόνον, καὶ αἰῶνα, καὶ αἰῶνας, κίνησιν τε καὶ περιοχὴν καὶ μέτρον, καὶ ὄρον καὶ πρόνοιαν, καὶ ἕτερα πολλά..., *Недоумице* 65, PG 91.1389D; AmbNC II 276.

³⁶³ Ἡ ἕκτη κατὰ τὴν Γραφὴν ἡμέρα, τὴν τῶν ὑπὸ φύσιν ὄντων εἰσηγεῖται συμπλήρωσιν· ἡ δὲ ἑβδόμη, τῆς χρονικῆς ιδιότητος περιγράφει τὴν κίνησιν· ἡ δὲ ὀγδόη, τῆς ὑπὲρ φύσιν καὶ χρόνον ὑποδηλοῦ καταστάσεως τὸν τρόπον, *Ὁ богословъу и домостроју* 1.51, PG 90.1101C. Уп. *исто*, 1.54.

³⁶⁴ „...седам ће времена прећи преко тебе...“

³⁶⁵ Τὸ δὲ ἑπτὰ καιροὶ ἀλλαγῆσονται ἐπὶ σὲ τὴν κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον ἑβδοματικὴν τοῦ χρόνου παράτασιν δηλοῖ, *Таласију* 26, PG 90.349A; CCSG 7, 185.215–217.

³⁶⁶ Mt 22.22–23.

³⁶⁷ ...ἡ δὲ γυνή ἐστὶν ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις, οἱδὲ ἑπτὰ ἀδελφοὶ οἱ κατὰ καιροὺς ἀπὸ τοῦ αἰῶνος δοθέντες αὐτῇ παρὰ Θεοῦ πρὸς παιδαγωγίαν καὶ γένεσιν καρπῶν δικαιοσύνης νόμοι, *Таласију* 38, PG 90.389B; CCSG 7, 255.12–14.

година од којих ниједноме жена неће припадати када време дође до краја. Тада ће је, наиме, узети осми муж, *век* који је бесконачан и бескрајан³⁶⁸.

Но, ова упућивања на седмичност времена с обзиром на његов крај као на *осму стварност* нам не нуде објашњење његове седмичности *изнутра*. Држим да објашњење налазимо у повезивању седмичности са карактеристиком времена коју ћу означити као *еквидистанца*. Наиме,

време је седмично, јер се креће кружно, а ради покрета има одговарајуће својство, једнако одстојање средине од крајности, што је у складу са овим бројем³⁶⁹.

Дакле, седмица као нумерички симбол времена је у најдиректнијем смислу ознака његове *дијастемичности*, својеврсне *аутодистанцираности* или *еквидистанце* у односу на сопствено начело, тј. почетак и крај, којом је означена његова протежност. Може се рећи да се и овде сусрећемо са за Максима више него парадигматичном троструком схемом која се своди на двоструку, у овом случају коначни поистовећењем крајности.

Замисао еквидистанце коју изражава седмичност времена се непосредно може применити и на друге идејне аспекте Максимовог богословља, па тако и у контексту његове христолошке антропологије. Ипак, у примеру који ћу навести очевидна је варијација овог мотива. Наиме, по среди није дистанцираност у односу на у себи идентични почетак и крај бића створеног, већ

³⁶⁸ Уп. „Καὶ ἔστι πρῶτος νόμος ὁ ἐν τῷ παραδείσῳ δοθεὶς τῷ Ἀδάμ, δεύτερος ὁ τῷ αὐτῷ μετὰ τὸν παράδεισον δεδομένος ἐν ἐπιτιμίῳ τάξει, τρίτος ὁ κατὰ τὴν κιβωτὸν τῷ Νῶε δοθεὶς, τέταρτος ὁ τῆς περιτομῆς τῷ Ἀβραάμ, πέμπτος ὁ τῷ αὐτῷ περὶ τῆς προσαγωγῆς τοῦ Ἰσαάκ, ἕκτος ὁ κατὰ Μωσέα, καὶ ἕβδομος ὁ τῆς προαγορευτικῆς χάριτος ἧγουν προφητικῆς ἐπιπνοίας. Τῷ γὰρ Εὐαγγελίῳ οὕτω ἦν διὰ τῆς πίστεως ἀρμοσθεῖσα πρὸς συμβίωσιν ἢ φύσις ἀνδρὶ εἰς πάντας διαμένοντι τοὺς αἰῶνας... Εἰ δὲ καὶ τὰς ἑπτὰ χιλιάδας τῶν ἐτῶν ἧγουν αἰῶνας λαμβάνοι τις εἶναι τοὺς ἄνδρας, οἷς συνεγένετο τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις, οὐκ ἂν εὐλόγου καὶ τῆς δεούσης λήψεται θεωρίας τὸν τόπον· ὧν οὐδενὸς τοῦ τῶν ἔσται γυνὴ κατὰ τὴν μέλλουσαν ζωὴν ἢ φύσις, ὡς τῆς χρονικῆς τέλος λαβούσης φύσεως, καὶ ὀγδόου ἀνδρός, τοῦ ἀτελευτήτου καὶ πέρας οὐκ ἔχοντος αὐτὴν παραλαβόντος αἰῶνος“, *исто*, 387BC; 392A; CCSG 7, 256.17–26; 257.46–52.

³⁶⁹ Ἑβδοματικός γάρ ὁ χρόνος, ὡς κυκλικῶς κινούμενος, καὶ τὴν πρὸς τὸ κινεῖσθαι προσφυῶς ἔχων ἐπιτηδειότητα, τὴν τῶν ἄκρων ἀπὸ τοῦ μέσου κατὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἴσην ἀπόστασιν, *Недоумице* 67, PG 90.1396D–1397A; AmbNC II 288. Дакле, у питању је еквидистанца средишње јединице од „граница“ броја (3+1+3), што је и у уопште карактеристика непарних бројева. У том смислу би се сваки непарни број могао узети за нумеричку ознаку времена, но седмица заузима посебно место с обзиром да време кружи управо у седмичним одсецима. Наиме, наведена реченица је део мистичног тумачења Педесетнице, што је одељак по много чему важан за теорију времена и иначе, а који је већ навођен и анализиран изнад, на стр. 70.

с обзиром на два принципа живљења од којих је један истинско начело живота. Ипак, логика је веома слична будући да се биће створеног налази у стању дистанцираности у односу на сопствено начело, па тако нужно и у стању покрета. Наиме,

Постоје три ствари којима се човек води, или пре, с обзиром на које се човек по произвољењу покреће хтењем и гномичким [извољењем]: Бог, природа и свет... За крајности је, велим Бога и свет, карактеристично то да човека одводе једна од друге, као и од средине, тј. природе. Ако би средина, пак, која је размеђе ове две крајности, човека обузела да гледа само у њу саму, онда би он био покренут тако да је у једнаком растојању од крајности, па му тако [природа] не би допустила да похрли горе ка Богу поштеђујући га, истовремено, пада ка свету. Сада, пак, заједно са унутрашњим гномичким покретом човека ка некој од ових стварности и његово се дејство мења у складу са избором, па му се и назив измењује, те се тако човек назива телесним, душевним или духовним³⁷⁰.

Важно је да и из *варијације* замисли коју доноси управо наведени одељак поново следи парадигматично решење које се може разумети као свођење троструке схеме на двоструку. Наиме, покрет ка природи, који би задржао оно што се креће у еквилибријуму у односу према крајностима, мислив је само логички, тј. уколико искључимо нужни динамизам створене егзистенције, али и тако само као својеврсно *балансирање* (уколико је покрет). У томе је, верујем, кључ за правилно разумевање овог одељка који је *prima facie* у контрадикторности са општим Максимовим ставом да је покрет у складу са природом покрет ка Богу. Наиме, еквилибријум је немогућа као стање по себи, пошто створено не може постојати без циља (који је, разуме се, и почетак), те покрета ка њему који проистиче из чињенице да он још увек није достигнут. Еквилибријуму бисмо могли да замислимо само као наизменично смењивање

³⁷⁰Τρία, καλῶς φασιν, ὑπάρχουσι, τὰ τὸν ἄνθρωπον ἄγοντα· μᾶλλον δὲ πρὸς ἃ βουλήσει τε καὶ γνώμη κατὰ προαίρεσιν κινεῖται ὁ ἄνθρωπος· Θεός, καὶ φύσις, καὶ κόσμος. Αἱ οὖν ἀκρότητες, Θεὸν δὲ φημι καὶ κόσμον, ἀλλήλων καὶ τῆς μεσότητος, λέγω δὲ τὴν φύσιν, ἀπάγειν τὸν ἄνθρωπον εἰώθασιν. Ἡ δὲ μεσότης, τούτων οὕσα μεθόριος, εἰ αὐτὴν μόνην σκοποῦντα λάβοι τὸν ἄνθρωπον, ἐπίσης τῶν ἄκρων κινηθῆ διίστησιν· οὔτε πρὸς τὸν Θεὸν αὐτὸν ἀναδραμεῖν συγχωροῦσα, καὶ πρὸς τὸν κόσμον ἀφιέναι καταπεσεῖν αἰδουμένη. Ἄμα τοῖνυν πρὸς τινα τούτων κινηθῆ κατὰ γνώμην ἐνδιαθέτως ὁ ἄνθρωπος, ἅμα πρὸς αὐτὸν ἐκεῖνον καὶ τὴν ἐνέργειαν ἤμειψε, καὶ τὴν προσηγορίαν μετέβαλε, σαρκικός, ἢ ψυχικός, ἢ πνευματικός προσαγορευόμενος, *Посланице* 9, PG 91.445D–448A.

покрета ка једној од две крајности, као некакво смењивање у што краћем интервалу, но ово је с обзиром на време немисливо као стање. Дакле, у коначном, трострука схема свет, природа и Бог разрешава се свођењем на двоструку створено-нестворено.

Дефиниција времена коју можемо формулисати полазећи од *седмичне* логике у потпуности је у складу са тезом да време по себи не означава ништа друго доли однос дистанце у односу на почетак и крај бића створеног, о чему ће управо бити речи у наставку³⁷¹. Но, пре тога желим да скренем пажњу на још једну битну карактеристику Максимове теорије времена.

2.3.2.2. Неодвојивост времена и простора: континуум

Занимљиво је и нарочито важно то што се код Св. Максима сусрећемо са идејама које се могу веома лако повезати са замишљу континуума простор-време³⁷². Већ је примећено како Св. Максим свет и век користи као синониме, што није неуобичајено. Но, занимљиво је, Св. Максим знак једнакости ставља и између места, тј. *простора*, и века:

Цео свет, будући ограничен сопственим логосима, назива се и местом и веком оних што у њему обитавају...³⁷³

Ипак, овај увид свакако не би могао да се узме у прилог тези о постојању концепта континуума простор-време код Св. Максима да нема других примера у којима је ова замисао представљена консеквентније. Тако, у одељку *Десете недоумице* у којем аргументује да је „све изузев Бога увек одређено

³⁷¹ Види ниже, поглавље 2.3.2.3. Време као аспект несубзистентности творевине и питање *онтолошке разлике*, стр. 151 и даље.

³⁷² Стандардан и приступачан преглед савремених кретања у природно-научној космологији налази се у популарном и опште прихваћеном делу Стивена Хокинга (Steven Hawking) *A Brief History of Time*, српски превод: Stiven Hoking, *Kratka povest vremena*, Beograd: Vulkan, 2013. Видети и: Moritz Schlick, *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*, rendered into English by Henry L. Brose, Oxford University Press, 1920; Tim Maudlin, *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton University Press, 2012. Алексеј В. Нестерук даје веома занимљив покушај ширег сагледавања односа увида савремене космологије и богословских ставова Св. Максима Исповедника („Космос света и космос Цркве: Свети Максим Исповедник, савремена космологија и смисао универзума“, у: *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Максим Васиљевић, Београд/Лос Анђелес: ПБФ/Севастијан прес, 2013, 319–357).

³⁷³ Ὁ πᾶς κόσμος ἰδίως περιουζόμενος λόγοις, καὶ τόπος λέγεται καὶ αἰών, τῶν ἐν αὐτῷ διαιωμένων, *О богословљу и домостроју* 1.70, PG 90.1109A.

местом, а због тога нужно и временом, те да зато све одређено местом има временско начело постојања“, Св. Максим детаљније образлаже своје ставове:

...само постојање бића на начин који није прост, а што је први вид описивости, представља снажан и велики доказ тога да бића по суштини и постанку имају почетак. Ко не би знао да се свакоме бићу какво год оно било, изузев самом и једином божанском, а које заправо постоји изнад самога постојања, предзамишља место, а са њим увек, свагда и нужно, и време? Јер није могуће замислити место одвојеним од времена укидањем истог (јер су оба заједно, пошто се не налазе једно без другог), нити се пак икако време раздваја од места укидањем места; природно је да се место увек замишља са временом. Месним одређењем се показује да сва бића постоје у одређеном месту. Јер оно само све од свега није изнад свега (што би било неразумно и немогуће, то да само све буде изнад свега себе), пошто се од себе и у себи описује, јер постоји после бесконачне силе свеузрочности која све описује, и зато му је граница спољашња. Тако је и место свега, како неки и одређују место говорећи да је *место оно што споља окружује све*, или *положај изван свега*, или *граница садржитеља којом се садржано обухвата*³⁷⁴. А временским одређењем је указано да бића свагда постоје у времену, пошто им постојање није просто, већ одређено начином, како постоји све што је после Бога. Зато, наимае, нису беспочетна. Јер све што се појми на основу ма каквога узрока, ако сада и јесте, то не значи да је свагда постојало. Отуда, говорећи да Божанство јесте, не говоримо на који начин јесте, па зато за њега кажемо да *јесте* и да *беше* на начин једноставан, неограничен и апсолутан. Божанство је, наимае, непојмљиво разумом и мишљу, па зато говоримо да јесте не одређујући категоријално његово постојање. Јер из њега је постојање, али оно само није постојање. Оно је изнад самога постојања, било сложено, било просто исказаног и мишљеног. А бића имају постојање на одређени начин, не просто; одређена су, наимае, местом због положаја и границе сопствених природних логоса, а временом због почетка³⁷⁵.

³⁷⁴ Последња у низу дефиција је Аристотелова, о чему је већ било речи у поглављу 2.3.1. Време и век до Св. Максима, стр. 98 и даље. Журдан примећује како је Св. Максим у овом виду преузима из неког коментара, пре него непосредно, уп. Р. М. Jourdan, *Typologie spatio-temporelle*, 46.

³⁷⁵ Ἴνα δὲ ἑάσω λέγειν ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων, τὸ πῶς εἶναι ἔχον, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, ὅπερ ἐστὶ πρῶτον εἶδος περιγραφῆς, ἰσχυρόν τε καὶ μέγα πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ ἦρχθαι κατ' οὐσίαν καὶ γένεσιν τὰ ὄντα, τίς ἀγνοεῖ ὅτι παντός τοῦ ὄψωσοῦν ὄντος, πλήν τοῦ θεοῦ καὶ μόνου, τοῦ καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι κυρίως ὑπάρχοντος, προεπινοεῖται τὸ ποῦ, ᾧ πάντη τε καὶ πάντως ἐξ ἀνάγκης συνεπινοεῖται τὸ πότε. Οὐ γάρ τοῦ ποτέ διωρισμένον κατὰ στέρησιν δυνατόν ἐστιν ἐπινοῆσαι τὸ ποῦ (τῶν γάρ ἅμα ταῦτά ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ τῶν οὐκ ἄνευ τυγχάνουσιν) ἢ δὲ τοῦ ποῦ τὸ ποτέ, ᾧ συνεπινοεῖσθαι πέφυκεν, οὐδαμῶς

Дакле, време и место су међусобно неодвојиви аспекти бића створеног. Њима је означена разлика између Бога и, услед постојања границе, подељеног бића створеног света који, чак и ако покушамо да га замислимо као тоталитет, у „апсолутном“ виду, као *све свега*, или на нивоу суштине *ἀπλῶς λεγομένη*³⁷⁶, и тада нећемо избећи да га просторно-временски одредимо, будући да је он тако по себи одређен. Наиме, његово постојање *значи* место и време, с обзиром на унутрашње процесе структуралног кретања који су условљени чињеницом његове одвојености од Творца, те, последично, одсуством пуноће његовог сопственог бића.

Но, већ сам скренуо пажњу да, с обзиром на инсистирање на неодвојивости простора и времена, те с обзиром на у битноме просторно схватање времена, Св. Максим стоји близу савремених научних теорија о просторно-временском континууму. Наиме, управо је за савремену науку време битно просторни феномен; оно је, напосто, четврта димензија физичког света³⁷⁷.

У складу са реченим, просторно-временски карактер континуума физичког света нема *симетричну* природу, већ се може рећи како је у питању доминантно просторна стварност. Будући одређено покретом, време није мисливо мимо простора који чини покрет могућим, а простор није могуће лишити времена, будући да је оно заправо својеврсна пројекција саме његове структуре, тј. расутости и фрагментарности којима се читује простор као нужна

διώρισται κατά στέρησιν. Ὑπὸ τὸ ποῦ δὲ πάντα, ὡς ἐν τόπῳ ὄντα, δείκνυται. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τὸ πᾶν αὐτὸ τὸ πᾶν τοῦ παντός (τοῦτο γὰρ πῶς καὶ ἄλογον καὶ ἀδύνατον αὐτὸ τὸ πᾶν ὑπὲρ τὸ ἑαυτοῦ πᾶν θεσπίζειν), ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ ἐν ἑαυτῷ τὴν περιγραφὴν ἔχον, μετὰ τὴν πάντα περιγράφουσαν τοῦ παναίτιου ἄπειρον δύναμιν, αὐτὸ τὸ πέραс ἑαυτοῦ τὸ ἐξώτερον. Ὅπερ καὶ τόπος ἐστὶ τοῦ παντός, καθὼς καὶ ὀρίζονται τινες τὸν τόπον λέγοντες, Τόπος ἐστὶν ἢ ἐξω τοῦ παντός περιφέρεια, ἢ ἢ ἐξω τοῦ παντός θέσις, ἢ τὸ πέραс τοῦ περιέχοντος ἐν ᾧ περιέχεται τὸ περιεχόμενον. Καὶ ὑπὸ τὸ ποτέ, ὡς ἐν χρόνῳ πάντως ὄντα, συναποδειχθήσεται, ἐπειδὴ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ πῶς τὸ εἶναι ἔχουσι, πάντα ὅσα μετὰ Θεόν τὸ εἶναι ἔχει. Καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἄναρχα. Πᾶν γὰρ ὅπερ καθ' ὅτιοῦν τὸν τοῦ πῶс ἐπιδέχεται λόγον, κᾶν εἴ ἔστιν, ἀλλ' οὐκ ἦν. Ὅθεν τὸ Θεῖον εἶναι λέγοντες οὐ τὸ πῶс εἶναι λέγομεν· καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ "Ἔστι" καὶ τὸ "Ἦν" ἀπλῶс καὶ ἀορίστως καὶ ἀπολελυμένως ἐπ' αὐτοῦ λέγομεν. Ἀνεπίδεκτον γὰρ παντός λόγου καὶ νοήματος τὸ Θεῖον ἐστί, καθ' ὃ οὔτε κατηγοροῦντες αὐτοῦ τὸ εἶναι λέγομεν αὐτὸ εἶναι. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸ εἶναι, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι. Ὑπὲρ γὰρ ἐστί καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι, τοῦ τε πῶс καὶ ἀπλῶс λεγομένου τε καὶ νοουμένου. Εἰ δὲ πῶс, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶс, ἔχει τὰ ὄντα τὸ εἶναι, ὥσπερ ὑπὸ τοῦ ποῦ εἶναι διὰ τὴν θέσιν καὶ τὸ πέραс τῶν ἐπ' αὐτοῖс κατὰ φύσιν λόγων, καὶ ὑπὸ τὸ ποτέ πάντως εἶναι διὰ τὴν ἀρχὴν ἐπιδέξεται, *Недоумице* 10, PG 91.1180В–1181А; AmbNC I 290–294; уп. Паскал Милер-Журдан, „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорји 10“, у: *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), Београд/Лос Анђелес: ПБФ/Севастијан прес, 2013, 309–318.

³⁷⁶ Уп. *Недоумица* 10, PG 91.1177В.

³⁷⁷ У том смислу, важно је присетит се за значаја који је за Оригенову апропријацију концепта дијастеме имала идеја сапротезања (συμπарекτείνόμενον): види изнад, стр. 24/н.51.

карактеристика створеног. Дакле, овде смо веома близу поистовећање простора и дијастеме³⁷⁸. Но, даље, простор, мишљен крајње апстрактно, као *све свега*, не постоји *истовремено* јер се биће створеног структурално креће, а тај покрет је оно што се очитује временом. Поново, кретање је могуће јер постоји граница. Међутим, оно што ограничава простор-време не може и само бити ограничено и део континуума; зато је оно што у коначном ограничава простор за Св. Максима *бесконачна сила свеузрочности која све описује*. Дакле, оно ограничавајуће је безгранично; ипак, управо то ограничавајуће успоставља коначну границу створеног света с обзиром на коју је искључиво могућ покрет и мерење покрета.

Уколико бисмо укидање времена замислили као успостављање „истовремености“, у просторним категоријама бисмо дошли до концепта *сингуларности* који у савременој научној теорији такође заузима важно место. Но, овај концепт није тешко повезати са начином на који Св. Максим конципира појам монаде, о чему је већ било речи. Управо је божанска Монада оно што постојати *изван* границе и оно што успоставља границу, а та сфера је апофатички одређена као оно *изнад самога постојања*³⁷⁹. Дакле, укидање времена, у смислу успостављања *апсолутне истовремености*, с обзиром на простор значи успостављање сингуларности, а то је управо оно што бисмо Максимовим језиком означили као *адијастатичност*, о чему је већ много тога речено. Разуме се, истовременост и сингуларност заправо значе превазилажење ограничења времена и простора, односно есхатолошки начин постојања.

Питање простора и времена, с обзиром да их разуме као неодвојиве, Св. Максим углавном третира заједно. Но, чак и када се одвојено бави проблемом простора, он се служи истом логиком као и када третира питање времена. Ово је нарочито јасно уколико обратимо пажњу на разматрање проблема односа просторности са есхатолошком стварношћу. Наиме, Св. Максим директно говори о превазилажењу сваке просторне одредивости у заједници са Богом. Тако, коментаришући одељак из Прве саборне посланице Св. апостола Петра „И ако се праведник једва спасава, безбожник и грешник где ће се јавити“³⁸⁰, Св. Максим

³⁷⁸ Занимљиво је да у савременом грчком језику διάστημα означава *простор*, али и *универзум*.

³⁷⁹ В. Недоумица 10, PG 91.1180D; AmbNC II 292. Уп. Н. У. von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, 165.

³⁸⁰ Уп. 1 Петр 4.18 [καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται;].

сву пажњу посвећује прилошкој одредби поџ коју разуме као категоријално одређење простора. На тај начин, он аргументује:

... којих је положај, велим безбожника и грешника, у извесној мери познат онима који се старају око мистичког знања. Јер некакав одређени положај јасно указује на оно што није изван просторног одређења, насупрот чему је положај праведника, јер праведник неће бити ни на који начин на неком одређеном положају, будући да ће, по благодати, заузети положај који је изнад месног одређења, тј. самога Бога, како је обећано. Јер Бог није негде, већ је у сваком смислу апсолутно изнад месног одређења и у њему ће бити свих који се спасавају утврђење, у складу са написаним „Буди ми Бог заштитник и место утврђења, да ме спасеш”³⁸¹, у односу на шта ће сваки, који на неки начин не би имао удела у сили добробића, бити попут телесног уда који ни на који начин нема удела у оживљујућој сили душе. Поново, Бог ће бити место свих који се спасавају као неописиви, адијастатичан и безграничан, који свима све постаје по аналогији праведности, или, пре, по мери, са познањем, његовог овдашњег страдања за праведност свакоме себе дарује. Јер онај који не може да прими присуство Божје које дејствује добробиће јавиће се да је одређен местом, будући да је остао при отпадању од божанског живота који је изнад века, времена и простора³⁸².

³⁸¹ Уп. Пс 70.3.

³⁸² „...ὡν ἡ θέσις, τοῦ ἀσεβοῦς τέ φημι καὶ ἀμαρτωλοῦ, τοῖς ἐπιμελουμένοις τῆς μυστικῆς ποσῶς κατεῖληται γνώσεως. Τὸ γὰρ ποῦ θέσιν δηλοῖ σαφῶς τοπικῆς οὐκ ἀμοιροῦσαν περιγραφῆς· ἢς εἴπερ ἡ τοῦ δικαίου θέσις ἀντιδιαφεῖται, οὐκ ἔσται ποῦ πάντως κατὰ τὴν θέσιν ὁ δίκαιος, τὴν ὑπὲρ τὸ ποῦ κατὰ τὴν χάριν θέσιν εἰληφῶς αὐτὸν τὸν Θεόν, ὡς ἡ ὑπόσχεσις. Ὁ γὰρ Θεὸς οὐ ποῦ, ἀλλὰ παντὸς ἀσχετῶς ἐπέκεινα ποῦ, ἐν ᾧ πάντων τῶν σωζομένων ἡ ἴδρυσις ἔσται κατὰ τὸ γεγραμμένον γενοῦ μοι εἰς Θεὸν ὑπερασπιστὴν καὶ εἰς τόπον ὄχυρόν τοῦ σώσαί με· οὔτινος πᾶς ὁ μὴ καθοτιοῦν μεθέξων τῆς τοῦ εὔ εἶναι κατὰ τὴν σχέσιν δυνάμεως μέλει σώματος ἑοικῶς ἔσται πάμπαν ἀμοιροῦντι τῆς κατὰ ψυχὴν ζωτικῆς ἐνεργείας. Ἦ πάλιν, ἐπειδὴ πάντων τῶν σωζομένων ὁ Θεὸς ἔσται τόπος, ἀπερίγραφός τε καὶ ἀδιάστατος καὶ ἄλειρος, πᾶσι πάντα γινόμενος κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς δικαιοσύνης, μᾶλλον δὲ κατὰ τὸ μέτρον τῶν μετὰ γνώσεως ὑπὲρ δικαιοσύνης ἐνταῦθα παθημάτων ἑαυτὸν ἐκάστῳ δωρούμενος... Ὁ γὰρ μὴ δυνάμενος ἐνεργουμένην τὴν κατὰ τὸ εὔ εἶναι τοῦ Θεοῦ δέξασθαι παρουσίαν ποῦ φανεῖται, τῆς θείας ζωῆς τῆς ὑπὲρ αἰῶνα καὶ χρόνον καὶ τόπον ὑπομείνας τὴν ἔκπτωσιν“, *Ταλασιју* 61, PG 90.640B–641A; CCSG 22, 103.314–105.339. Уп. и већ наведену сентенцију (види изнад, стр. 58/н.143) из *О богословју и домостроју*: „Под категоријом односа су и векови, и времена, и места, којима је одређено све што се мисли заједно са нечим. А Бог се не може одредити категоријом односа, јер не постоји уопште ништа што се мисли заједно са њим. Па пошто је наследство достојних сами Бог, онај који се удостојава овакве благодати биће изнад свакога века, времена и места, имајући за место самога Бога...”, *О богословју и домостроју* 1.68, PG 90.1108C; уп. и исто 1.70, 1109A.

Дакле, есхатолошко стање, стање сједињења са Богом, подразумева потпуно одсуство свих условљености које владају светом одређеним простором и временом.

Премда то Св. Максим не експлицира, овде се, а то важи и за сва слична места, суочавамо са веома важним питањем које је у својој основи колико и метафизичко, толико и чисто теолошко, тачније сотериолошко. Овде не могу да се упуштам у разлоге због којих Св. Максим не поставља ово питање. Ипак, држим како је неопходно поставити га, из разлога који су првенствено теолошке природе.

Уколико је есхатолошко стање створеног, циљ за који је Бог створио свет, означено превазилажењем ограничења материјалне дијаде, сваке ограничености која постоји у оквирима континуума простор-време, како је могуће замислити да напореда са таквим стањем, постоји и другачији начин постојања твари? Наиме, како је могуће да ће грешник и безбожник и даље, док праведник буде уживао блаженство које је изнад времена и простора, бити одређени временом и простором, будући одвојени од Бога? Наравно, као контраагумент оваквом питању могло би се истаћи и то што и сада створено као да постоји *напореда* са Творцем, премда се његовом бићу ништа напореда не може поставити. Но, овај приговор не стоји, будући да, у коначном, нестаје оно што расцепканост људске природе чини могућом, нестаје одвојености од Творца, па је онда сасвим оправдано поставити питање како је могуће да сједињеност једног фрагмента природе са Творцем не значи истовремено и укидање фрагментарности створеног као таквог?

Разуме се, у свој његовој оштрини ово питање се читује с обзиром на христолошки догмат чему ћу у наставку ове студије, као кључном, посветити посебну пажњу. Но, пре тога ћу се осврнути на још један аспект проблема времена који са овим, видећемо касније, стоји у директној вези.

2.3.2.3. Време као аспект несубзистентности творевине и питање онтолошке разлике

Када говорим о времену као о аспект *несубзистентности*³⁸³ творевине, полазим од става образложеног при разматрању концепта дијастеме, наиме, да је дијастемом означен *онтолошки дефицит* творевине у односу на пуноћу сопственог бића која је остварива само у перспективи адијастатичког јединства са Творцем³⁸⁴. Будући да су време и простор, видели смо у претходном одељку, управо два неодвојива аспекта дијастатичности творевине, те да је време *еквидистанца* бића у односу на сопствени почетак и крај, тј. начело и циљ, а то значи нешто што у коначној перспективи мора бити превазиђено, јасно је зашто се о њему може говорити само у *несупстанцијалним* категоријама. Дакле, време није *нешто* већ је оно ознака *тренутног* односа у којем се творевина налази према Творцу. Будући да је тај однос *непотпун*, о времену се, у онтолошком смислу, може говорити као о *злом*; но, будући да он у себи самом садржи перспективу сопственог превазилажења, те да је време *простор* дејства Божјег које на то смера, његове *икономије*, време је у коначном добро и само у том смислу се може разумети, како је већ речено, као *происхођење Божје доброте*³⁸⁵.

Разуме се, овакав став почива на ономе што се може одредити као хришћанска апроприација класичне тезе о јединству постојања, наиме, уверење да је *биће* по себи, а то у хришћанском контексту значи *живот*³⁸⁶, једно и да је то

³⁸³ *Несубзистентност* у смислу онога што је ἀνυπόστατον, ἀνύλαρκτον, онога што нема постојање по себи, уп. G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, 163–164. Разуме се, управо је ово начин на који Св. Григорије и Св. Максим говоре о злу – види поглавље 2.3.2.3. Време као аспект несубзистентности творевине и питање онтолошке разлике, стр. 151 и даље. Напомињем да у различитим облицима теза о *несубзистентности* времена постоји код многих мислилаца, како античких, какви су већ помињани Јамблих и Дамаскије, тако и савремених, (в. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 37–39; 56; о Пармениду и рецепцији његових ставова, *ibid*, 98–130. Такође, новија, темељна студија: Michael F. Wagner, *The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus and Today*, Leiden – Boston: Brill, 2008. У вези са општим аспектима питања *реалности* времена, поглавље *Is Time Real*, 19–41). Ипак, скрећем пажњу на то да моја теза о *несубзистентности* времена своје утемељење настоји да пронађе у учењу о стварању, те се стога не може поистоветити са ставовима који апсолутно поричу реалност времена.

³⁸⁴ Види поглавље 2.1.1. Творевина као дијастатичка стварност, стр. 19 и даље.

³⁸⁵ Види изнад, стр. 135 и даље.

³⁸⁶ Уп. Јн 1.4; 1 Јн 1.2. Управо је суптилна диференцијација *постојања* и *живота* оно што омогућава да сагледамо посебност хришћанске концепције, баш као и када је у питању диференцирање различито осмишљених концепата *еманирања* и хришћанске концепције стварања. У коначном, једина разлика се односи на моменат воље који нема смисла мимо концепта Апсолута схваћеног као личног или, још прецизније, као заједнице личности. Максимову концепцију Монаде као онога што је, слободно се може рећи, видели смо, изнад *Једног*, је тешко у

биће-живот заправо сам Бог. Управо са тим у вези је став образлаган у поглављу о кретању, наиме, да је само постојање створеног у коначном нестворено³⁸⁷.

Такође, желим да нагласим да држим како се овај став о јединству постојања може разумети и као идејни основ *апофатичког* приступа питању богопознања који је код Св. Максима заступљен у највећој могућој мери, а који, познато је³⁸⁸, у источном хришћанском предању игра тако важну улогу. Зато би се могло рећи и да је теза о томе да је време ознака несубзистентности створеног интегрални део доследног апофатизма, будући да је време један од разлога непојмљивости Божјег бића и коначне слабости и ограничености сваке аналогије у контексту богопознања³⁸⁹.

Св. Максим, уводећи у своју *Мистагогију*, на концизан начин резимира управо ове *онтолошке* претпоставке апофатичког приступа богопознању.

Нека наше речи и мисли води Бог који је ум [мисао] онога што мисли и што се мисли, реч [смисао] онога што говори и што се говори, живот онога што живи и оживљује се, постојећи и постајући свему све због онога што постоји и постаје, а по себи нити постојећи, нити постајући ништа ни на који начин од онога што јесте ради онога што постоји и постаје, због чега се по природи не може сврстати у било шта што постоји, те због чега више приличи да се о њему, с обзиром на надбиће, говори као о небићу. Потребно је, наиме, будући да нам је неопходно да уистину познамо разлику између Бога и творевине, да појмимо како је тврђење надбића порицање бића, те да је тврђење бића порицање надбића, те да у том смислу оба одређења мислимо у вези са истим, знајући да се ниједно не може применити у потпуности, велим, како одређење бића, тако и одређење небића. Наиме, оба одређења се о Богу тврде полазећи од бића,

том смислу разумети ако се овај кључни аспект заједнице/јединства као темеља стварности у апсолутном смислу не узме у обзир. Уп. Јован Зизијулас (1992): „Христологија и постојање: дијалектика створеног и нествореног“, *Беседа* 3–4, 173–184. Јован Зизијулас (1993): „Истина и заједница“, *Беседа* 1–4, 49–94. Такође и: Николаос Лудовикос, „Од онтологије до еклисиологије“, *Богословље* 1–2 (2003), 103–134.

³⁸⁷ Види поглавље 2.2.1. Кретање као трпљење, стр. 53 и даље.

³⁸⁸ Класична студија у том смислу је већ помињано дело Владимира Лоског: Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris: Les éditions de Cerf, 1990.

³⁸⁹ Разуме се, и овде се крећемо сасвим на трагу мисли Св. Григорија Ниског који говори о слабости људског поимања и језика произведеног њиме с обзиром на дијастатичност нашега бића, о чему је било речи – види изнад, поглавље 2.1.1.1. Дијастатичност творевине код Св. Григорија Ниског, стр. 23 и даље.

док му се одричу с обзиром да превазилази свако биће. Тако му, поново, ниједно не приличи пошто ни једно не објашњава шта је по самој суштини и природи оно о чему је реч. Ономе са којим се по природи не може успоставити никаква узрочна свеза, било свеза бића или небића, томе се не примиче ништа од онога што јесте или се говори, нити од онога што није и што се не говори. Његово је постојање просто и непознатљиво и свему неприступно и у потпуности непојмљиво, будући изнад свакога тврђења или порицања³⁹⁰.

Намерно формално противуречје које карактерише апофатичко богословље, а које врхуни у парадоксалном свођењу појмова небиће-надбиће-биће, последица је доследности у приступу проблему богопознања који инсистира на несравњивости божанског начина постојања са искуством створеног бића, истовремено афирмишући тезу о слободном творачком акту као узроку бића створеног (отуда одсуство природне узрочности), те, парадоксално, о бићу створеног као догађају учествовања у том несравњивом начину постојања³⁹¹.

³⁹⁰ Ἦγεῖσθω δὲ Θεὸς τῶν λεγομένων τε καὶ νοουμένων, ὁ μόνος νοῦς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων, καὶ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ ζουμένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὄν καὶ γινόμενος, δι' αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ γινόμενα· δι' ἑαυτὸν δὲ οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὄν οὔτε γινόμενος, τῶν ἅ τι τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ γινόμενων, οἷα μηδενὶ τὸ παράπαν τῶν ὄντων φυσικῶς συντασσόμενος, καὶ διὰ τοῦτο τὸ μὴ εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ ὑπερεῖναι, ὡς οἰκειότερον ἐπ' αὐτοῦ λεγόμενον προσιέμενος. Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γνῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν, καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν, καὶ ἄμφω περὶ τὸν αὐτὸν κυρίως θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, καὶ μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι· τὸ εἶναι, φημί, καὶ [τὸ] μὴ εἶναι. Ἄμφω μὲν κυρίως, ὡς τῆς μὲν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατ' αἰτίαν τῶν ὄντων θετικῆς, τῆς δὲ καθ' ὑπεροχὴν αἰτίας τοῦ εἶναι πάσης τῶν ὄντων ἀφαιρετικῆς· καὶ μηδεμίαν κυρίως ἄλλιν, ὡς οὐδεμιᾶς τὴν κατ' οὐσίαν αὐτὴν καὶ φύσιν τοῦ τί εἶναι τοῦ ζητουμένου θέσιν παριστώσης. Ὡ, γὰρ μηδὲν τὸ σύνολον φυσικῶς κατ' αἰτίαν συνέζευκται, ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τούτῳ οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ λεγομένων, οὐδὲ τῶν μὴ ὄντων καὶ μὴ λεγομένων, εἰκότως ἐστὶν ἐγγύς. Ἀπλῆν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβητον ἔχει τὴν ὑπαρξιν καὶ παντελῶς ἀνερμήνευτον, καὶ πάσης καταφάσεως τε καὶ ἀποφάσεως οὔσαν ἐπέκεινα, *Μισταγογιја*, PG 91.664AC; CCSG 69, 9.103–10.126.

³⁹¹ У коментару списа *О божанским именима* може се наћи много места која разрађују проблематику о којој Максим говори у уводу у *Μισταγογιја*. Тако, „*А сам је ништа*. То да је Бог ништа треба разумети тако да он није ништа од бића, јер узрок бића је изнад бића. Отуда се о Богу богословствује да је у свему и ни у чему. Ни у чему, пошто је све кроз њега и у њему, а он је ништа од свега. И у њему је, поново, као ономе који је у свему и због кога је све друго, а он сам је ни у чему. И испуњује све. пошто је у свему, према пророку, а и у чему је према другоме који каже: „Које је место мога починка?“ [Ис 66.1] Јер уколико је само у свему био би он сам све и у свему у просторном смислу; но, овако је, дакле, ништа, будући да је изнад свега [Αὐτό δὲ οὐδέ: Τό οὐδὲν εἶναι τὸν Θεόν οὕτω νοητέον, ὡς τῶν ὄντων μηδὲν ὄντα· ὑπὲρ γάρ τὰ ὄντα ὁ αἴτιος τῶν ὄντων· ὄθεν ὁ Θεός καὶ πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ θεολογεῖται· ἐπεὶ γοῦν οὐδαμοῦ ἐστὶ, πάντα μὲν δι' αὐτοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ, ὡς μὴ ὄντι μηδὲν τῶν πάντων· καὶ ἐν αὐτῷ ἄλλιν, ὡς πανταχοῦ ὄντι, ἕτερα δὲ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα, ὅτι αὐτός οὐδαμοῦ· καὶ πληροῖ μὲν τὰ πάντα, ὡς πανταχοῦ ὄν, κατὰ τὸν προφήτην, οὐδαμοῦ δὲ ἐστὶ καθ' ἕτερον λέγοντα· «ἢ ποῖος τόπος τῆς καταπαύσεώς μου;». Εἰ γάρ μόνον ἦν πανταχοῦ, αὐτός ἂν ἦν τὰ

Зато, афирмишући истовремено апсолутну божанску трансцендентност, Св. Максим на другом месту може да каже и да је

Логос, као творац, и почетак, и средина и крај свега што постоји, о чему се говори и мисли³⁹².

У том смислу се апсолутна божанска трансцендентност, коју тако снажно наглашава апофатичко богословско предање, не треба разумети као *апсолутна супротстављеност* божанског бића свему постојећем, већ као немогућност супротстављања било чега постојећег божанском бићу, што је управо оно *изнад контрадикције* са којим смо се до сада више пута већ сусрели. Другим речима, Бог је апсолутан јер је изнад контрадикторности која није само одлика створеног, већ само његово постојање или биће, мишљено мимо перспективе његовог есхатолошког назначења. Наиме, створено по себи *не постоји* нити *треба* да постоји пошто, мимо слободне воље Творца, нема разлога његовом постојању. Конструисање логичких аргумената у прилог оваквом ставу омогућили су класични концепти монаде и дијаде које Св. Максим, видели смо, усваја прецизирајући њихово значење у складу са својим тријадолошким и космолошким ставовима³⁹³.

Овако конципирана апсолутна трансцендентност Бога није у контрадикцији са чињеницом да је Бог Творац. Напротив, она је њен услов *sine qua non* јер оставља простора да се о Божјем бићу мисли мимо нужних контрадикција са којима се суочавамо у свету који је у темељном смислу одређен као контрадикција, тј. *дијада*. Сумирајући речено, створени свет је дијада или контрадикција будући да је ненужно узрокован, што заправо значи да нема бића нити се може разумети по себи. Будући да је *сфера* постојања божанске Монаде мимо контрадикција³⁹⁴ света одређеног (као) дијаде, Бог, будући творац, остаје у

πάντα καὶ ἐν πᾶσι τοικῶς: οὕτως οὖν καὶ οὐδέν, ὡς ὑπὲρ τὰ ὄντα], На „О божанским именима“ 1.5, PG 4.204D–205A. Уп. и: 209D; 224CD; 245BC; 260C–261A; 272AC; 227D итд.

³⁹² ...πάντων γὰρ τῶν ὄντων καὶ λεγομένων καὶ νοουμένων ἐστὶ καὶ ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τέλος, ὡς δημιουργός, ὁ Λόγος, *Таласију* 19, PG 90.308C; CCSG 7, 119.28–30.

³⁹³ Наиме, из монаде не произлази нужно дијада, ни у којем смислу. У том смислу је монада *самодовољна*, до се исто не може рећи ни за један од елемената нумеричког низа.

³⁹⁴ Но, управо је то јединство *мимо* или *изнад контрадикција* и разлог, тј. циљ, стварања: „Пре векова је замишљено јединство ограниченог и безграничног, измеривог и неизмеривог, краја и бескрајног, створеног и нествореног, мировања и покрета“ [“Ἐνωσις γὰρ προελενοήθη τῶν αἰώνων

исти мах и апсолутно слободан у односу према својој творевини, а његово стварање је могуће схватити као ненужан чин. У том смислу, између Творца и његове творевине није могуће успоставити однос никакве пуне аналогије, будући да у том односу нема нужности, што је управо теза од које полази и ка којој стреми апофатички надахнуто богословско предање.

Са овим у вези је још једно важно питање или концепт који се директно тиче учења о стварању, наиме, теза о *онтолошкој разлици* између Бога и творевине чији се значај с правом наглашава у савременој интерпретацији предањског учења о односу нествореног и створеног³⁹⁵.

Држим да је, у контексту разматрања апофатичког концепта богопознања, неопходно преиспитати оно што се подразумева под *онтолошким разликом*, када се, полазећи од тезе о стварању ни из чега, говори о односу Творца и твари. Укратко, говорити о онтолошкој разлици у смислу разлике између два реда бића нужно води томе да се ова два реда бића, *quia* бића, поставе напоредо један са другим, што нас директно враћа *аналошким* позицијама које стоје насупрот позиција апофатичке традиције.

Но, рећи ћу ово још директније. У оквирима онтологије Св. Максима и њему блиских традиција мишљења које се заснивају на већ више пута помињаном концепту јединства постојања, на ономе што се може означити као *хришћанска онтологија јединства*, не видим простор да се у логичком смислу доследно, наглашавам, *на позитиван начин* дефинише концепт онтолошке разлике. Наиме, оваква дефиниција подразумевала би да се две стварности које се разликују дефинишу по себи, након чега би било могуће, путем аналогије, дефинисати и њихов међусобни однос. Дакле, управо супротно од *логике* апофатичког дискурса. Тако, насупрот тези о бићу као једном и јединственом, ово би значило поцепати апсолутно трансцендентну сферу божанске Монаде њеним

ὄρου καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρον καὶ ἀμετρίας, καὶ πέρας καὶ ἀλείριος, καὶ ἀκτίστον καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως], *Таласију* 60, PG 90.621C; CCSG 22, 75.51–54. О овоме ће још бити речи у наредном поглављу – 3.1 Тајна Христова, стр. 169 и даље.

³⁹⁵ Јасно је, под онтолошким разликом се подразумева разлика између створеног и нествореног, што је концепт до кога се дошла настојањем хришћанских мислилаца да, са једне стране, добране доктрину о стварању од философских приговора, а са друге, кроз настојање да се током IV века афирмише никејска вера у једносушност, насупрот аријанском учењу о створености Сина (и Духа), при чему је концепт дијастеме, видели смо, имао кључно значење – види изнад, стр. 27/н.56. Проблем онтолошке разлике, управо у контексту разматрања бића као учешћа, разматра нарочито Д. Балаш (уп. David L. Balas, *Μεθουσία Θεοῦ*, 121–137).

стављањем у *објективан* однос са *дијадом*, тј. створеним светом. Но, јасно је, ово није могуће, будући да се створено као узроковано не може дефинисати по себи, мимо перспективе односа са узроком. Зато, уколико постоји простор за било какав говор о аналогiji између Творца и твари, треба рећи да тај однос може бити искључиво једносмеран, а то, стриктно говорећи, и не може бити аналогija.

У том смислу, држим како је једини начин да се *искупи* аналошки приступ у оквиру граница предања којим се бавимо то да се аналогija, сасвим у складу са поменутиим предањем, разуме као однос *иконичности*³⁹⁶. Иконичност, поново, у свом основном, теолошко-антрополошком значењу, не означава ништа друго доли човекову пријемчивост за однос са Богом, или, директно, човекову способност да учествује у Богу, способност којом је темељно одређено само његово постојање³⁹⁷. Дакле, аналогija схваћена као иконичност значи партиципација и она има, када је у питању створено, апсолутни карактер. Све ово је у потпуности у складу са ставовима не само Св. Максима, већ и његових претходника, о чему је већ било речи. Наиме, у коначном не постоји ништа што би створено било по себи, а да то није вид учешћа о Богу³⁹⁸. Ако сва твар постоји као вид или видови учешћа у Богу, онда је, у коначном, биће једно, а то биће је биће Творца, онога који дарује постојање и у чијим даровима створено постоји, и сâмо искључиво као дар. А у бићу, односно Богу, нема никакве *онтолошке* разлике, будући да је биће по себи једно и апсолутно.

Зато држим како је тезу о онтолошкој разлици могуће доследно осмислити само уколико под тим не бисмо разумели разлику између два вида постојања, већ, готово па да се намеће као саморазумљиво, разлику између постојања и непостојања³⁹⁹. У том смислу, а у складу са раније реченим, време је

³⁹⁶ У том смислу сам већ реферисао на Рим 1.20.

³⁹⁷ Најдиректније то дефинише Св. Григорије Ниски када каже како је човекова иконичност у томе што је Бог људску природу учинио спосовном да учествује у свим божанским добрима, *О саздању човека* 16, PG 44.84AB. Такође, не треба никако изгубити из вида да је хришћанска космологија радикално антропоцентрична, те да се, с обзиром на место које заузима човек у таквом виђењу света, о иконичности не може говорити као о нечему што има *искључиво* антрополошко значење.

³⁹⁸ У том смислу, треба обратити пажњу на то како Св. Григорије тумачи чин стварања, о чему види даље у тексту, стр. 231/н.587.

³⁹⁹ Ово је сасвим у складу са добро познатим размишљањем Св. Атанасија Великог: „...а да уколико преступе и окрену се постану ништавни, да познају себе подносећи у смрти природну им пропадљивост... Јер их је преступ заповести обратио у стање које је по природи, тако да, као што постадоше а да претходно нису постојали, тако исто током времена подносе пропадљивост која је у небићу. Пошто им је некада природа била небиће, а присуством Логоса и његовим човекољубљем су призвани у биће, у складу са тим је било да, када су се људи испразнили од

начин на који творевина *не постоји*, будући да је њиме означено одсуство пуноће бића. Но, истовремено, с обзиром да је перспектива коначног превазилажења ове непостојаности присутна у самом времену, оно је у исти мах начин на који творевина *настаје*, односно, узлази у пуноћу сопственога бића.

Управо са оваквим поимањем *онтолошке разлике* се најдиректније суочавамо када обратимо пажњу на то како патристичко предање настоји да реши проблем зла. Очекивано, у концептуалном смислу веома прецизно изложење патристичке *онтологије зла* налазимо код Св. Максима. Наиме,

Зло нити беше, нити јесте, нити ће бити тако да постоји по сопственој природи; нити на било који начин има суштину, природу или ипостас, силу или дејство у бићима; нити је квалитет, нити квантитет, однос, место, време, положај, творење, покрет, настројење, страст, оно што се на природни начин сагледава у ма којем од бића, нити је уопште у свему овоме постало на начин природног усвојења; нити је почетак, нити средина, нити крај, већ је, да то кажем као у дефиницији обухвативши, зло недостатак дејства сила које се налазе у природи, и у потпуности ништа друго; или поново: зло је неразумни покрет природних сила усмерен ка нечему другом мимо циља настао услед погрешног суда; а циљ је и узрок бића, од којег природно све иде...⁴⁰⁰

замисли које су око Бога и окренули ка небићу, а небиће је зло, док је биће добро, пошто су се одвојили од Бога, буду лишени и бића. Ово и и значи умрети, остати у смрти и трулежности. А човек је по природи смртан пошто је постао из небића. Но, због сличности Ономе који јесте, да се сачувао усмерењем ка њему, спречено би било пропадање које је по природи и он би остао непропадљив“ [...εί δὲ παραβαῖεν καὶ στραφέντες γένοιτο φαῦλοι, γινώσκουσιν ἑαυτοὺς τὴν ἐν θανάτῳ κατὰ φύσιν φθορὰν ὑπομένειν... Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν, ἵνα, ὡσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ μὴ εἶναι φθορὰν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως. Εἰ γὰρ φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι ποτε, τῇ τοῦ Λόγου παρουσίᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ εἰς τὸ εἶναι ἐκλήθησαν, ἀκόλουθον ἦν κενωθέντας τοὺς ἀνθρώπους τῆς περὶ Θεοῦ ἐννοίας καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἀποστραφέντας, οὐκ ὄντα γὰρ ἐστὶ τὰ κακά, ὄντα δὲ τὰ καλὰ, ἐπειδήπερ ἀπὸ τοῦ ὄντος Θεοῦ γεγόνασι, κενωθῆναι καὶ τοῦ εἶναι ἀεὶ. Τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ διαλυθέντας μένειν ἐν τῷ θανάτῳ καὶ τῇ φθορᾷ. Ἔστι μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἄνθρωπος θνητός, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων γεγονώς. Διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν ὄντα ὁμοιότητα, ἦν εἰ ἐφύλαττε διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κατανοήσεως, ἡμβλυνεν ἂν τὴν κατὰ φύσιν φθορὰν, καὶ ἔμεινεν ἄφθαρτος], *О оваплоћењу Бога Логоса* 3–4, PG 25.101C; 104BC.

⁴⁰⁰ Τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται κατ’ οἰκείαν φύσιν ὑφεστώς – οὔτε γὰρ ἔχει καθοτιοῦν οὐσίαν ἢ φύσιν ἢ ὑπόστασιν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν ἐν τοῖς οὐσίν–, οὔτε ποιότης ἐστὶν οὔτε ποσότης οὔτε σχέσις οὔτε τόπος οὔτε χρόνος οὔτε θέσις οὔτε ποιήσις οὔτε κινήσις οὔτε ἔξις οὔτε πάθος, φυσικῶς τῶν ὄντων τινὶ ἐνθεωρούμενον – οὔτε μὴν ἐν τούτοις πάσιν τὸ παράπαν κατ’ οἰκείωσιν φυσικὴν ὑφέστηκεν–, οὔτε ἀρχὴ οὔτε μεσότης οὔτε τέλος ἐστίν, ἀλλ’ ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβὼν εἶπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν. Ἡ πάλιν, τὸ κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ’ ἐσφαλμένην κρίσιν ἐστὶν ἐπ’ ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κινήσις· τέλος δὲ φημι τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἧς φυσικῶς ἐφίεται πάντα, *Таласију* (увод), PG 90.253B; CCSG 7. 29.209–31.253.

Разуме се, с правом је примећено⁴⁰¹ како овакав приступ проблему зла далеко премашује границе уобичајеног етичког приступа. Но, истовремено, он, очигледно је, подразумева својеврсну *онтологизацију* етике, што је, држим, више него јасно уколико обратимо пажњу на аскетску теорију Св. Максима, нарочито с обзиром на већ помињани концепт овлашћеноћа у врлинама, о чему ће, с обзиром на проблем којим се бавимо, бити речи у христолошком одељку ове студије.

Но, вратимо се питању онтолошке разлике између Бога и творевине. Наиме, верујем да смо стигли до кључног питања. Уколико *онтолошка разлика* није разлика између два реда постојања, већ разлика између бића и небића, да ли то значи да ће у коначној перспективи есхатолошког испуњења, када творевина достигне пуноћу сопственога бића, разлика између ње и Творца бити укинута, тј. да ће се створено у потпуности асимилirati у нестворено?

Разуме се, са овим питањем смо се већ више пута сусретали; расправа о концептима свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања, те о концепту трпљења, суштински је са њим повезана, а речено у вези са овим проблемима кључно је како бисмо дошли до одговора на управо постављено питање⁴⁰².

Најпре, оно што мимо перспективе односа творевине са Творцем значи њену непостојаност, односно, њено непостојање, у перспективи тога односа, већ је речено, може се и мора разумети као *настајање*. Но, јасно је, есхатолошко испуњење подразумева радикалну разлику чак и између бића творевине као настајања и онога што након тога следи, тако да остаје питање: да ли ће творевина и *иза* границе времена настајати?

У смислу у којем сада настаје, одговор је свакако не. Већ је било много речи о томе да се начини и концепти којима Св. Максим, али и Св. Григорије, описују есхатолошко стање имају разумети као одсуство онтолошког дефицита о којем је реч са ове стране поменуте границе. Но, са друге стране,

⁴⁰¹ Уп: Јован Зизијулас, „Онтологија и етика“. *Саборност* 1/4 (2003), 97–116. Такође и: Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац: Каленић, 2007; Александар Ђаковац, *Онтологија и етика у светлу Христологије Светог Максима Исповедника*, докторска дисертација, Православни богословски факултет, Београд 2014.

⁴⁰² Став предања по том питању је јасан; но, овде постављам питање у вези са значењем тог става, из перспективе његових крајњих консеквенци, те начина на који Св. Максим поима есхатолошко стање адијастатичког јединства са творевине са Творцем.

есхатолошко *настајање* о којем је реч, иако, сасвим сигурно, искључује било какав онтолошки дефицит у односу према Творцу⁴⁰³, сасвим сигурно не може имати крај, будући да у Богу никаквога краја уопште ни нема⁴⁰⁴, о чему је, поново, већ било много речи. Или, вратимо се апофатичком речнику: не може се постати Богом, будући да Бог уопште и не постоји. Но, са друге стране, творевина сасвим сигурно неће ни на који начин бити лишена пуноће божанскога бића, будући да је лишеност могућа само у односу на оно ограничено, на оно што се у било којем смислу може квантификовати, док у Богу, разуме се, никакве границе нема.

Такође, у апофатичком духу, не видим начин да се ово објасни другачије осим да се прибегне концептима о којима је већ било речи⁴⁰⁵, наиме, разликовању постојања *по природи* и *по благодати*, с тим да се, поново, нагласи већ речено, а то је да ови изрази управо имају аналогно значење те да су, у том смислу, у основи сасвим апофатички. Сетимо се, Св. Максим говори о томе да ће човек постати бог по благодати онолико колико је Бог постао човек по природи. Дакле, пуноћа је у оба случаја неупитна; извесно је, постоји разлика у начину која у коначном остаје у домену неизрецивог⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Уп. „Време које неко проведе у овом животу, макар био и савршен у погледу праксе и теорије с обзиром на ово стање које је делимично у погледу знања, пророштва и залога Духа Светога, није исто што и пуноћа. Савршени удео ћемо задобити након окончања векова, када ће се истина показати лицем у лице онаквом каква по себи јесте, тако да више неће бити делимичног учешћа у пуноћи већ ће се сама пуноћа благодати по учешћу у целини примати. Јер, вели Апостол, *узрашће сви* (разуме се, они који се спасавају) *у човека савршена, у меру раста пуноће Христове, у коме су све скривене ризнице мудрости и знања, које када се открију престаје оно што је делимично* [уп. Еф 4.13; Кол 2.3; 1 Кор 13.10]“ [Ἐφ’ ὅσον χρόνον τίς ἐστὶν ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ, κἄν τελείος ἐστί κατὰ τὴν ἐνθάδε κατάστασιν, καὶ πράξει καὶ θεωρίᾳ, τὴν ἐκ μέρους ἔχει καὶ γινώσιν καὶ προφητείαν καὶ ἀρραβῶνα Πνεύματος ἁγίου· ἀλλ’ οὐκ αὐτὸ τὸ πλήρωμα· ἐλευσόμενός ποτε μετὰ τὴν τῶν αἰῶνων περαίωσιν εἰς τὴν τελείαν λήξιν, τὴν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τοῖς ἀξίοις δεικνῦσαν αὐτὴν ἐφ’ ἑαυτῆς ἐστῶσαν τὴν ἀλήθειαν· ὡς μηκέτι ἐκ τοῦ πληρώματος μέρος ἔχειν, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ πλήρωμα τῆς χάριτος κατὰ μέθεξιν ὄλον κομίζεσθαι. Καταντήσεσθαι γάρ, φησὶν ὁ Ἀπόστολος, πάντας (δηλονότι τοὺς σωζομένους) εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ· ἐν ᾧ εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι ἧς φαινομένης, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται], *О богословью и домостроју* 2.87, PG 90.1165BC.

⁴⁰⁴ Уп. „Блажен је дакле онај који је кроз мудрост у себи Бога претворио у човека и испунио овакву тајну, трпећи да буде бог по благодати што никада неће престати да постаје. Јер онај који ово чини достојнима, будући неограничен по суштини, има и неограничену, и то преко сваке неограничености, творећу силу која се никада не окончава заједно са онима који од ње настају...“ [Μακάριος οὖν ὁ μεταποιήσας διὰ σοφίας ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεὸν ἄνθρωπον καὶ τοῦ τοιοῦτου μυστηρίου πληρώσας τὴν γένεσιν, πάσχων τὸ γενέσθαι τῇ χάριτι Θεός, ὅτι τοῦ ἁεὶ τοῦ το γίνεσθαι πέρας οὐ λήψεται. Ὁ γὰρ ταύτην τοῖς ἀξίοις ποιῶν, ἀόριστος ὑπάρχων κατ’ οὐσίαν, ἀόριστον ἔχει, καὶ πάσης ἀοριστίας ἐπέκεινα, τὴν τοῦ το ποιῶσαν δύναμιν καὶ μηδέποτε συγκαταλήγουσαν τοῖς ὑπ’ αὐτῆς γινομένοις...], *Таласију* 22, PG 90.321BC; CCSG 7, 143.104–112.

⁴⁰⁵ Види изнад, стр. 59 и даље.

⁴⁰⁶ Ево одељка који је у том смислу више него индикативан. Треба нарочито обратити пажњу на мотив веома чест код Максима у овом смислу, наиме, инсистирање на брисању, овде конкретно

Но, не одустајмо; држим како је овде више него умесно направити аналогију са терминологијом која се користи у тријадологији. Наиме, управо се у тријадологији сусрећемо са изразима који изражавају разлику без могућности да ту разлику дефинишу. У том смислу, ови изрази су стриктно апофатички, а имају кључно значење. Имам у виду тријадолошке концепте *рађања* и *исхођења*. Наиме, начини на које се Отац односи према Сину и Духу, са једне стране, међусобно су несводиви, но, са друге, они означавају *једну* и *исту* пуноћу бића, што је изражено, разуме се, концептом једносушности⁴⁰⁷.

Коначно, у прилог тези о времену⁴⁰⁸ као аспекту несубзистентности творевине треба узети разматрање концепта врлине које ћу изнети у наставку ове студије, у склопу разматрања христолошког аспекта проблема времена. Разуме се

победи над, свим природним ознакама, о чему посебно бити речи ниже, у поглављу 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље. Наиме: „Неки се питају какво ће бити стање савршенства достојних у Царству Божјем, да ли ће бити труда и напретка, или ће то бити мировање у истости, те како ће тела и душе примати оно што им је потребно. У вези са овим је неко разложно рекао да као што се у телесном животу храни из двоструког разлога, наиме, ради раста и ради одржања, и то тако да се ради раста хранимо док не достигнемо коначни узраст тела, а када тело престане да расте, више се не хранимо ради раста, већ ради одржања, тако се исто и душа храни из двоструког разлога. Наиме, храни се напредујући врлинама и вишењима све док, превазишавши сва бића, не достигне меру раста пуноће Христове, у којој будући престаје да стиче и узраста посредством труда, будући да се непосредно храни врстом нетрулежне хране која је изнад поимања, па тако и изнад узрастања, а ради одржања у богообразном савршенству којим је обдарена и пројаве бесконачног сјаја ове хране, по чијем уласку јој се биће поистовећује са свагда добрим, те постаје бог учешћем у божанској благодати, почивајући од свакога дејства ума и чула, те са собом у починак доведши сва природна дејства тела које је заједно са њом обожено по одговарајућем учешћу у обожењу. Тако се и кроз душу и кроз тело једино Бог пројављује пошто су све њихове природне ознаке побеђене преизобиљем славе“ [Ζητοῦσὶ τινες, πῶς ἔσται τῶν ἀξιουμένων τῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ τελειότητος ἢ κατάστασιν· πότερον κατὰ προκοπὴν καὶ μετάβασιν, ἢ κατὰ τὴν ἐν στάσει ταυτότητα· πῶς τε τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς εἶναι χρεῶν ὑπολαμβάνειν. Πρὸς δὲ τοῦτο στοχαστικῶς ἐρεῖ τις, ὅτι καθάπερ ἐπὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς διττός ἐστιν ὁ τῆς τροφῆς λόγος· ὁ μὲν πρὸς αὔξησιν, ὁ δὲ πρὸς συντήρησιν τῶν τρεφόμενων· μέχρις οὗ φθάσωμεν τὸ τέλειον τῆς σωματικῆς ἡλικίας, τρεφόμεθα πρὸς αὔξησιν· ἐπειδὴν δὲ τὸ σῶμα στῆ τῆς εἰς μέγεθος ἐπιδόσεως, οὐκέτι τρέφεται πρὸς αὔξησιν, ἀλλὰ πρὸς συντήρησιν. Οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς διττός ὁ τῆς τροφῆς λόγος. Τρέφεται γὰρ προκόπτουσα ταῖς ἀρεταῖς καὶ τοῖς θεωρήμασι, μέχρις οὗ διαβάσῃ τὰ ὄντα πάντα φθάσῃ τὸ μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ· ἐν ᾧ γινομένη, πάσης τῆς πρὸς ἐπίδοσιν τε καὶ αὔξησιν διὰ τῶν μέσων ἴσταται προκοπῆς· ἀμέσως τρεφόμενη τὸ ὑπὲρ νόησιν· καὶ διὰ τοῦτο τυχόν ὑπὲρ αὔξησιν· τῆς ἀφάρτου τροφῆς εἶδος, πρὸς συντήρησιν τῆς δοθείσης αὐτῇ θεοειδοῦς τελειότητος, καὶ ἔκφανσιν τῶν τῆς τροφῆς ἐκείνης ἀλείρων ἀγλαῖων, καθ’ ἣν τὸ ἀεὶ εὖ ὡσαύτως εἶναι ἐνδημήσαν αὐτῇ δεχομένη, γίνεται θεὸς τῇ μεθέξει τῆς θεϊκῆς χάριτος, πασῶν τῶν κατὰ νοῦν καὶ αἰσθησιν ἐνεργειῶν, αὐτῇ τε παυσαμένη, καὶ αὐτῇ τὰς τοῦ σώματος συναπάσασα φυσικὰς ἐνεργείας, συνθεωθέντος αὐτῇ κατὰ τὴν ἀναλογουσαν αὐτᾶ μεθέξει τῆς θεώσεως. Ὡστε μόνον τὸν Θεὸν διὰ τε τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος φαίνεσθαι, νικηθέντων αὐτῶν τῇ ὑπερβολῇ τῆς δόξης, τῶν φυσικῶν γνωρισμάτων], *О богословъу и домостроју* 2.88, PG 90.1165D–1168B.

⁴⁰⁷ Могући приговор да је аналогија којој прибегавам неумесна будући да са једне стране имамо оно што се разликује по суштини, а са друге оно што је једносушно, разрешава се, извесно, чувеним Христовим речима из Еванђеља по Јовану: „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду...“ Јн 17.21.

⁴⁰⁸ Разуме се, не треба заборавити да су време и простор нераздвојиви, о чему је било речи у претходном поглављу.

да се овде веома директно сусрећемо са концептом нестворених дејстава Божјих који ће нарочито развити Св. Григорије Палама управо, како је већ речено, на темељу увида Св. Максима⁴⁰⁹. Како ћемо видети, творачки *силасци* којима се конституише творевина у простору и времену, а који своју пуноћу имају у *силаску* Сина Божјег, у исти мах су и путеви њеног усхођења *из* простора и времена.

2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из* Бога

Учење о стварању *из* Бога, још једна од нарочитих карактеристика мисли Св. Григорија Ниског⁴¹⁰, може се разумети као интегрални део и идејни основ *хришћанске онтологије јединства*. Св. Григорије ово учење излаже у три кључна одељка, а с обзиром на фреквенцију и значај места у којима Св. Максим, говорећи о стварању, користи фразу *из* Бога⁴¹¹, чини се неопходним да се посебна

⁴⁰⁹ В. поглавље 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље.

⁴¹⁰ Посебност овог, новоплатоновски инспирисаног (уп. *Енеаде* 6.3.8), Григоријевог учења препозната је и у философском смислу. Тако, Ричард Сорабђи износи запажање како је његовог учење најрадикалнији облик идеализма, радикалнији чак и од Берклијевог. Наиме, како сугерише Сорабђи, за Берклија су ствари у основи идеје које вечно постоје у божанском уму, док је код Григорија материјални свет, тј. ствари или тела, дефинисан као склоп или однос идеја. Такође, Сорабђи с правом закључује како је ово у вези са значајем који за њега има доктрина о стварању. Такође, на овај начин радикалан поглед на стварање заправо захтева и подразумева моменат воље, односно, постојање Творца, уп. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 290–294. На Сорабђијев увид о повезаности оваквог виђења материје са концептом стварања надовезује се и М. Едвардс који каже да је Григоријева доктрина о стварању консеквентно извођење тезе о томе да не постоје два начела Mark Edwards, „Christians against Matter: A Bouquet for Bishop Berkeley”, у: *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, eds. Kevin Corrigan, Tuomas Rasimus, Leiden, Boston: Brill, 2013, 577–578.

⁴¹¹ *Григоријевску* фразу *ἐκ Θεοῦ* налазимо, са истим значењем и у истом контексту, у кључним Максимовим текстовима. Ево само примера из Максимових *Недоумица*, при чему треба обратити пажњу да су у питању неке од појединачно свакако најважнијих апорија. Тако: „...καθ’ ἦν πέφυκε πάντα τὰ ἐκ Θεοῦ γινόμενα εἰς Θεόν συνάγεσθαι μονίμως τε καὶ ἀπαρτρέπτως... τῶν ἐκ Θεοῦ γενομένων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν“, *Недоумица* 7, PG 91.1072A; AmbNC I 80; „...λόγον παντός τῶν ἐκ Θεοῦ τό εἶναι λαβόντων“, *исто*, 1080A; 96; „πάντα γάρ μετέχει διά τό ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι...“, *исто*, 1080B; 96; „...ἐκ Θεοῦ δεδωρημένην ταύτην μή εἶναι τήν ζωήν...“, *Недоумица* 10, PG 91.1157B; AmbNC I 250; „ἢ τὰ μετά Θεόν πάντα καί ἐκ Θεοῦ γεγονότα, τούτέστι τήν φύσιν τῶν ὄντων καί τόν χρόνον...“, *исто*, PG 91.1164A; 262; „εἰ δέ τοῦτο, πάντως ἐκ Θεοῦ τό εἶναι τοῖς οὔσι καί τό εἶδος δεδώρηται... ἐκ Θεοῦ πᾶσα οὐσία“, *исто*, 1184A; 298; „...ἐκ Θεοῦ τοῦ ἀεὶ ὄντος τὰ πάντα ἐκ τοῦ μή ὄντος γενέσθαι παντελῶς τε καί ὀλικῶς...“, *исто*, 1188B; 308; „...πρόνοια γάρ ἐστι κατά τοῦς θεοφόρους Πατέρας ἢ ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια...“, *исто*, 1189AB; 310; „...τὰ μετά Θεόν ὄντα καί ἐκ Θεοῦ τό εἶναι διά γενέσεως ἔχοντα...“, *Недоумица* 41, 1312AB; AmbNC II 114. Оно што се из овог прегледа да уочити, а важно је с обзиром на све до сада речено о јединству постојања, јесте то што Св. Максим фразу *ἐκ Θεοῦ* користи како би описао начин происхођења из Бога како створених, тако и нестворених *стварности* (логоси, промисао...). П. Блауерс указује да се идеја о стварању *из* Бога по први пут појављује код Св. Иринеја Лионског, но он, чини се, ипак превиђа кључни значај који за њено формулисање има Св. Григорије Ниски. Код Св. Григорија ова идеја, наиме, није *случајна*, нити је последица недоречености, већ је она израз прецизно дефинисаног става. За Блауерсов став, уп. Paul M. Blowers, „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation *ex nihilo* in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, у: *Ancient Commentators in Dialogue and*

пажња посвети приказу овог Григоријевог учења и појашњењу значења саме фразе, будући да је код Св. Максима не налазимо у форми у којој је излаже Св. Григорије⁴¹². Са друге стране, унутрашња логика Максимовог система, поготово с обзиром на учење о логосима, те инсистирање на непосредности творачког чина у

Debate on the Origin of the World, ed. Geert Roskam and Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 175.

⁴¹² За Св. Максима се тела, односно *природа*, састоје од материје и облика, што је став који много пута понавља. Тако, „природа није ништа друго доли уобличена материја. Јер природу твори облик прикључен материји“ [Ἡ φύσις γάρ οὐδέν ἄλλο καθέστηκεν οὐσα ἢ ὕλη εἰδοποιημένη. Τό γάρ εἶδος τῆ ὕλη προστεθέν φύσιν ἀπεργάζεται], *Недоумице* 67, PG 91.1397A; AmbNC II 288. Управо је ова двојност материје често означена као материјална дијада (уп. *Недоумица* 10, PG 91.1193C; AmbNC I 320). Ипак, јасно је да он не допушта постојање материје без облика, и то с обзиром на оно о чему ће још речи бити у наставку, наиме, неквалификовано, *просто* постојање материје би значило да је она такође апсолут, будући да би била лишена својства које је квалификује у односу на Апсолут, а то је њена ограниченост. У том смислу, материја не може имати по себи оно узвишеније, а то је само постојање, а да јој је неопходно и оно *мање*, које још треба да јој прибави неко други, тј. Творац. Дакле, јасно је, материја не може постојати у неквалификованом стању [уп. „Τό δέ ἐτέρου προσδεόμενον πρός τελείωσιν καί πρός αὐτό τό εἶναι πολλῶ μᾶλλον προσδεηθήσεται. Εἰ γάρ εἶδους κρείττων, ὡς φασιν, ἢ οὐσία καθέστηκε, ταύτην δέ ἑαυτῷ παρασχεῖν ἢ ἀπλῶς ἔχειν δεδύνηται ἐκεῖνο τό ὄν, ὅπερ αὐτοῖ φάναι βούλονται, πῶς πρός τό ἔχειν ἀπλῶς ἢ παρασχεῖν ἑαυτῷ τό ἦττον, φημί δέ τό εἶδος, οὐκ ἐπῆρκεσε; Εἰ δέ πρός τό παρασχεῖν ἑαυτῷ τό ἦττον, ἢ ἀπλῶς ἔχειν ἐκεῖνο τό ὄν, ὅπερ εἴ τε οὐσίαν, εἴ τε ὕλην καλεῖν βούλονται οἱ τό ἄναρχον τοῖς μετά Θεόν καί ἐκ Θεοῦ προσάπτειν τοιμῶντες (οὐ γάρ περί τούτου διαφερόμεθα) οὐκ ἐπῆρκεσε, πῶς τό κρείττον, αὐτό τό εἶναι φημι, ἢ ἀπλῶς ἢ παρ' ἑαυτοῦ ἔχειν δεδύνηται, τό πρός τό ἔχειν τό ἦττον ἀδυνατήσαν“, *исто*, 1181D; 296–298]. Ипак, аргументацију која директно следи логику Св. Григорија можемо наћи у коментарима списа *О божанским именима* 4.18. Наиме, „Материја се назива небићем не зато што је она уопште ништа, већ зато што *није*, пошто уистину постојећи Бог који је и само добро. Јер и материја је Богом приведена из небића, али не, како су неки претпоставили, безоблично и неодређено, због чега она не може бити начело постојања чулних бића, већ пре као нешто чиме су она извршена или као некакав крајњи материјал бића. Због тога она нити је икона Божја, попут разумних бића, нити је изображење [*идол*] уистину постојећег. Наиме, чулно је изображење уистину умственог света, због чега је чулно, иако не постоји без материје, боље од материје, пошто свакако има удела у облику. Јер материја никада не може указати без облика или одлика, а то су својства; наиме, да ли је кад било ватре без топлоте или светлости, или белине при врху, или пак воде без хладноће и влажности и плаветнила. Исто важи и за земљу и ваздух. Због тога и у теоријском смислу рекоше да је материја без обличја и својстава и неодређена, наиме, управо оно из чега је постало видљиво и невидљиво, а јасно је да је то небиће из кога је Богом приведена, како и учи божанствени Мојсије, а не да је претходно постојала аморфна материја, па да је потом уређена. У Богу је дакле, па је тако од њега и приведена материја; пошто је надсушан, све се њиме као добрим обухвата и у њему поима“ [Λέγεται δέ μή ὄν ἡ ὕλη, οὐχ ὅτι παντελῶς οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅτι μή ἐστι· τό γάρ ὄντως ὄν ὁ Θεός, καί αὐτό τό ἀγαθόν· παρήκται γάρ ἐκ μή ὄντων ὑπό τοῦ Θεοῦ καί ἡ ὕλη· ἀλλ' οὐχ ὡς τινες ὑπέλαβον ἀνείδεος καί ἀσχημάτιστος· ὅθεν οὐδέ ἀρχή τῶν αἰσθητῶν ἡ ὕλη, ἀλλά μᾶλλον συμπληρωτική τούτων καί ἔσχατόν τι καί ὑποστάθμη τῶν ὄντων. Διό οὔτε εἰκὼν Θεοῦ, ὡς τά λογικά, οὔτε εἰδῶλον τοῦ ὄντως ὄντος. Καί τό αἰσθητόν δέ εἰδῶλον τοῦ ὄντως νοητοῦ κόσμου, ὅπερ αἰσθητόν, οὐκ ἄνευ μέν ὕλης ἐστί, κρείττον δέ τῆς ὕλης, εἶδους ὀπωσοῦν μετέχον. Οὐδέποτε οὖν δειχθήσεται ἡ ὕλη δίχα τοῦ εἶδους καί τῶν ποιότητων, αἰτινές εἰσιν ἕξεις· πότε γάρ γέγονε τό πῦρ ἄνευ θερμότητος ἢ φωτός ἢ τοῦ λευκοῦ τῆς χροῖας, ἢ τό ὕδωρ ἄνευ ψυχρότητος ἢ ὑγρότητος ἢ τοῦ κυανίζοντος χρώματος; Ἡ γῆ καί ὁ ἀήρ ὁμοίως. Διά τοῦτο καί λόγῳ θεωρητήν εἶπον τήν ὕλην ἀνείδεον, καί ἄποιον, καί ἀσχημάτιστον· ἐξ οὗ γάρ τά ὁρατά καί τά ἀόρατα γέγονεν, ἐκ μή ὄντων δηλονότι ὑπό Θεοῦ παρήχθη, οὐ πρότερον ὕλης ἀμόρφου ὑποκειμένης, εἶτα κοσμηθείσης, ὡς διδάσκει Μωσῆς ὁ θεῖος. Ἐν μέν οὖν τῷ Θεῷ ἐστιν, ἅτε καί ὑπ' αὐτοῦ παραχθεῖσα ἡ ὕλη· ὑπερούσιος δέ, τά πάντα ἐκεῖνου ὡς ἀγαθοῦ συνέχοντος, νοεῖται ἐν αὐτῷ], PG 4.272BC.

смислу његове адијастатичности, води закључку да се Григоријево појашњење може без задршке узети као релевантно при анализи његове космологије.

Референтна за ово разматрање су три Григоријева текста који су у расправи о дијастеми већ помињани.

Но, најпре, треба рећи да сам Григорије напомиње како ово разматрање начина стварања долази *узгред*, док је централно оно што се без двоумљења прихвата на основу вере у реч Писма која говори о саздању свега ни из чега и поновном саздању, тј. пресаздању⁴¹³. Ово је важно напоменути с обзиром да недвосмислено јасно показује како је Григоријева намера да овако карактеристичном експликацијом учења о стварању заправо остане у границама ортодоксије. У коначном, његово разматрање начина стварања у ствари има апологетску функцију.

Дакле, о чему је ствар?

Створени свет, у којем разликујемо два вида бића⁴¹⁴, створен је *из Бога*. Синтагма *из Бога* никако није случајност; наиме, уколико свет није створен *из Бога*, те уколико пре стварања није у њему био, ово би значило да постоје два апсолутна начела, што је са хришћанског становништва неприхватљиво⁴¹⁵. Дакле, настанак света *из Бога* је *a priori* постулиран; једино што сада остаје јесте да се да прихватљиво објашњење начина на који је свет *произведен* из Бога. Ево како Григорије резонује:

Ако се верује да ово све отуда [из Бога] постоји, јасно је да је будући у њему неизрецивом речју тако произашло у постанак. Но, ако беше у њему у материјалном облику, како онај који је нематеријалан у себи има материју? ...Ако ли беше ван Бога, биће да свакако беше нешто друго поред Бога што се, с обзиром да је вечно, мисли заједно са оним што постоји као нерођено, тако да ће се с обзиром на вечност испоставити да

⁴¹³ ...ταῦτα μὲν κατὰ τὸ πάρεργον ἡμῖν παρεξετάσθω· ἡμῖν δὲ πάλιν ἐπὶ τὴν πίστιν ἐπανακτέον τὸν λόγον, δι' ἧς ἐκ τε τοῦ μὴ ὄντος ὑποστήναι τὸ πᾶν ἐδεξάμεθα, καὶ πάλιν εἰς ἄλλην τινὰ μεταστοιχειοῦσθαι κατάστασιν παρὰ τῆς Γραφῆς διδαχθέντες, οὐκ ἀμφιβάλλομεν, *О саздању човека* 24, PG 44.213BC.

⁴¹⁴ Διχῆ δὲ διακρινομένων τῶν ὄντων, εἰς τὸ νοερόν τε καὶ σωματικόν..., *О души и васкрсењу*, GNO III/3 93.14–15.

⁴¹⁵ Овде треба уочити паралелу са тезом из коментара *О божанским именима* 5.4 о томе да је време пре происхођења почивало у свагда суштом, види изнад, стр. 135 и даље.

постоје два беспочетна и нерођена, једно које зналачки дејствује и једно које прима ово његово дејство...⁴¹⁶

Но, разуме се, овакво *манихејство* је неприхватљиво, јер су хришћани

поверовали да је све из Бога слушајући оно што говори Писмо, а начин на који беше у Богу изнад је наше моћи поимања и нисмо достојни да се тиме бавимо пошто верујемо да је божанској сили све достижно, како да учини оно што не постоји постојећим, тако и да оно што постоји означи својствима⁴¹⁷.

Ипак, никако не изненађује што, упркос управо констатованој недостојности, Григорије у наставку заправо даје објашњење апорије коју је одредио као надразумну. Објашњење је готово идентично у сва три релевантна текста. Наиме:

...наћи ћемо да се све материјално састоји од одређених својстава од којих, уколико би се оголило, ни на који начин не би било појмљиво разумом. Наиме, свака врста се у односу на подмет раздваја с обзиром на *логос* својства. А *логос* је појмљив умом, не телом... Ако је тако боја умствена ствар, умствен је и одраз, количина и све друго од сличних својстава. Па уколико подмет буде лишен свакога од ових својстава, укинуће се и *логос* тела, из чега би следила претпоставка да, уколико је ово узрок нестанка тела, њихово сабирање јесте порађање материјалне природе. Па уколико је поимање ових својстава умствено, а божанство је по природи умно, ништа није чудно у томе што су из бестелесне природе настали ови умствени

⁴¹⁶ Εἰ γὰρ ἐκεῖθεν ὑποστῆναι ταῦτα πεπίστευται, δηλονότι ἐν αὐτῷ ὄντα κατὰ τὸν ἄρρητον λόγον οὕτω προῆλθεν εἰς γένεσιν. Εἰ δὲ ἐν ἐκείνῳ τὸ ὑλῶδες ἦν, πῶς ἄυλος ὁ ἐν αὐτῷ τὴν ὕλην ἔχων;... Εἰ οὖν ἔξω τοῦ Θεοῦ ἦν, ἄλλο τι παρὰ τὸν Θεὸν πάντως ἦν συνεπινοούμενον κατὰ τὸν τῆς αἰδιότητος λόγον τῷ ἀγεννήτως ὄντι· ὥστε δύο ἄναρχα καὶ ἀγέννητα κατὰ ταῦτὸν ἀλλήλοις τῷ λόγῳ συγκαταλαμβάνεσθαι τοῦ τεχνικῶς ἐνεργοῦντος, καὶ τοῦ δεχομένου τὴν ἐπιστημονικὴν ταύτην ἐνέργειαν..., *Ο σаздању човека* 23, PG 44.212AB.

⁴¹⁷ Ἀλλὰ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ πάντα, τῆς Γραφῆς λεγούσης ἀκούοντες, πεπιστευκάμεν· καὶ τὸ ὅπως ἦν ἐν τῷ Θεῷ καὶ τὸ ὅπως ἦν ἐν τῷ Θεῷ, τὸ ὑπὲρ τὸν ἡμέτερον λόγον, οὐκ ἀξιοῦμεν περιεργάζεσθαι, πάντα τῇ θεῖα δυνάμει χωρητὰ πεπιστευκότες· καὶ τὸ μὴ ὄν ὑποστήσασθαι, καὶ τῷ ὄντι πρὸς τὸ δοκοῦν ἐπιβαλεῖν τὰς ποιότητας, *исто*, 212BC.

начини постанка тела који су по себи умне силе умне природе, а чије сабирање једних са другима доводи до постанка материјалне природе⁴¹⁸.

У дијалогу *О души и васкрсењу* Григорије исти *механизам* описује⁴¹⁹, но, с обзиром на мотив воље, на још емфатичнији начин. Наиме,

...јер када усхтедне наклоност божанског произвољења ствар настаје и осуштаствљује се одмах одлука свесилне власти постајући природом, тако да оно што мудро и зналачки изволи не остане без ипостаси. Суштина је, наиме, остварење [Божје] воље⁴²⁰.

Синтагму *из Бога* Григорије користи, већ смо видели, напореда са уобичајенијом *ни из чега*⁴²¹; чини се да ова двострукост омогућава да се значење хришћанске вере у стварање у појмовном смислу нијансира. Следствено томе, рећи да је свет створен *ни из чега* има веома конкретно значење, наиме, да Бог није створио свет из предпостојеће материје, што је неопходно с обзиром на филозофски контекст у којем се ово хришћанско учење артикулише. Ипак, *ни из чега* још увек није одговор на питање *одакле*, нити *како*. Тако, то да *из Бога* даје одговор на посве другачији групу питања, јасно је из начина на који су она постављена у референтним текстовима. У том смислу, може се рећи да питање на

⁴¹⁸ ...πᾶσαν γὰρ εὐρήσομεν ἐκ ποιότητων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὧν εἰ γυμνωθεῖ καθ' ἑαυτὴν, οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται. Ἀλλὰ μὴν ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται. Ὁ δὲ λόγος νοητὴ τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία... Εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ ἡ ποσότης, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ἰδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθεῖ τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος· ἀκόλουθον ἂν εἶη, ὧν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὗρομεν, τοῦ τῶν τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν... Ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ἰδιωμάτων τούτων ἡ κατανόησις, νοητὸν δὲ τῇ φύσει τὸ Θεῖον· οὐδὲν ἀπεικὸς, ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστήναι, τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν, *Ο саздању човека* 24, PG 44.212D–213B.

⁴¹⁹ Ἐπεὶ οὖν αἱ συμπληρωματικαὶ τοῦ σώματος ποιότητες νῶ καταλαμβάνονται καὶ οὐκ αἰσθήσει, νοερὸν δὲ τὸ Θεῖον, τίς πόνοσ τῶν νοητῶν τὰ νοήματα κατεργάσα σθαι; Ἔν ἢ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τὴν τοῦ σώματος ἡμῖν ἀπεγέννησε φύσιν, *Ο души и васкрсењу*, GNO III/3 94.12–15. Готово исти опис и аргументацију налазимо и у апологетским словима *На Шестоднев*, GNO IV/1 15.10–16.11. Наиме, сва својства којима је одређена материја су по себи сва голе мисли и појмови. Јер ништа од тога није материја, већ она настаје када ова својства једна са другим саберу [...ἂ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοια ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. Οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται], 15.10–16.11.

⁴²⁰ ...ὅτι ἡ ὀρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλει, πρᾶγμα γίνεται, καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλευμα εὐθὺς ἢ φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς ἐθέλη, μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα. Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξίς οὐσία ἐστί, *Ο души и васкрсењу*, GNO III/3 93.10–14.

⁴²¹ Поред већ наведеног места из списка *Ο саздању човека* (види изнад, стр. 163/н.413), в. у истом спису 16, PG 44.184AC; 23.212C.

које Григорије даје одговор није *како је свет створен ни из чега?*, што је по себи немогуће с обзиром да, ипак, *ex nihilo nihil fit*⁴²², већ питање *како је могуће да из Бога настане творевина, и то посебно она телесна*, а то, заправо, значи како је могуће да оно нематеријално произведе материју?

Оно што видимо из текстова је да је кључни моменат који омогућава *организацију умственог материјала* у материјална тела заправо моменат воље које је немислив мимо перспективе постојања личног Творца. Разуме се, ово је једини оквир у који се може сместити замисао о томе да творевина има апсолутни почетак која је карактеристична за хришћанско поимање стварања, о чему је било речи и у претходним разматрањима.

Но, оно што је још важније за ставове о *несубзистентности* и *онтолошкој разлици* тиче се онога што је из Григоријевих разматрања очигледно. Наиме, не постоји никакав материјални супстрат лишен конкретних својстава; материја су тела, у апсолутном смислу те речи⁴²³. Дакле, материја постоји само као квалификована својствима. У супротном, чини се да би свако виђење материје као супстрата који постоји независно од својстава којима је одређен водило нужно закључку о томе да је она савечна Богу, јер су сва својства којима је она описана управо оно што материјално разликује од Бога. У том смислу, укидање својстава, а та својства су нужно својства *тела*, значи укидање разлике између материје и Бога, те у том смислу материја чак ни *κατ' ἐπινοίαν* не може бити без својстава.

Тако долазимо до закључка како је структура материјалног света узетог у целости заправо *ноетичка*, будући да су својства која чине његову структуру и којима се материјално разликује од Бога *умствена*. У коначном, у питању су заправо замисли самога Творца. А ове замисли су нестворене. Сетимо се, говорећи о њима као о умнима, Григорије говори о томе је божанство умно по природи. Дакле, ове мисли су божанске природе, што, поново, уколико се сетимо да Григорије каже како су суштине створених бића *ὑπαρξίς* Божје воље, није

⁴²² Не треба заборавити да Григорије својим разматрањем одговара на питање које су хеленски мислиоци постављали хришћанским у вези са стварањем ни из чега, наиме, како је могуће да се *ни из чега* произведе *нешто*. Уместо уобичејног позивања на Божју свемоћ, мислим да Григорије даје једино логички консеквентно и прихватљиво решење ово треба аргументовати.

⁴²³ ...па би тако то што Григорије у одељцима из списка *О стварању човека* на које сам реферисао помиње *ὀλοκεῖμενον* требало разумети крајње условно, што нарочито наглашава Сорабђи (уп. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, 292), или једноставно као *ὀλόστασις* (што би било у складу са кападокијским *аристотелизмом*), или као ствар фразеологије.

неочекивано. Такође, појам *συνδρομή* којим је означен збир својстава који твори тела конотира моменат воље, будући да ова реч не означава *a priori* организован систем, већ пре некакав *стицај*⁴²⁴. На тај начин, материјални свет је у сваком смислу одређен, може се рећи, *арбитрарним* моментном, моментом Божје слободне воље, и није производ неког нужног, у том смислу, *логичког* система.

Тако се враћамо ставу који сам више пута ескплицирао, а који је у директној вези са ставовима о несубзистентности и онтолошкој разлици, наиме, да је постојање створеног нестворено.

Дакле, створени свет, чулни и умствени, представља осуштаствљење или супстанцијализацију нестворене воље Божје, карактеристичан сплет нестворених ноегичких ентитета који се без икакве задршке могу поистоветити са његовим нествореним енергијама. Не заборавимо, уколико је другачије, читава Григоријева аргументација пада, будући да он онда није дао одговор на питање на који је начин твар произведена *из* Бога. Тако поново долазимо до питања са којим смо се више пута већ сусрели, готово на крају сваког од претходних поглавља. Наиме, уколико ово прихватимо, шта је онда у коначном створено, шта је творевина, када је све оно чиме је њено биће одређено заправо нестворено?

Из свега до сада реченог је јасно како решење није могуће наћи на фону разматрања материјалности као такве, лишене контекста њеног настанка. То, разуме се, не чине ни Св. Григорије, а ни Св. Максим; наиме, како је већ речено, материја по себи не постоји⁴²⁵. С обзиром на оно што је централно за хришћански поглед на свет, а то је христологија, о чему ће бити посебно речи у наставку ове студије, може се рећи да материја постоји само као вид Божјег говора. Дакле, у складу са реченим до сада, она постоји само као *артикулисана*, а та њена артикулација је говор који објављује његову вољу, поруку упућену бићу које је из ње произведено, али је, истовремено, *узрок* или разлог њенога стварања или произвођења, будући да управо то биће може, такође вољно, да одговори на

⁴²⁴ У смислу у којем говоримо о стицају околности, с тим да је, разуме се, овде неопходно као пресудан узети моменат воље. Но, као што се о стицају околности говори у смислу нечега што није нужни исход детерминисан природним законом, на исти начин се овде може говорити о томе да материја не проиходи нужно из божанске природе. Као аналогна овој употреба појма *συνδρομή* могла би се узети она у христолошком контексту, будући да се о сједињењу природа у Христу говори као о *συνδρομή*, о чему в. G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, 1313.

⁴²⁵ На овоме се, видели смо, нарочито инсистира у коментару списа *О божанским именима*.

поруку коју собом представља материјални свет. Зато је реалност творевине, њена *супстанцијалност*, мислива само на нивоу те воље, воље која одговара позиву Божје воље.

У коначном, верујем да се на овај начин отвара могућност да се *десупстанцијализацијом* створеног као врхунски онтолошки принцип афирмише слобода, будући да је само биће твари одређено као чињеница дијалога *две слободе*.

3. Христолошки аспект

3.1 Тајна Христова

Христологија је, да се послужим Максимовим речима⁴²⁶, ἐνδότατος πηθμῖν његовог система. Но, истовремено, баш као што је за Св. Максима *Тајна Христова* и почетак и крај свега, тако је и за његов систем она не само *најдубљи основ*, већ једнако и најопштији оквир који обједињује различите аспекте његове мисли.⁴²⁷

У темељном смислу, Максимова мисао се може одредити као мистичка⁴²⁸. Поред тога што је оваква квалификација разумљива с обзиром на традицију којој Св. Максим припада, те с обзиром на значај који у његовој мисли има концепт тајне, ово се пре свега односи на то да Св. Максим стварност види као мистерију јединства. *Име* тог јединства је Христос.

Са друге стране, мистична природа Максимове мисли не искључује рационалност, што смо на много места до сада видели. Његова визија јединства постојања у Христу обликована је доследно и у складу са идејним претпоставкама о којима је било речи у претходном поглављу.

О значењу *Тајне Христове* Св. Максим веома директно говори у познатом одељку из његових одговора *Таласију*:

Тајном Христовом реч Писма је назвала Христа, што јасно сведочи и велики Апостол који овако говори: „тајна сакривена од векова и поколења сада се јави [Кол 1.26]“, рекавши тако да је Христос и Тајна Христова исто. А јасно је

⁴²⁶ Уп. *Таласију* 60, PG 90.621B: CCSG 22, 75.45–46.

⁴²⁷ Уп: Torstein Tollefsen, „Christocentric Cosmology“, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen, Bronwen Neil, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 307–321; Paul. M. Blowers, „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor“, *Studia Patristica* 27 (1993), 145–149. Атанасије Јевтић, „Тајна Христова: Вечно Јеванђеље Божије човеку и свету“, у *Свети Максим Исповедник: Живот и избор дела: са уводима, схолијама и студијама*, превео и приредио Атанасије Јевтић, Врњци / Требиње / Лос Анђелес: Манастир Тврдош / Манастир Острог / Епархија западноамеричка / Братство Св. Симеона Мироточивог 2012, 458–464.

⁴²⁸ Уп. „Мистици се веома разликују по својој способности да ријечима изразе оно што доживјели, али ја мислим да ми можемо узети да су они који су највише успјели сви подржавали слиједиће: 1. да је свака подјела и одвојеност нестварна, и да је свемир једно недјеливо јединство; 2. да је зло привидно и да тај привид настаје зато што се оно погрешно сматра као нешто што постоји само по себи; 3. да је вријеме нестварно и да је стварност вјечна, не у смислу да она вјечно траје, него у смислу да се она налази потпуно изван времена“, Bertrand Rasel, *Religija i nauka: s predgovorom Majkla Rusa*, Sarajevo: Fond otvoreno društvo BiH/Mas Media, 2017, 104.

да ја ова тајна неизрециво и незамисливо ипостасно јединство божанства и човештва, које по ипостаси чини да на сваки начин исто са божанством буде човештво... а природе су им на сваки начин остале неповређене, ништа од онога што им припада не поричући јединством⁴²⁹.

Дакле, *Тајна Христова* је мистерија сједињења Бога и човека у ипостаси Сина Божјег и зато је она исто што и Христова личност. Но, далеко од тога да Св. Максим ову визију јединства своди на *границе* људске природе, тј. питање односа Бога и човека. Наиме:

Ово је велика и скривена тајна! Ово је онај блажени циљ због које је све успостављено! Ово је божанска намера која је замишљена пре почетка бића, коју дефинишући кажемо да је предзамишљени циљ, оно због чега је све, а оно само је ни због чега! Имајући овај циљ у виду Бог је привео [у постојање] суштине бића. Ово је заиста коначница промисла и оног што је по промислу којом се поново узглављује у Богу оно што је њиме створено! Ово је тајна која ограничава векове, која надбесконечно и још бесконачније бесконачно пре векова постоји, тајна која објављује велики Божји савет чији је гласник постао сами по суштини Бог Логос који је постао човек и сам, ако се може рећи, крајњу дубину очинске добротe учинио јавном и показао да је у њему самом циљ због којег су, јасно је, створења примила почетак постојања! Јер због Христа, тј. због Тајне Христове, сви векови и оно што је у њима самима у Христу је примило почетак и крај бића. Јединство је, наиме, оно што је замишљено пре векова, јединство границе и неограниченог, мере и неизмерљивог, коначног и бесконачног, створеног и нествореног, мировања и покрета, објављено у Христу у последња времена, собом испуњујући Божје предзнање, тако да око онога што је у сваком смислу по суштини непокретно стане оно што се по природи креће, преставши да се креће на било који начин у односу на само себе и све друго, те да окуси дејствено знање онога у коме је удостојено да стане, знање које је непроменљиво и свагда исто, знање које даје учешће у познатоме⁴³⁰.

⁴²⁹ Τὸ τοῦ Χριστοῦ μυστήριον Χριστὸν ὁ τῆς Γραφῆς ὠνόμασε λόγος, καὶ μαρτυρεῖ σαφῶς οὕτως ὁ φάσκων ὁ μέγας ἀπόστολος: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰῶνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν νῦν ἐφανερώθη, ταῦτὸν λέγων δηλαδὴ τῷ Χριστῷ τὸ κατὰ Χριστὸν μυστήριον. Τοῦτο προδήλως ἐστὶν ἄρρητός τε καὶ ἀπερινόητος θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις, εἰς ταῦτὸν ἄγουσα τῆ θεότητι κατὰ πάντα τρόπον τῷ τῆς ὑποστάσεως λόγῳ τὴν ἀνθρωπότητα... τούτων ἀλώβητοι κατὰ πάντα τρόπον μεμενῆκασιν αἱ φύσεις, μηδεμιᾶς τὸ σύνολον ἀρνησαμένης τὰ ἐαυτῆς διὰ τὴν ἕνωσιν, PG *Таласију* 60, 90.620CD: CCSG 22, 73.5–13; 24–26.

⁴³⁰ Τοῦτό ἐστι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον. Τοῦτό ἐστι τὸ μακάριον, δι' ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτό ἐστιν ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων προεπινοούμενος θεῖος σκοπός, ὃν ὀρίζοντες εἶναι φαμεν

Дакле, Тајном Христовом обухваћена је свеукупност постојања, и то у апсолутном смислу, будући да је њома *обухваћено* и нестворено и створено, а она је управо мистерија јединства тога постојања. Зато не чуди што су сви кључни концепти и проблеми о којима је до сада било речи присутни, готово директно, у овом одељку из *Одговора Таласију*.

С обзиром на проблем темпоралности, јасно је на основу наведеног текста да су све контрадикције којима је означено оно темпорално управо у Христу превазиђене, због чега је управо његова *тајна* граница или крај времена и векова. Зато Св. Максим ову тајну, видели смо на много места, описује у *адијастатичким* категоријама, како када је у питању начин сједињења божанске и човечанске природе у ипостаси Сина Божјег, тако и када је у питању начин сједињења свега у Христу⁴³¹.

Но, с обзиром на проблем темпоралности, овде нарочито желим да размотрим неколико међусобно повезаних важних питања. Најпре, Св. Максим говори о томе да *Тајна Христова* претходи стварању, и то да претходи *ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρωσ*. Разуме се, безграничност и *претхођење* на које указују ови апофатички изрази се не могу схватити тако да у било којем смислу подразумевају протезање или ма какву дијастатичност. У питању је безграничност самог божанског живота. Следствено томе, *претхођењем* је означена апсолутно атемпорална стварност. Но, уколико је тако, како онда мислити о *Тајни Христовој*, која је *стварност* јединства нествореног и створеног,

προεπινοούμενον τέλος, οὗ ἕνεκα μὲν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν· πρὸς τοῦτο τὸ τέλος ἀφορῶν τὰς τῶν ὄντων ὁ Θεὸς παρήγαγεν οὐσίαν. Τοῦτο κυρίως ἐστὶ τὸ τῆς προνοίας καὶ τῶν προνοουμένων πέρας, καθ' ὃ εἰς τὸν Θεὸν ἢ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πεποιημένων ἐστὶν ἀνακεφαλαίωσις. Τοῦτό ἐστι τὸ πάντα περιγράφον τοὺς αἰῶνας καὶ τὴν ὑπεράπειρον καὶ ἀπειράκις ἀπείρωσ προὑπάρχουσαν τῶν αἰῶνων μεγάλην τοῦ Θεοῦ βουλήν ἐκφαῖνον μυστήριον, ἧς γέγονεν ἄγγελος αὐτὸς ὁ κατ' οὐσίαν τοῦ Θεοῦ Λόγος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ αὐτόν, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὸν ἐνδότερον πυθμένα τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φανερόν καταστήσας καὶ τὸ τέλος ἐν ἑαυτῷ δείξας, δι' ὃ τὴν πρὸς τὸ εἶναι σαφῶς ἀρχὴν ἔλαβον τὰ πεποιημένα. Διὰ γὰρ τὸν Χριστόν, ἦγουν τὸ κατὰ Χριστόν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εἰλήφασιν. Ἐνωσις γὰρ προεπενοήθη τῶν αἰῶνων ὄρου καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας, καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, καὶ κτίστου καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως· ἥτις ἐν Χριστῷ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων φανερωθεῖσα γέγονεν, πλήρωςιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι' ἑαυτῆς, ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον στῆ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα, τῆς πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἄλλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως, καὶ λάβῃ τῇ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γινῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στῆναι κατηξιώθησαν ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν τὴν τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν *Τаласију* 60, PG 90.621AC; CCSG 22 75.32–77.62; ур. *Тумачење Пс* 59, PG 90.864BC; CCSG 23, 12.165–169.

⁴³¹ Види изнад, поглавље 2.1.1. Творевина као дијастатичка стварност, стр. 19 и даље.

безвременог и временског⁴³², у апсолутно атемпоралним категоријама, и тој још наглашено и *a parte ante*?

3.1.1. Атемпоралност логоса и познање Логоса

Покушај да дам одговор на постављено питање отпочећу разматрањем једног од кључних Максимових концепата помоћу којег он објашњава начин претпостојања творевине у Богу. Очекивано, имам у виду Максимову разраду концепта логоса.⁴³³

Директна повезаност овог концепта са проблемом темпоралности очитује се и у тексту о којем је већ било речи, наиме, тумачењу еванђелске повести о Преображењу из *Десете недоумице*. Ово тумачење садржи увид који нам директно указује на Максимов став по питању темпоралности логоса. Тако, говорећи о Мојсију као ономе који својом личношћу изображава време, Св. Максим каже да Мојсије, попут времена, не улази у Обећану земљу, иако у њу улази Закон предат преко њега, баш као што *време не улази у божанствени живот будућега века, док логоси времена остају у Богу*. Или, директно, Мојсије изображава време

...и као онај који телесно не улази у починак заједно са другима којих ради је божанствену благовест научио. Јер тако је и са временом које не предупредује нити улази у божанствени живот будућега века са онима којих је ка њему одашиљач постало. Јер Исуса има за наследника свакога времена и века, иако пак на другачији начин логоси времена остају у Богу, што показује на тајанствен начин улазак закона, преко Мојсија датог у пустињи, заједно са онима који су примили посед земље⁴³⁴.

⁴³² Уп. „...τὸ ἄχρονον φῶς τῷ χρονικῷ ἐμίγνυτο...“, Св. Григорије Богослов, *Беседа* 40, PG 36.365A.

⁴³³ Максимово схватање логоса је сложено и у идејном смислу сеже уназад све до епохе апологета, уп. Adam G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, 2005, 70. Како сугерише И. Мидић, суштински је учити да „Св. Максим логосе бића поистовећује са слободном жељом Божијом о свету, јер Бога карактерише као Личност, а не као принцип“, Игнатије Мидић, *Напомене уз превод: Амбигва 7: тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова, Луча XXI–XXII (2004–2005)*, 330.

⁴³⁴ ...ὡς μὴ συνεισερχόμενος ἐκεῖνοις σωματικῶς εἰς τὴν κατάπαυσιν ὧν πρὸς τῆς θείας καθηγήσατο εὐαγγελίας· τοιοῦτον γὰρ ἔχει ὁ χρόνος, οὐ φθάνων ἢ συνερχόμενος κατὰ τὴν κίνησιν ἐκεῖνοις οὐς πρὸς τὴν θείαν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ζωὴν πέφυκε παραπέμειν. Ἰησοῦν γὰρ ἔχει τὸν παντός ὄντα καὶ χρόνου καὶ αἰῶνος διάδοχον· κἀν εἰ ἄλλως οἱ λόγοι τοῦ χρόνου ἐν τῷ Θεῷ διαμένωσιν, ὡς δηλοῖ μυστικῶς ἡ τοῦ ἐν ἐρήμῳ δοθέντος νόμου διὰ Μωϋσέως τοῖς τὴν γῆς λαβοῦσι τῆς κατασχέσεως συνείσοδος, *Недоумице* 10, PG 91.1164AC: AmbNC I 262.

Дакле, из овога текста је јасно да логоси времена којима је одређен смисао онога што је у времену нису временски ограничени у смислу краја. Но, извесно је, они не могу бити ограничени ни у смислу почетка, што, поново Св. Максим јасно и тврди.

Са тим у вези је занимљиво обратити пажњу на Максимово разматрање *природе* речи, односно логоса, Светога Писма које се непосредно дотиче питања њихове темпоралности. Тако, контрастирајући временску ограниченост *речи* Писма, а која има чисто формално значење условљено приповедањем, са неограниченим садржајем, Св. Максим закључује како су речи Писма *неограничене* будући да је неограниченост Божје својство по *суштини*, дакле, онога ко их је *изговорио*. А неограниченост као својство божанске суштине *по себи* подразумева и нествореност, те сва *друга* својства, па свакако и вечност у смислу апсолутне атемпоралности.

Конкретно:

Реч Светога Писма, ако се по слову и ограничава, будући пролазна с обзиром на временску повезаност са оним о чему приповеда, у свему остаје неограничена по духу и *значању* замисли које изражава. И нека нико не сумња у ово иако је тешко схватљиво; знајући да је Бог који је говорио по природи неограничен, они који хоће да исправно разумеју и прихвате поруку Писма треба да верују да је таква и реч коју је он изрекао. Јер ако је онај који је говорио Бог који је по суштини неограничен, онда је и реч речена њиме неограничена⁴³⁵.

⁴³⁵ „Ὁ τῆς ἁγίας Γραφῆς λόγος, κἂν εἰ δέχεται περιγραφὴν κατὰ τὸ γράμμα, τοῖς χρόνοις τῶν ἱστορουμένων πραγμάτων συναπολήγων, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα ταῖς τῶν νοουμένων θεωρίας μένει διαπαντὸς ἀπερίγραφος. Καὶ μηδεὶς πρὸς τοῦτο δυσανασχετῶν ἀπιστήσειεν, γινώσκων ὡς ὁ λαλήσας Θεὸς κατὰ φύσιν ἐστὶν ἀπερίγραφος· ἢ μᾶλλον εὐοικεῖν τὸν ὑπ’ αὐτοῦ λαληθέντα λόγον πιστεῦειν χρῆ τούτῳ γνησίως κατακοῦειν τοῦ βουλήματος τῆς Γραφῆς βουλομένου. Εἰ γὰρ Θεὸς ὁ λαλήσας ἐστίν, οὗτος δὲ κατ’ οὐσίαν ἀπερίγραφος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ λαληθεὶς ὑπ’ αὐτοῦ λόγος ἐστὶν ἀπερίγραφος“, *Таласију* 50, PG 90.465B; CCSG 379.9–19. Такође: „Већ је речено да реч божанственога Писма свагда остаје неограничена; наима, иако све који говоре ограничава, она се ни на који начин њима не ограничава“ [Προέφην γὰρ ὅτι μένει διαπαντὸς ἀπερίγραφος ὁ τῆς θείας Γραφῆς λόγος, πάντας μὲν περιγράφων τούτῳ λέγοντας, αὐτὸς δὲ τοῖς λέγουσιν οὐδαμῶς περιγραφόμενος...], *исто*, 473BC; 205–208. Управо је на оваквим увидима заснован Максимов приступ егзегези. Наима, све недоумице које постоје на нивоу ограниченог *слова* разрешавају се преласком на оно што је истински смисао реченог. Тако: „Јер је закон схваћен *земљано* у границама слова пролазан, пошто је урушен миријадама противуречности и нема сам са собом никаквога склада...“ [Ὁ τε γὰρ νόμος, χοῖκῶς πρὸς μόνον τὸ γράμμα νοούμενος, ἐπιληπτός ἐστι, μυρίας δονούμενος ἐναντιώσεσι καὶ μηδεμίαν ἔχων πρὸς ἑαυτὸν συμφωνίαν...], *Таласију* 65, PG 90.772A; CCSG 22, 816–819. Уп. и *Таласију* 32, PG 90.372CD; CCSG 7, 226.29–34; *Таласију* 52, PG 90.492CD; CCSG 7, 417.57–63; *Таласију* 55, PG

Дакле, у коначном *логоси* Светог Писма су, будући неограничени, свакако и нестворени.

Разуме се, оно што важи за божанске логосе садржане у Светом Писму, важи и за божанске логосе садржане у природи бића којом је одређено оно што је у времену. Наиме, логоси времена нису ништа друго доли логоси онога што је *под временом*⁴³⁶. А о претпостојању, па тако и нестворености логоса бића, Св. Максим на више места директно говори.

Логоси бића су пре успостављања векова, будући у Богу на њему познат начин, били невидљиви. У божанствених мужава је обичај да ове логосе називају и добрим вољама [Божјим] које се сагледавају на основу промишљања створења... и они објављују божанску намеру у вези са сваким створењем⁴³⁷.

Исти мотив налазимо и у *Седмој недоумици* која у том смислу садржи најцеловитије разматрање питања логоса. Наиме:

Имајући логосе посталих бића постојеће пре векова, по њима је благовољењем видљиву и невидљиву творевину привео у постојање, разумом и мудрошћу све створивши и стварајући у одговарајуће време, све заједно и свако појединачно...⁴³⁸

Овде желим да приметим како разматрање повезаности концепата покрета и логоса, тј. покрета у складу са логосом бића који узводи узроку бића и *поново* успоставља биће у складу са њим, у потпуности конвергира са

90.557BC; CCSG 7, 513.518–534; *Таласију* 63, PG 90.672AB; CCSG 22, 153.145–148; *Таласију* 64, PG 90.693BC; CCSG 22, 187.11–23.

⁴³⁶ Видели смо да Св. Максим творевину одређује као оно што је *под природом и под временом*, што је, како ћемо видети, фраза која се понавља и у *Десетој недоумици* – уп. поглавље 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље.

⁴³⁷ Οἱ τῶν ὄντων λόγοι про катартиσθέντες τῶν αἰῶνων ἐν τῷ Θεῷ, καθὼς οἶδεν αὐτός, ἀόρατοι ὄντες, οὓς καὶ ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θεοῖς ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιν, ἀπὸ τῶν ποιημάτων νοοῦμενοι καθορῶνται... καὶ τὸ ἐφ' ἐκάστῳ ποιήματι θεῖον σκοπὸν ἑαυτοῖς συνεκφαίνουσιν, *Таласију* 13, PG 90.294D–296A; CCSG 7, 95.6–9; 12–13.

⁴³⁸ Τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρό τῶν αἰῶνων ὑφестῶτας βουλήσει ἀγαθῆ κατ' αὐτοὺς τὴν τε ὄρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον, *Недоумице* 7, PG 91.1080A; AmbNC I 94.

образложењем ставова о паду заједно са постанком о којима је било речи⁴³⁹.

Наиме:

Свако од умствених и разумних бића, ангела и људи, самим логосом по којем је створено, а који је у Богу и ка Богу, јесте и назива се делом Бога, пошто, како је речено, његов логос претпостоји у Богу. И сасвим сигурно, уколико је у складу са њим покренуто, биће у Богу у којем претпостоји логос [разлог] његовога постојања, као у почетку и узроку, те никога другога пре свога почетка жудећи неће желети да задобије. И не само да неће да отпадне од Бога, већ устремљењем ка њему постаје бог и назива се делом Божјим по томе што како доликује учествује у Богу, пошто у складу са природом на мудар и промишљен начин благодоличним покретом узима учешће у своме почетку и узроку, немајући куда и ка чему да буде покренуто изузев да узиђе и буде поново успостављено у складу са сопственим почетком и логосом по којем је створено, нити како другачије осим у складу са божанским циљем његовог покрета у којем тај покрет задобија крај, а то је сами божански циљ⁴⁴⁰.

У коначном, кључно за разумевање Максимовог концепта логоса је инсистирање на идентитету између Бога Логоса и логоса по којима је саздана творевина. Ово нас води до закључка да се, поред тога што о логосима треба мислити с обзиром на њихову нествореност, кључ за њихово разумевање може наћи само у христолошком оквиру, наиме, у *Тајни Христовој*. Но, ево најпре Максимових речи које говоре о идентитету логоса бића и Бога Логоса:

...многи су логоси један Логос, и један су многи. Доброподобним, творачким и сабирајућим происхођењем⁴⁴¹ једнога у бића један је многи, а повратним и руководећим узношењем и промислом, као према сведржењем начелу или

⁴³⁹ Види изнад, поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

⁴⁴⁰ Ἐκαστον οὖν τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν ἀγγελῶν τε καὶ ἀνθρώπων αὐτῷ τῷ καθ' ὃν ἐκτίσθη λόγῳ τῷ ἐν τῷ Θεῷ ὄντι, καὶ πρὸς τὸν Θεόν ὄντι, μοῖρα καὶ λέγεται καὶ ἔστι Θεοῦ, διὰ τὸν αὐτοῦ προόντα ἐν τῷ Θεῷ, καθὼς εἴρηται, λόγον. Ἀμέλει τοι, καὶ εἰ καθ' αὐτὸν κινήσει, ἐν τῷ Θεῷ γενήσεται, ἐν ᾧ ὁ τοῦ εἶναι αὐτοῦ λόγος προένεστιν, ὡς ἀρχὴ καὶ αἰτία, κἄν μηδενός ἄλλου πρὸ τῆς ἰδίας ἀρχῆς κατὰ πόθον ἐπιλαβέσθαι θελήσει, οὐκ ἀπορρέει Θεοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον τῇ πρὸς αὐτὸν ἀνατάσει Θεός γίνεται καὶ μοῖρα Θεοῦ λέγεται τῷ μετέχειν προσηκόντως Θεοῦ, ὡς κατὰ φύσιν σοφῶς τε καὶ λελογισμένως δι' εὐπρεποῦς κινήσεως τῆς οἰκειᾶς ἐπιλαβόμενος ἀρχῆς καὶ αἰτίας, οὐκ ἔχων λοιπὸν ἄλλοθι ποι μετὰ τὴν ἰδίαν ἀρχὴν καὶ τὴν πρὸς τὸν καθ' ὃν ἐκτίσθη λόγον ἀνοδόν τε καὶ ἀποκατάστασιν κινήθη, ἢ πῶς κινήθη, τῆς ἐπὶ τῷ θεῷ δηλονότι σκοπῷ κινήσεως αὐτοῦ αὐτὸν πέρας λαβούσης τὸν θεῖον σκοπόν, *Недоумица* 7, PG 91.1080BC; AmbNC I 96–98.

⁴⁴¹ Овде треба направити аналогију са дионисијевским мотивом времена као *происхођења* из Бога – види изнад, стр. 135 и даље.

средишњој тачки у којој мноштво полуправа има свој почетак, те као онај који све сабира, један је многи⁴⁴².

Такође, за даљу расправу је нарочито важно напоменути како је за Максима управо овим логосима по којима је све што је створено саздано одређен *природни закон*. Наиме,

закон природе је непомућена и непроменљива непоколебљивост логоса по којем свака [природа] постоји и настала је...⁴⁴³

Дакле, Божји творачки логоси и њихов идентитет у Богу Логосу су оно што обједињује његову творевину и чини својеврсну онтолошку структуру творевине. Следствено томе, чини се да о претпостојању, тј. атемпоралности, *Тајне Христове*, како је речено, треба мислити управо с обзиром на идентитет логоса бића и Бога Логоса. Но, да ли ово јединство има и може имати уистину христорошко значење? Рекао бих да је одговор да не само да може, већ и мора; у наставку ћу настојати да образложим ову тврдњу на основу Максимових разматрања које налазимо у *Десетој недоумици*, тексту који се на више начина показао као кључан за тему ове студије.

3.2. Дејство Тајне Христове: природни и писани закон

Невидљиви логоси бића који свој идентитет имају у Богу Логосу постају видљиви у времену, како у *систему* природе, у начину на који је она устројена, тако исто и у *систему* Писма. Може се без задршке рећи како су ови логоси својеврсно средство комуникације, начин општења, између Творца и творевине, општења које за творевину значи само њено постојање; не

⁴⁴² ...πολλοί λόγοι ὁ εἷς λόγος ἐστί, καί εἷς οἱ πολλοί· κατὰ μὲν τὴν ἀγαθοπρεπῆ εἰς τὰ ὄντα τοῦ ἐνός ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν πρόοδον πολλοί ὁ εἷς, κατὰ δὲ τὴν εἰς τὸν ἕνα τῶν πολλῶν ἐπιστρεπτικὴν τε καὶ χειραγωγικὴν ἀναφορὰν τε καὶ πρόνοιαν, ὥσπερ εἰς ἀρχὴν παντοκρατορικὴν ἢ κέντρον τῶν ἐξ αὐτοῦ εὐθειῶν τὰς ἀρχὰς προειληφός καὶ ὡς πάντων συναγωγός, εἷς οἱ πολλοί, *Недоумица* 7, PG 91.1081BC; AmbNC I 100–102. Уп. и: „...првим и јединим и једним Логосом и Богом... у којем по простоти мишљу неописивој сви логоси бића на једноврстан начин и јесу и постоје...” [...τῷ πρώτῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνὶ Λόγῳ τε καὶ Θεῷ... ἐν ᾧ κατὰ μίαν ἀπερινόητον ἀπλότητα πάντες οἱ τῶν ὄντων λόγοι ἐνοειδῶς καὶ εἰσὶ καὶ ὑφестήκασιν...], *Μυσταγογία* 5, PG 91.681B; CCSG 69, 30.476–479.

⁴⁴³ ...νόμον εἶναι φύσεως ἐκάστης τὴν τοῦ καθ’ ὄν ἐστι καὶ γεγένηται λόγου ἀρρέπῃ καὶ ἀναλλοίωτον μονιμότητα..., *Недоумица* 31, PG 91.1280A; AmbNC II 48.

заборавимо, природа свакога бића одређена је управо логосима који су ништа друго доли Божје $\theta\epsilon\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$.

Но, до истинског значења оба ова *система* логоса треба продрети; не треба напомињати да у овом случају *продрети до истинског значења* заправо значи задобити истинско биће. Наизглед парадоксално, за Св. Максима је ово могуће само ако се крене од онога што је истовремено и циљ. Наиме, до коначног Логоса времена, природе и Писма могуће је доћи само уколико се од њега крене. Ову парадоксалну тврдњу Св. Максим веома консеквентно образлаже разматрајући однос природног и писаног закона којему је посвећен знатан део управо *Десете недоумице*⁴⁴⁴, при чему је управо христологија оно што спречава да парадоксално постане и апсурдно.

Следствено томе, а с обзиром на питање постављено на крају претходног одељка, рећи ћу одмах да се Максимово решење питања односа *два закона* које развија тумачећи повест о Преображењу, а што заправо значи природног и откривеног вида богопознања, темељи на потпуној идентификацији *логологије* и *христологије*⁴⁴⁵. Разуме се, управо је ово од суштинског значаја за тему којом се управо бавимо.

Но, погледајмо о чему је реч.

Како је већ речено, своје разматрање Св. Максим заправо почиње *од краја*, односно од онога што је крај или циљ свакога трагања за Богом, а то је виђење самога Божанства. Тако, с обзиром да је његово разматрање егзегетске природе, те да представља тумачење повести о Преображењу, Св. Максим констатује како се ученици⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Држим да Максимов приступ проблему односа природног и писаног закона представља једини могући пут, разуме се, у хришћанском контексту, за решавање нешто ширег проблема откривене и тзв. природне теологије. За заснивање појма природне теологије у савременом контексту, с обзиром на историју проблематике: Charles Taliaferro, „The Project of Natural Theology“, у: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, 2009, 1–23.

⁴⁴⁵ Лаут уочава како је Максимово разматрање представља „упадљиво христолошку интерпретацију дионисијевске опозиције између катафатичке и апофатичке теологије“, уп. А. Louth, *Maximus the Confessor*, 96.

⁴⁴⁶ У духу ранијих разматрања у *Десетој недоумици*, Максим повезује виђење којег су приликом Преображења удостојени Петар, Јаков и Јован са њиховим старањем о врлинама (уп. *Недоумица* 10, PG 91.1125D; AmbNC I 190). Ипак, овде морам да запазим да је, премда би нетачно било рећи како је оно „природни“ плод тога старања, ово повезивање ипак претерано, будући да се из саме еванђелске повести (Мт 17.1–9; Мк 9.1–9; Лк 9.28–36) може закључити како ученици заправо нису могли да појме шта се догађа пре него што се испунио домострој. Дакле, о дејствовању врлинске стварности у њима може се говорити само с обзиром на оно што је уследило. У том смислу,

тајанствено учашу да је светлосни свеблажени сјај којим сија његово лице, а који сва снага очију не може поднети, символ његовог божанства које је изнад ума, чувства, суштине и познања; тако су од познања онога који нема вида нити лепоте, Логоса који је постао тело, доведени до мисли о ономе који је диван лепотом мимо свих синова човечијих, који јесте у почетку, који је код Бога и који јесте Бог, и гностички узведени ка слави коју има као јединородни од Оца, пун благодати и истине, путем богословског одрицања које прославља њега, у потпуности и свима недоступно⁴⁴⁷.

Ово је, заправо, крај и пуноћа богопознања. Но, чини се како управо овај крај чини могућим оно што му *претходи*, а то је очитовање Бога у Светоме Писму и његовој творевини. На тај начин долазимо до Максимовог христолошког решења питања односа откривене и природне теологије.

Наиме, светлост Христовог божанства омогућила је ученицима савршено познавање

речи Светога Писма којих су символ убељене Господње хаљине, а које су им тада постале светле, јасне и очевидне, и разумљиве без икакве загонетне зачкољице и симболичке сени, објављујући смисао који је у њима и скрива се, а који тада повлачи са собом чисто⁴⁴⁸ и право знање о Богу⁴⁴⁹.

Како видимо, изгледа да метод савршеног богопознања у коначном не води од Писма ка Христу, већ од Христа ка Писму. Но, што је с обзиром на питање односа писаног и природног закона још важније, исто важи и за природно созерцање; наиме, и сама творевина, која се у контексту богопознања, с обзиром

нарочито су индикативне констатације Мк 9.6 и Лк 9.33. Но, разуме се, ово се не дотиче закључака који се односе на оно што је суштинско за проблем којим се бавим.

⁴⁴⁷ Τὴν μὲν ἀκτινοφανῶς ἐκλάμπουσαν τοῦ προσώπου πανόλβιον αἴγλην, ὡς πᾶσαν ὀφθαλμῶν νικῶσαν ἐνέργειαν, τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ οὐσίαν καὶ γνῶσιν θεότητος αὐτοῦ σύμβολον εἶναι μυστικῶς ἐδιδάσκοντο, ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχειν αὐτοῦ εἶδος μήτε κάλλος καὶ τοῦ σάρκα τὸν Λόγον γεγεννημένον γινώσκειν ἐπὶ τὸν ὥραϊον κάλλει παρά τούς υἱούς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν ἐν ἀρχῇ αὐτόν εἶναι καὶ πρὸς τὸν Θεόν εἶναι καὶ Θεόν εἶναι, ἔννοϊαν χειραγωγούμενοι, καὶ πρὸς τὴν ὡς Μονογενοῦς παρά Πατρός πλήρη χάριτος καὶ ἀληθείας δόξαν διὰ τῆς παντελῶς πᾶσιν ἀχώρητον αὐτόν ἀνυμνούσης θεολογικῆς ἀποφάσεως γνωστικῶς ἀναγόμενοι..., *Недоумица* 10, PG 91.1128AB; AmbNC I 190–192.

⁴⁴⁸ λείαν, тј. глатко, у овом контексту можда и *директно*.

⁴⁴⁹ ...τὰ δὲ λευκανθέντα ἱμάτια τῶν ῥημάτων τῆς ἀγίας Γραφῆς φέρειν σύμβολον, ὡς τῆνικαῦτα λαμπρῶν καὶ τρανῶν καὶ σαφῶν αὐτοῖς γενομένων, καὶ παντός γριφώδους αἰνίγματος καὶ συμβολικοῦ σκιασματος χωρὶς νοουμένων, καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς ὄντα τε καὶ καλυπτόμενον παραδηλούντων λόγον, ὀπηνίκα τὴν τε λείαν καὶ ὀρθὴν περὶ Θεοῦ γνῶσιν ἔλαυνον..., *исто*.

на стање у којем је, уобичајено поима на негативан начин, као у потпуности свезана са чулном обманом, сада, с обзиром на

мудро шаренило којим је на различите начине испуњена, попут ткане хаљине, указује на узвишену силу Логоса који је носи и који ју је саздао⁴⁵⁰.

Дакле, чини се да је и *природна* теологија у коначном могућа само као христологија. Наиме, истинско знање о бићима које води познању Творца могуће је само када је творевина обасјана божанском светлошћу оваплоћеног Логоса, и то, треба запазити *нијансу*, само *када је он носи*, односно када је њоме буквално оденут, тј. када у пуноћи дејствује *Тајна Христова*. Зато не чуди што Максим без задршке тврди како се

оба начина говора слажу у погледу значења, будући да је путем оба то исто значење кроз нејасност и са разлогом скривено због нас, како се не бисмо дрзнули недостојно бацити га пред оне који га не могу примити; оним што је речено у Светоме Писму [Бог] се скрива као Логос, а путем твари, као Творац, Саздаатељ и Уметник. Отуда је велим нужно да онај који хоће право да ходи ка Богу иска оба, писамско знање које је у Духу и природно созерцање бића које је по Духу, пошто су оба закона једнаке части и истоме уче, природни и писани, и нити један од њих има шта више или мање од другог, што показује, како је и право, да љубитељем савршенства може постати онај који жуди за савршенством у мудрости⁴⁵¹.

Максим даље, у посебном поглављу, образлаже слагање природног и писаног закона. Његова аргументација открива кључну гносеолошку конструкцију у којој је поларитет познатљивог и непознатљивог превазиђен захваљујући томе што је предмет сазнања динамички, жив и вољан. Но, у том

⁴⁵⁰ *διά τῆς τῶν αὐτῆν συμπληρούντων διαφορῶν εἰδῶν σοφῆς ποικιλίας, ἀναλόγως ἱματίου τρόπον τὴν ἄξιαν τοῦ φοροῦντος τὴν τοῦ γενεσιουργοῦ Λόγου δύναμιν μηνυούσης, исто, 1128C; исто.*

⁴⁵¹ *Ἄμφω γάρ ἐπὶ τοῦ λόγου ἀρμόσει τὰ λεγόμενα, ἐπεὶ καὶ ἀμφοῖν δι' ἀσαφείας κεκάλυπται δι' ἡμᾶς εἰκότως, πρὸς τὸ μὴ τολμᾶν τοῖς ἀχωρήτοις ἀναξίως προσβάλλειν, τῷ μὲν ῥητῷ τῆς ἀγίας Γραφῆς, ὡς Λόγος, τῇ δὲ κτίσει, ὡς κτίστης καὶ ποιητῆς καὶ τεχνίτης. Ὅθεν ἀναγκαίως ἀμφοτέρων ἐπιδεῖσθαι φημι τὸν πρὸς Θεὸν ἀμέπτως εὐθυπορεῖν βουλόμενον, τῆς τε γραφικῆς ἐν πνεύματι γνώσεως, καὶ τῆς τῶν ὄντων κατὰ πνεῦμα φυσικῆς θεωρίας· ὥστε ἰσοτίμους καὶ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις παιδεύοντας τοὺς δύο νόμους, τὸν τε φυσικὸν καὶ τὸν γραπτὸν, καὶ μηδέτερον θατέρου ἔχοντα πλέον ἢ ἔλαττον, δύνασθαι δεῖξαι, ὡς εἰκόσ, τὸν τελείας ἐραστήν γενέσθαι τῆς σοφίας τέλειον ἐπιθυμοῦντα, исто, 1128CD; 192–194.*

смислу, Бог нити јесте, нити може бити предметом сазнања; он је у ствари његов примарни субјект, будући да се исти вољно открива као Творац путем твари и као Бог откривења. Вољно откривење тако представља први сазнајни чин, или боље, претпоставку сазнања. *Први свет*, свет природног закона, тако је и сам попут књиге чији смисао проистиче из обједињујуће структуре⁴⁵² чија јединственост открива творца Логоса, али само то да постоји, не и како постоји⁴⁵³. *Други свет*, свет писаног закона, такође састављен од неба, земље и онога што је између, тј. теолошке и природне философије, те етике, који се *успоставља* научавањем, такође указује на силу онога који га је *диктирао*⁴⁵⁴. Оба закона су *иста*, по узајамној вези која чини да се природни идентификује са писаним по сили, а писани са природним по настројењу⁴⁵⁵. Оба истовремено и објављују и скривају Логоса, први речима и феноменима, други мислима и оним што је у твари скривено⁴⁵⁶. На тај начин се и скривање може разумети као део познања и усхођења ка Логосу, па оно нема негативно значење; наиме, познатљиво и непознатљиво су аспекти познања Логоса:

Нека нам се кроз одрицање покаже оно што се скрива, те да сваку силу која изображава истинито у образима и загонеткама превазиђемо неизрециво усходећи по сили духа, од слова и појаве, ка самоме Логосу...⁴⁵⁷

који је

нас ради, због нас и према нама, с обзиром на чуло, одебљао кроз тело, слокове и слова⁴⁵⁸.

⁴⁵² ...τό έναρμόνιον τοῦ παντός ὕφασμα..., *исто*, 1128D.

⁴⁵³ Уп. *исто*, 1129A; 196.

⁴⁵⁴ ...ὑπαγορευσαντος..., *исто*.

⁴⁵⁵ ...κατά τήν ἔξιν..., *исто*.

⁴⁵⁶ Уп. *исто*, што значи да су познатљиво и непознатљиво међузависни и имају позитивно значење у обједињујућем процесу познања.

⁴⁵⁷ Εἶη δέ ἡμῖν τοῦτο δι' ἀποφάσεως ἐκφαίνειν κρυπτόμενον, καί πᾶσαν σχημάτων τε καί αἰνιγμάτων τό ἀληθές εἰκονίζουσαν δύναμιν παρελθεῖν μᾶλλον καί πρός αὐτόν τόν Λόγον ἀπό τοῦ γράμματος καί τῶν φαινομένων..., *исто*, 1129C; 196.

⁴⁵⁸ ...ὡς τόν καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς πρός ἡμᾶς γενόμενον διά σώματος καί συλλαβαῖς καί γράμμασι παχυθέντα διά τήν αἴσθησιν..., *исто*, 1129D; 198.

Како видимо, Св. Максим успоставља јединствени гносеолошки принцип захваљујући којем као поклонике *слова које убија*⁴⁵⁹ тело Логоса који је у њему види не само законске формалисте, већ и оне који се баве само спољашњом лепотом твари, не базирајући се на Творца⁴⁶⁰.

Коначно, природна теологија, схваћена на овај начин у кључу њене истоветности са откривеном⁴⁶¹, има силу која, видећемо да Св. Максим ово говори без задршке, човека може учинити Богом, што је управо суштина *Тајне Христове*. Дакле, испоставља се да у коначном читава *логологија* има христолошко значење и дејство. Тако, пет начина природног созерцања, пет путева којима достижемо позитивно знање, заправо представљају путеве богопознања и богоуподобљења:

Од ових пет начина, рекоше да су нам три понуђена да воде познању Бога, а то су онај по суштини, по покрету и по разлици, кроз које Бог постаје познат људима на основу одраза које као творац, промислитељ и судија има у бићима. А два су начина васпитна и воде врлини и богоусвојењу, онај по смешању и онај по положају, кроз које образујући се, човек постаје Бог, уподобивши се Божијем постојању полазећи од бића, и то тако што умом види цео одраз Божији који се по његовој доброты очитује и собом га по разуму на најчистији начин изображава. Јер веле да оно што је чист ум способан да види кроз благочестиво знање, то може и поднети, поставши то исто по настројењу путем врлине⁴⁶².

Путем природног созерцања, познајући не само да Бог јесте, већ и тројични начин његовог постојања⁴⁶³, човек се, кроз степене сједињавања знања

⁴⁵⁹ 2 Кор 3.6.

⁴⁶⁰ Уп. *Недоумица* 10, PG 91.1129D–1132A; AmbNC I 198–200.

⁴⁶¹ Максимово виђење овакву поделу чини безпредметом; наиме, не ради се, речено схоластички, чак ни о два реда знања, већ о два вида откривења.

⁴⁶² Ὡν τρεῖς μὲν ἔφασαν εἶναι τε πρὸς ἐπίγνωσιν Θεοῦ προηγουμένως καὶ προβεβληθῆαι χειραγωγικούς, τὸν κατ' οὐσίαν, τὸν κατὰ κίνησιν, τὸν κατὰ διαφοράν, δι' ὧν ὁ Θεὸς γνωστός τοῖς ἀνθρώποις γίνεται ἐν τῶν ὄντων τὰς περὶ αὐτοῦ ἐμφάσεις συλλεγομένοις ὡς δημιουργοῦ καὶ προνοητοῦ καὶ κριτοῦ· δύο δὲ παιδαγωγικούς πρὸς ἀρετὴν καὶ τὴν πρὸς Θεὸν οἰκειώσιν, τὸν κατὰ κράσιν καὶ τὸν κατὰ θέσιν, δι' ὧν τυπούμενος, ὁ ἄνθρωπος Θεός γίνεται, τὸ Θεὸς εἶναι παθὼν ἐκ τῶν ὄντων, ὅλην τοῦ Θεοῦ τὴν κατ' ἀγαθότητα ἔμφασιν κατὰ νοῦν ὡσπερ ὁρῶν, καὶ ἑαυτῷ κατὰ λόγον ταύτην εἰλικρινεστάτην μορφούμενος. Ὁ γὰρ δι' εὐσεβοῦς γνώσεως, φασίν, ὁ καθαρὸς ὁρᾶν πέφυκε νοῦς, τοῦτο καὶ παθεῖν δύναται, αὐτὸ ἐκεῖνο κατὰ τὴν ἔξιν δι' ἀρετῆς γινόμενος, *Недоумица* 10, PG 91.1133BC; AmbNC I 202–204. Види изнад, поглавље 2.2.1. Кретање као трпљење, стр. 53 и даље.

⁴⁶³ Суштина, разлика и покрет који се нераздвојиво разликују у ипостаси свега постојећег (τοῦ παντός ἀδιαίρετως διέκριναν ὑπόστασιν) указују на начин постојања (τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον)

који имају онтолошку основу⁴⁶⁴, узводи јединственом Логосу, смислу свега постојања, у којем задобија свој истински идентитет, а који је сами Логос, јер се само по њему сазнавалац познаје, попут огледала чији се изглед или *идентитет* дефинише оним што се у њему огледа. У целом овом *процесу* природно созерцање и врлина функционишу као у потпуности међусобно условљени. Ово је карактеристика Максимове мисли уопште. Знање и врлина су два неодвојива аспекта једне и исте стварности присуства врховног Логоса у свету и двоједан пут усхођења ка њему. Тако, по мистичком созерцању

сједињујући описане начине природног созерцања у један најјединственији Логос који је различитим врстама врлина мислено у целости испунио суштину гномичког козмоса, па колико је могуће у себе сакупивши, то јест прошавши све логосе бића па и саме логосе врлина, или боље, са њима ка ономе који је изнад на непознат начин прибегавши, у коме и од којег им је истима биће, ка надсушном и наддобром Логосу, и цели целога, колико је могуће природној сили која је у њима, будући присаједињени, у тој мери и у складу са тим њиме бише учињени таквима да само по њему буду препознати, попут најбистријих огледала, имајући у целости откривен изглед целога Бога Логоса који се у њима огледа кроз божанствене његове ознаке, на начин да не недостаје нити једна од старих карактеристика којима се пројављује оно човечије, али у свему уступајући место бољем, попут тамног ваздуха који је у потпуности свладан светлошћу⁴⁶⁵.

Дакле, један и јединствени Логос који се познаје путем знања и врлине, а што су истовремено и видови његовог присуства у мисленом космосу, у пуноћи се открива као оваплоћени Син Божији, Исус Христос, на шта управо,

Творца свега, уп. *исто*, 1136С; 208. Смешање и положај се сажимају са разликом и покретом, будући да су њихови *етички* квалитети, као што је добробиће квалитет бића и вечнобића.

⁴⁶⁴ Уп. *исто*. 1136С–1137С; 210–212.

⁴⁶⁵ Καθ' ἣν τοὺς εἰρημένους τρόπους εἰς ἓνα συναγαγόντες τὸν διαφόροις ἀρετῶν εἶδεσι τὴν τοῦ κατὰ διάνοιαν γνωμικοῦ κόσμου οὐσίαν ἐκπληροῦντα δι' ὅλου λόγον μονιότατον ἑαυτοῖς, ὡς ἐφικτόν ἐναλωμόρξαντο, πάντας δηλαδὴ περάσαντες τοὺς τῶν ὄντων καὶ αὐτοὺς τοὺς τῶν ἀρετῶν λόγους, μᾶλλον δὲ μετὰ τούτων πρὸς τὸν ὑπὲρ τούτους, καὶ εἰς ὃν οὗτοι καὶ ἐξ οὗ τὸ εἶναι τούτοις ἐστὶν ὑπερούσιον καὶ υπεράγαθον Λόγον ἀγνώστως ἀναδραμόντες; καὶ ὅλοι ὅλῳ κατὰ τὸ ἐφικτόν τῆς ἐνοῦσης αὐτοῖς φυσικῆς δυνάμεως ἐνωθέντες τοσοῦτον ἐνδεχομένως ὑπ' αὐτοῦ ἐποιώθησαν, ὥστε καὶ ἀπὸ μόνου γνωρίζεσθαι, οἷον ἔσοπτρα διειδέστατα, ὅλου τοῦ ἐνορῶντος Θεοῦ Λόγου τὸ εἶδος ἀπαραλείπτως διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων φαινόμενον ἔχοντες, τῇ ἐλλειφθῆναι μηδένα τῶν παλαιῶν χαρακτήρων, οἷς μὴ γινέσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον, πάντων εἰζάντων τοῖς ἀμείνοσιν, οἷον ἀήρ ἀφεγγῆς φωτὶ δι' ὅλου μετεγκραιθεῖς, *исто*, 1137ВС; 212. Таман ваздух о којем је реч више је од прости метафоре. Ова слика људске природе, будући да означава *недостатак*, упућује на то да је она немислива ван контекста њеног односа са Богом; без Бога, човек и твар само су *недостатак*.

према Св. Максиму, указује тајанствени догађај Преображења.⁴⁶⁶ У коначном, усхођење путем *логоса* бића и *логоса* Писма ка Богу Логосу у којем оба система имају свој идентитет значи усхођење ка Христу, тј. *Тајни Христовој*. Не треба напомињати да ово усхођење има *делатни* карактер, у смислу да онога који усходи уподобљава или асимилује ономе ка коме усходи. Човек који следи пут знања и врлине постаје Бог, односно почиње да постоји на начин подобан Богу. О томе да је тај богоподобан начин постојања заправо сами Христос који у том смислу постоји *пре векова* још јасније сведоче Максимова *созерцања* која излаже у наставку *Десете недоумице*.

3.2.1. Христос пре Христа

Указајући на примере оних који су својим животом превазишли дијаду и достигли јединство које се мислено созерцава у Тројици, на примере обожених⁴⁶⁷, Св. Максим се у *Десетој недоумици* упадљиво служи примерима готово искључиво старозаветних личности. Тако, старозаветним боговидцима не само да је била позната *Тајна Христова* на *просто* пророчки начин, већ су они у њој стварно и непосредно учествовали. Заправо, пророчки карактер њихових личности и речи управо је плод тог учешћа. Међу њима посебно место у сваком смислу заузима мистична личност Мелхиседека којој Св. Максим посвећује низ *созерцања*⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ „Оваплоћење чини људско знање могућим утолико што омогућава учествовање у божанском и допушта да се оствари подобје творевине Творцу“, Nevena Dimitrova *Human Knowledge According to Saint Maximus the Confessor*, Wipf and Stock Publishers, 2016, 156. Уп. и David Griffin, *The Word Became Flesh: A Rapprochement of Christian Natural Law and Radical Christological Ethics*, Wipf and Stock Publishers, 2016, 158.

⁴⁶⁷ Десета недоумица представља низ тумачења једне мисли из беседе Св. Григорија Богослова изговорене у част Св. Атанасија Великог: „Ако ли се коме да, разумом и сазерцањем одвојеном од вештаства и овог телесног, које треба звати облаком или застором, да се с Богом сроди, те да буде обузет чистом светлошћу, колико је могуће људској природи, блажен је овај због узласка одавде и обожења онде, које се дарује онима што чисто љубомудроваше и умозрењем јединства које је у Тројици превазиђоше материјалну дијаду“ [Ἔστιν μὲν οὖν ἐξεγένετο διὰ λόγου καὶ θεωρίας διασχόντι τὴν ὕλην καὶ τὸ σαρκικόν τοῦτο, εἴτε νέφος χρῆ λέγειν, εἴτε προκάλυμμα, Θεῶ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραφνεστάτῳ φωτί κραθῆναι, καθ’ ὅσον ἐφικτόν ἀνθρωπίνῃ φύσει μακάριος οὗτος τῆς ἐντεῦθεν ἀναβάσεως καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως, ἢν τὸ γνησίως φιλοσοφῆσαι χαρίζεσθαι, καὶ τὸ ὑπὲρ τὴν ὑλικὴν δυάδα γενέσθαι διὰ τὴν ἐν Τριάδι νοουμένην ἐνότητα], PG 91.1105CD; AmbNC I 150; уп. *Беседа* 21.2, PG 35.1082C; целокупни текст 1081–1128; о односу садржаја Максимовог тумачења и изворног текста Григорijeве беседе в. Григорий В. Беневич, „Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника“, *Вестник РХГА* 12/1(2011), 191.

⁴⁶⁸ Г. Беневич долази до веома важних увида у вези са ширим историјским и богословским контекстом коришћења примера старозаветних личности, а посебно Мелхиседека као парадигме обожења, у Максимовој мисли, и то нарочито с обзиром на текст који је предмет овога рада.

Најпре, начин на који Св. Максим описује Мелхиседеково учешће у *Тајни Христовој* чини у потпуности немогућим да се успостави било каква разлика у том погледу између Старог и Новог Завета.

О чему је заправо реч?

Наиме, сва својства која Мелхиседек задобија по благодати, достојан да буде „изнад времена и природе, уподобљен Сину Божијем⁴⁶⁹“, означавају пуноћу учешћа у божанском животу која се не може превазићи. Ово подразумева

по врлини највишом благодаћу савршено одстрањивање природних обележја; такође, то што нема *почетка данима, нити краја животу*, онога чиме се описује знање својства свакога времена и века, сведочи о созерцању које превасходи свако вештаствено и невештаствено постојање⁴⁷⁰.

Мелхиседек ограничења природе побеђује врлином, а време савршеним созерцањем. Врлина и созерцање, тј. доброта и знање, тако објављују божанствено подобје које заправо открива изворну човекову боголикост⁴⁷¹.

Није праведно да они код којих гномичко настројење врлинама јуначки одоли непобедивом закону природе, те кретање ума знањем прелети својство времена и века, буду означени својством онога што је остављено, већ пре величанственошћу примљених одлика, од којих и у којима једино јесу и по којима се препознају... Ако је божанствени Мелхиседек тако по одлуци, добрим избором намењеног нам достојанства, претпоставио врлину природи и свему ономе што је по њој, а по познању превазишао свако време и век,

Важна је већ његова начелна констатација да инсистирање на старозаветним личностима никако није плод случајности, већ да је последица богословског става: „За нас је ово место двоструко занимљиво: са једне стране, оно сведочи да Св. Григорије, а следујући њему и Преп. Максим, говоре о једнакости старозаветних светих и светих „после Христа“ (подсећамо да је *21. беседа* похвала Св. Атанасију Александријском, па се управо он пореди по духовној узвишености са великим старозаветним светима), не издвајајући узвишеност богопознања једних у поређењу са другима“, Г. В. Беневиц, „Логос Мелхиседека“, 191. Међутим, он не проблематизује ово уверење с обзиром на проблем времена.

⁴⁶⁹ ...χρόνου καὶ φύσεως ὑπεράνω γενέσθαι, καὶ ὁμοιωθῆναι τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ κατηξιώθη..., *Недоумица* 10, PG 91.1137D; AmbNC I 212.

⁴⁷⁰ ...ἐκ τῆς κατ' ἀρετὴν ἀκροτάτης χάριτος τελείαν τῶν φυσικῶν γνωρισμάτων ἀπόθεσιν· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχειν, τὴν χρόνου παντός καὶ αἰῶνος ιδιότητα περιγράφουσα γνῶσιν, καὶ πάσης ὑλικῆς καὶ αὐλοῦ οὐσίας τὴν ὑπαρξίν ὑπερβαίνουσαν θεωρίαν μαρτυρεῖ..., *исто*, 1137D–1140A; 214.

⁴⁷¹ Уп. *исто*, 1140AB; 214.

оставивши по созерцању за собом све ниже од Бога и не оставши ни при једноме од бића која подразумевају ма какву границу, већ је отворио свој ум за божанствене, беспочетне и бесмртне зраке Бога Оца, те је рођен од Бога кроз Логоса по благодати у Духу, тако да носи у себи читаво и истинско подобије Бога који га роди (пошто свако рођење чини да је пород исти са оним који га је родио; вели, наиме, да је рођено од тела тело, а рођено од Духа дух [Јн 3.6]); стога не би назван по природним и привременим својствима у која спадају отац, мајка и родослов, почетак и крај дана, што се све по трулежности разрешава, већ по божанственим и блаженим обележјима којима му се обличје пресаздало, а којих се не дотиче ни време, ни природа, ни разум, ни ум, нити пак шта друго што би по опису могло припадати бићима. Тако је велики Мелхиседек и био описан као онај који је без оца, мајке и родослова, без почетка дана и краја животу, а што о њему истинита реч богоносних објављује, не, наиме, по створеној природи, и то ни из чега, по којој му је биће ограничено почетком и крајем, већ по божанственој и нествореној благодати, вечно суштој од вечно суштог Бога на начин који превазилази сваку природу и свако време, а по којој се самој сав у свему гномички рођени препознаје⁴⁷².

Но, сада је нарочито важно приметити како уподобљење Сину и Логосу Божијем за Св. Максима има у веома буквалном и директном смислу христоролошко значење. Зато су својства која Мелхиседек задобија рађајући се од *Бога, кроз Логоса, у Духу* заправо у исти мах и *богочовечанска*, тј. својства оваплоћеног Логоса Божијег. Мелхиседек је, дакле, на надприродан начин, путем

⁴⁷² Ἐφ' ὧν γάρ ἡ γνώμη γενναίως διά τῶν ἀρετῶν τόν δυσμαχώτατον τῆς φύσεως κατηγονίσαστο νόμον, καί τήν χρόνου καί αἰῶνος ιδιότητα διά γνώσως ἀχράντως ἢ τοῦ νοῦ ὑπερίπταται κίνησις, τούτοις οὐκ ἔστιν ἐπιφημίσαι δίκαιον τῶν ἀπολειφθέντων ὡς γνώρισμα τήν ιδιότητα, ἀλλά μάλλον τήν τῶν προσληφθέντων μεγαλοπρέπειαν, ἐξ ὧν καί ἐν οἷς μόνον εἰσὶ λοιπόν καί ἐπιγινώσκονται... Εἰ τοίνυν γνωμικῶς τήν ἀρετὴν τῆς φύσεως καί τῶν κατ' αὐτήν ἀπάντων προετίμησε, διά τήν καλήν τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἀξιώματος αἴρεσιν, καί πάντα χρόνον καί αἰῶνα κατά τήν γνώσιν ὑπερηκόντισε, πάντα ὅσα μετά Θεόν κατόπιν ἑαυτοῦ γνωστικῶς κατά τήν θεωρίαν ποιησάμενος, οὐδενί τῶν ὄντων ἐμμείνας ᾧ ἐπιθεωρεῖται τό οἴανοῦν πέρας ὁ θεῖος Μελχισεδέκ, πρὸς δέ τὰς θείας καί ἀνάρχους καί ἀθανάτους [ουσίας] τοῦ Θεοῦ διά τοῦ Λόγου κατά χάριν ἐν Πνεύματι γεγέννηται, καί σῶαν καί ἀληθῆ ἐν ἑαυτῷ φέρει τοῦ γεννήσαντος Θεοῦ τήν ὁμοίωσιν (ἐπεὶ καί πᾶσα γέννησις ταυτὸν τῷ γεννῶντι πέφυκεν ἀποτελεῖν τό γεννώμενον· Τό γάρ γεγεννημένον, φησίν, ἐκ τῆς σαρκός, σὰρξ ἐστι, τό δέ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος πνευμά ἐστιν), εἰκότως οὐκ ἐκ τῶν φυσικῶν καί χρονικῶν ιδιωμάτων, οἷς πατήρ τε καί μήτηρ καί γενεαλογία, ἀρχή τε καί τέλος ἡμερῶν περιέχεται, ἄπερ φθάσας ἑαυτοῦ παντελῶς ἐπελύσατο, ἀλλ' ἐκ τῶν θείων καί μακαρίων γνωρισμάτων, οἷς τό εἶδος ἑαυτῷ μετεποίησεν, ὠνομάσθη, ὧν οὐκ ἐφικνεῖται οὐ χρόνος, οὐ φύσις, οὐ λόγος, οὐ νοῦς, οὐδ' ἄλλο τι κατά περιγραφὴν φάναι τῶν ὄντων οὐδέν. Ἀπάτωρ οὖν καί ἀμήτωρ καί ἀνενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε τέλος ζωῆς ἔχων, ἀναγέγραπται ὁ μέγας Μελχισεδέκ, ὡς ὁ ἀληθὴς τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν τά περί αὐτοῦ διεσάφησε λόγος, οὐ διά τήν φύσιν τήν κτιστὴν καί ἐξ οὐκ ὄντων, καθ' ἣν τοῦ εἶναι ἦρξατό τε καί ἔληξεν, ἀλλά διά τήν χάριν τήν θείαν καί ἄκτιστον, καί αἰεὶ οὔσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καί πάντα χρόνον, ἐκ τοῦ αἰεὶ ὄντος Θεοῦ, καθ' ἣν δι' ὄλου μόνην ὄλος γνωμικῶς γεννηθεὶς ἐπιγινώσκεται, *Недогмуца* 10, PG 91.1140D–1141B; AmbNC I 216–218.

врлине и познања, по слободи, тј. *добрим избором намењеног нам достојанства*, превазишао време и век и уподобљен је Богу. Ипак, ово значи да се

овај велики Мелхиседек по оствареној у њему божанственој врлини удостојио да буде икона Христа Бога и његових неизрецивих тајни, онога, наимае, ка коме као првообразу и узроку пројаве добра у свакоме од њих стреме сви свети, а понајпре Мелхиседек, као онај који више од мноштва других у себи носи лик Христов⁴⁷³.

Или још директније:

Једино је Господ наш и Бог Исус Христос природом и истински без оца, мајке и родослова, те нити има почетка данима нити краја животу. Без мајке је по невештаствености, бестелесности и потпуној непознатљивости небеског предвечног рођења од Оца; без оца је по земаљском и временском рођењу од мајке у телу којем није претходило зачеће путем семена; без родослова је будући да су оба његова начина рођења у потпуности свима недоступни и несхватљиви⁴⁷⁴.

Дакле, нема сумње, Мелхиседек више од мноштва других *изображава* Христа, односно, учествује у *Тајни Христовој*. Но, сада поново долазимо до обрта; наимае, овакво целосно учешће у Тајни Христовој подразумева не само перспективу бескрајности која се открива пред човековим постојањем, већ и, што је још важније, перспективу беспочетности. Наимае, обожени човек, човек у *Христу*

није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино

⁴⁷³ ...οὗτος ὁ μέγας Μελχισεδέκ διὰ τὴν ἐμποιηθεῖσαν αὐτῷ θεῖαν ἀρετὴν εἰκὼν εἶναι κατηξίωται Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ τῶν ἀπορρήτων αὐτοῦ μυστηρίων, εἰς ὃν πάντες μὲν οἱ ἅγιοι συνάγονται ὡς ἀρχέτυπον καὶ τῆς ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν τοῦ καλοῦ ἐμφάσεως αἴτιον, μάλιστα δὲ οὗτος, ὡς τῶν ἄλλων ἀπάντων πλείους ἐν ἑαυτῷ φέρων τοῦ Χριστοῦ τὰς ὑποτυπώσεις, *исто*, 1141C; 220.

⁴⁷⁴ Μονώτατος γάρ ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς φύσει καὶ ἀληθεία ἀπάτωρ ἐστὶ καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος, καὶ μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων· ἀμήτωρ μὲν διὰ τὸ ἄυλον καὶ ἀσώματον καὶ παντελῶς ἄγνωστον τῆς ἄνω ἐκ τοῦ Πατρὸς προαιωνίου γεννήσεως· ἀπάτωρ δὲ κατὰ τὴν κάτω καὶ χρονικὴν ἐκ τῆς μητρὸς καὶ ἐνσώματον γέννησιν, ἧς κατὰ τὴν σύλληψιν τὸ διὰ σπορᾶς εἶδος οὐ κατηγήσατο· ἀγενεαλόγητος δὲ ὡς ἀμφοῖν αὐτοῦ τῶν γεννήσεων τὸν τρόπον ἔχων καθόλου τοῖς πᾶσιν ἄβατον καὶ ἀκατάληπτον, *исто*, 1141D–1144A; 220–222.

божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио⁴⁷⁵.

Дакле, *стање бића* којег је удостојен Мелхиседек се не може релативизовати; оно објављује управо оно што је истовремено изворна Божја намера и коначни циљ стварања који ће се у потпуности остварити у есхатолошкој перспективи. Но, Мелхиседек *већ сада* у њој у пуноћи учествује. Наиме, у поглављима која следе *созерцањима* о Мелхиседеку Св. Максим даје слична созерцања о Аврааму⁴⁷⁶ и Мојсију⁴⁷⁷, премда не толико обимна и директна у погледу назначеног проблема. Објашњавајући начине подражавања светих који су живели пре и у време Закона⁴⁷⁸, Максим каже да се оно што подражавамо, а што у коначном има христолошко значење, њима збило *образно*⁴⁷⁹, како каже апостол Павле⁴⁸⁰. Но, под ову општу библијску и отачку формулацију не може се подвести и оно што Максим говори у вези са Мелхиседеком. Јер Мелхиседеково учешће у божанској стварности је учешће онога који директно

зна како треба љубити Бога... и који је незадрживо превазишао све чувствено и умно, свако време, век и место, и који је себе савршено на натприродан начин оголио од свакога дејства по чулу, разуму и уму... па се више не бави ничим природним или писаним, пошто му је све што се може рећи или знати у потпуности превазиђено и утишано⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ ... καὶ μηδὲν τὸ παράπαν τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἄμοιρον ἔχει, γέγονε καὶ ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος, τὴν χρονικὴν μηκέτι φέρων ἐν ἑαυτῷ κινουμένην ζωὴν, τὴν ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχουσαν, καὶ πολλοῖς δонουμένην παθήμασι, μόνην δὲ τὴν θεῖαν τοῦ ἐνοικίσαντος Λόγου καὶ αἰδίου καὶ μηδενὶ θανάτῳ περατουμένην, *исто*, 1144С; 224. Важна референца на ово место налази се у *Тријадама* Св. Григорија Паламе који ствари доводи до екстрема, наравно у вези са учењем о нествореном карактеру божанских енергија: „...усиновљење које се остварује по вери и овај обојујући дар свети недвосмислено називају уипостасираним; овај пак (Варлаам) за богоподражавање, које сам држи за богоначалије и обојујући дар, тврди да није уипостазирано; стога је у питању нешто другачије од обожења које су остварили и које знају оци. А божанствени Максим не само да га назива уипостазираним, већ и непосталим, и не само нествореним, већ и неописивим и надвременским, па су тако и они који удеоничаре у њему по истоме усавршени да буду нестворени, беспочетни и неописиви, иако су по сопственој природи постали из небића...“, Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain, 617.

⁴⁷⁶ Уп. *Недоумица* 10, PG 91.1145С–1148А; AmbNC I 228–230.

⁴⁷⁷ Уп. *исто*, 1148А–1149С; 230–236.

⁴⁷⁸ Уп. *исто*, 1149СD; 236.

⁴⁷⁹ τυπικῶς, *исто*.

⁴⁸⁰ уп. 1Кор 10.11.

⁴⁸¹ ...ὁ διαγνούς πῶς ἐρᾶν τοῦ Θεοῦ δεῖ... πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχετῶς παρελεύσεται, καὶ πάσης τελευταῖον ὅλης τῆς κατ' αἴσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας

Такође, поред свега реченог, и оно што у наставку текста Максим говори може се директно узети у прилог тези о есхатолошком карактеру Мелхиседековог стања. Наиме, повезујући га са еванђелском причом о човеку који је пао у руке разбојницима⁴⁸², односно о милостивом Самарјанину, Максим каже да ће стање потпуне одвојености од створених бића, а које је одлика савршених и усиновљење о којем говори Еванђеље, Господ даровати када поново дође⁴⁸³.

ἐαυτὸν ὑπερφυῶς ἀπογυμνώσας... οὐκέτι οὐδέν φυσικόν ἢ γραπτὸν ἑαυτῷ συνελικομιζόμενος, πάντων αὐτῷ τῶν λεχθῆναι ἢ γνωσθῆναι δυναμένων παντελῶς ὑπερβαθένων καὶ κατασιγασθέντων, *Недоумица* 10, PG 91.1153C; AmbNC I 242.

⁴⁸² Уп. Лк 10.30.

⁴⁸³ Уп. PG 91,1153D–1156A; AmbNC I 244–246. Уп. Лк 10.35. Такође, како смо видели током разматрања различитих аспеката адијастатичности есхатолошког стања, Св. Максим на много места говори о потпуном превазилажењу свих ограничења створене природе, и то тако да ово подразумева уклањање свих њених својстава. Како не бих понављао већ речено током разматрања у претходном поглављу, овде желим да скренем пажњу на још неколико релевантних места која садрже мисли веома блиске онима са којима се сусрећемо у созерцањима о Мелхиседеку. Тако: „...да и сам постане бог по благодати, превазишавши материју делима, а умом кроз созерцање обличје, оно чиме је успостављено постојање [створених] бића, успоставивши себе у потпуности у стање у складу са настројењем врлине и знања, поставши нематеријалан и безобличан у потпуности, због Бога Логоса који је уистину постао један од нас, од материје и облика, будући по природи уистину нематеријалан и безобличан... [...ἵνα γένηται καὶ αὐτὸς χάριτι Θεός, ὑπὲρ τὴν ὕλην κατὰ σάρκα διὰ τῆς πράξεως, καὶ κατὰ νοῦν διὰ θεωρίας ὑπὲρ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν ἡ τῶν ὄντων ὑπαρξίς ὑφέστηκεν, ἐαυτὸν καταστήσας, καὶ τὸ ὄλον εἰπεῖν, κατὰ τὴν ἔξιν τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς γνώσεως ἄυλος καὶ ἀνείδεος πάντη γενόμενος, διὰ τὸν δι' ἡμᾶς ἐν ὕλῃ καὶ εἶδει καθ' ἡμᾶς ἀληθῶς ἐξ ἡμῶν γενόμενον Θεὸν Λόγον, τὸν κατὰ φύσιν κυρίως ἄυλον καὶ ἀνείδεον...], *Недоумице* 30, 1273CD; AmbNC II 36–38; „...они који целога Бога у себи имају, и цели и у свему поставши богови по благодати толико да се у свему показујемо као други он, без истости по суштини. Јер ово је савршенство, да немамо нити једну уопште у нама одлику овога века...“ [...ὄλου Θεοῦ χωρητικοί, καὶ ὅλοι δι' ὄλου θεοί κατὰ χάριν γενόμεθα τοσοῦτον, ὥστε ἄλλον αὐτὸν ἡμᾶς εἶναι διὰ πάντων νομίζεσθαι χωρὶς τῆς πρὸς αὐτὸν κατ' οὐσίαν ταυτότητος· τοῦτο γάρ ἡ τελειώσις, μηδὲν τὸ παράπαν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τοῦ αἰῶνος τοῦτου γνώρισμα φέροντες...], *Посланице* 1, PG 91.376AB. Уп. и *О богословљу и домостроју* 1.54, PG 90.1104AB; 1.68, PG 90.1108C; 1.81, PG 90.1116AB; 1.83, PG 90.1117AC. Овде је тешко не скренути пажњу на једно разматрање из евагријевског корпуса, које на веома сликовит начин објашњава есхатолошко стање јединства свега, сасвим у складу, чини се, са логиком којом се користи Св. Максим. Држим да се ова оцена може одржати и уколико из текста уклонимо све оно што се чини хетеродоксним. У питању је Евагријев спис познат под називом *Писмо Меланији* или *Велико писмо* који је сачуван само у преводима. Превод који дајем сачињен је на основу два енглеска превода са сиријског. „Тако је и видљиво море једно по природи, боји и укусу: многе реке различитих укуса се мешају са њим, али, не само што се оно не мења с обзиром на њихове разлике, већ, напротив, оно без потешкоће њих у потпуности преображава у сопствену природу, боју и укус; колико ће онда пре овако бити са умственим морем, бескрајним и непроменљивим, које је Бог Отац? Када умови потеку назад к њему попут струја у море, он их у потпуности све преображава у сопствену природу, боју и укус. Тако они више неће бити многи, већ један, у његовом бескрајном и неразлучном јединству, будући да су уједињени и сједињени са њим. Па као што при сједињењу река са морем никаквога додатка у његовој природи или промене у боји и укусу не налазимо, тако исто при сједињењу умова са Оцем никаквога двојства природа или четвечиности ипостаси неће бити: као што море остаје једно по природи, боји и укусу, како пре, тако и након што се реке помешају са њим, тако је и божанска природа једна у трима личностима

У коначном, Максимово разматрање односа природног и писаног закона,⁴⁸⁴ те његова созерцања о Мелхиседеку, веома јасно показују како за њега било какво, не само одвајање, већ и разликовање предвечног Логоса и оваплоћеног Сина Божјег, тешко могу да имају смисла. Напросто, чини се да би се неке од кључних поставки његовог система о којима је било речи урушиле.

На основу свега реченог, чини се да је пред нама искрело неколико важних питања на која је неопходно дати одговоре. Најпре, полазећи од самог текста који је последњи био предметом разматрања, морамо се запитати како објаснити Максимову тврдњу да Мелхиседек, који је старозаветна личност, више од свих објављује лик Христов? Или, другачије и директније речено, како је могуће да он више од свих учествује у *Тајни Христовој* када је, претпоставимо, живео у времену које је претходило Христовом доласку у телу? Следствено томе, да ли се и на који начин о *Тајни Христовој* уопште може говорити као о историји и нечему што је суштински повезано са временом? Ако не може, шта онда значи Максимов недвосмислено јасно изречени став о томе да је *Тајна Христова* тајна сједињења божанства и човештва у ипостаси Христовој? Да ли ово значи да је Христово човештво претпостојало временској актуализацији ове Тајне, и то не у временском, већ у апсолутно атемпоралном смислу? Даље, уколико је тако, онда изгледа да не постоји начин да разликујемо његово човештво од његовог божанства. У прилог оваквом ставу би се могло узети и то што учешће у *Тајни Христовој*, можемо без задршке рећи и у *Телу Христовом*, видели смо, чини да онај који учествује задобија божанске карактеристике које у потпуности потиру

Оца, Сина и Духа, како пре, тако и након што се умови са њом помешају. Нешто слично видимо и пре него су се воде морске сабрале на једно место и копно се указало: тада су реке биле уједно са морем. Али након што су одвојене од њега постале су многе и различите, а свака је по укусу постала различита с обзиром на земљу којом тече. Исто тако, пре неко што је грех произвео поделу између умова и Бога на начин на који је земља раздвојила море и реке, они су били једно у њему без икакве разлике. Но, када се њихов грех пројавио, они су се одвојили од њега и постали страни њему по укусу и боји, тако да је сваки задобио укус и боју тела са којим се сјединио. Но, када се земља уклони из средишта мора, море и реке су једно без икакве разлике. Тако исто, када се једном грех уклони између умова и Бога, они ће бити један, а не многи. Но, из тога што сам рекао да су реке биле испрва у мору не смете закључити да су умствена бића била вечно са Богом у сопственој природи. Јер, иако су они вечно са њим у његовој премудрости и творачкој моћи, њихово стварање имало је почетак. Ипак, не смете помислити да зато има и крај, пошто су они сједињени са њим који нема ни почетак, нити крај“, уп. Martin Parmentier, „Evagrius of Pontus’ Letter to Melania“, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* 46 (1985), 13; A. M. Casiday, *Evagrius Ponticus*, London/New York: Routledge, 2006, 69–70.

⁴⁸⁴ О схватању природног закона у хришћанској теологији в. Norman Doe, *Christianity and Natural Law: An Introduction*, Cambridge University Press, 2017, 47 и даље.

ограничења којима је одређено тело и материјална природа или творевина у целини. Наиме, Мелхиседек задобија богочовечанске карактеристике; но, овде је кључно обратити пажњу на чињеницу да то у исти мах за Максима значи онтолошку перспективу која искључује почетак постојања.

Држим како је одговоре на ова питања једино могуће наћи на трагу запажања изнесеног у претходном поглављу које се тиче могућности успостављања фундаменталне аналогије између христологије и тријадологије на темељу идеја које налазимо у Еванђељу по Јовану⁴⁸⁵. Полазећи од овог новозаветног мотива, могуће је разумети зашто, како на нивоу форме (тј. термилошког апарата), тако и на нивоу значења, постоји подударност у начину на који Св. Максим описује *стварност* унутартројичних односа и однос створеног и нествореног у *Тајни Христовој*, како када је у питању оно *изрециво* (чињеница јединства и разлика), тако и када је у питању оно *неизрециво* (њихова *природа*).

У конкретном случају, најпре треба приметити како је у оба случаја, дакле, како у тријадологији, тако и у христологији, у фокусу јединство (ипостаси Тројице и нествореног и створеног). Такође, у оба случаја је од пресудног значаја нагласити реалност разлике без компромитовања јединства. У коначном, у оба случаја долазимо до тога да су *разликовања* којима се служимо како бисмо разумели обе ове *тајне* заправо начини да објаснимо јединство. Наиме, са једне стране, Отац не може бити Отац уколико предвечно нема Сина (и Духа), па отуда један Бог не може бити један уколико се не очува разлика ипостаси⁴⁸⁶. Са друге стране, Христово божанство и човештво су сједињени неодвојиво, што значи да је разликовање могуће само *κατ' ἐπίνοιαν*, а познање једног (путем адекватног дејства) значи и познање дејства другог⁴⁸⁷. У коначној перспективи, разлика и јединство се поклапају: оно чиме *разликујемо* је и оно чиме *сједињујемо*.

⁴⁸⁵ Види изнад, стр. 160/н.407.

⁴⁸⁶ Види поглавље 2.2.3. Додатак: Монада, дијада и Тријада, стр. 75 и даље.

⁴⁸⁷ Управо је ово логика којом се Св. Максим служи како би образложио своје диотелитске ставове. У том смислу су нарочито индикативни пример ужареног мача (*Расправа са Пиром*, PG 91.337D–340A; *Делца*, PG 91.85A), те начин на који Максим објашњава спорне изразе Св. Кирила Александријског (*μίαν συγγενῆς δι' ἁμφοῖν ἐπιδεδεγμένον ἐνέργειαν*) и Дионисија Ареопагита (*καὶ τὴν τινὰ τὴν θεολογικὴν ἐνέργειαν...*), уп. *Расправа са Пиром*, PG 91.344A–348C. Уп: Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2004; Aidan Nichols, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T&T Clark, 1993, 63.

Но, условно говорећи, треба отићи још корак даље и утврдити како је у оба случаја у питању једно и исто јединство⁴⁸⁸. Наиме, јединство унутартројичног живота је живот који Бог у Христу дарује творевини. Отуда начин на који се творевина у Христу односи према Богу кореспондира начину на који се међу собом односе ипостаси Тројице. Управо се ово даривање унутартројичног живота огледа кроз динамику идентитета логоса бића и Бога Логоса.

Но, шта са телом?

Начин на који Бог дарује свој живот творевини управо је оно што представља и јесте *Тело Христово*. Тело се у ширем смислу може разумети као начин Божјег обраћања творевини који у себи садржи и који је одређен *бестелесним* смислом⁴⁸⁹, но који увек има вид тела, што је условљено чињеницом да творевина јесте тело⁴⁹⁰. На овоме, видели смо, Св. Максим инсистира. Наиме, ниједно јављање Бога се у својој пуноћи не може разумети другачије осим у христолошком кључу, што неизоставно подразумева *оваплоћење*. Св. Максим о томе понекад говори са непосредношћу која се ни на који начин не може разумети уколико покушамо да је сведемо на ниво прости метафоре.

Тако, Св. Максим сваку реч Писма види као догађај оваплоћења Логоса:

Први приступ нашега ума није голом Логосу, већ утеловљеном, разуме се, утеловљеном у шаренило речи. Но, он је Логос по природи, а по изгледу је тело. Тако многи гледајући тело а не Логоса, мисле да виде оно што је уистину Логос. Но, ум Писма није оно што мноштво мисли, већ друго мимо тога. Јер Логос кроз свако написано слово постаје тело⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Види поглавље 3.3.1. Св. Григорије Ниски, стр. 200 и даље.

⁴⁸⁹ Овде је упутно присетити се концепта стварања *из Бога* о којем је било речи у поглављу 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр. 161 и даље.

⁴⁹⁰ Овде је неопходно присетити се какво значење има тело с обзиром на концепт стварања *из Бога*.

⁴⁹¹ Κατά γάρ τήν πρώτην προσβολήν, οὐ γυμνῶ προσβάλλει Λόγῳ ὁ ἡμέτερος νοῦς· ἀλλά Λόγῳ σεσαρκωμένῳ· δηλαδή τῇ ποικιλίᾳ τῶν λέξεων· Λόγῳ μὲν ὄντι, τῇ φύσει· σαρκί δέ τῇ ὄψει· ὥστε τοὺς πολλοὺς, σάρκα καὶ οὐ Λόγον ὄραν δοκεῖν κἄν εἰ κατὰ ἀλήθειαν ἐστὶ Λόγος. Οὐ γάρ ὅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, τοῦτο τῆς Γραφῆς ἐστὶν ὁ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον παρά τὸ δοκοῦν. Ὁ γάρ Λόγος, δι' ἐκάστου τῶν ἀναγεγραμμένων ῥημάτων γίνεται σάρξ], *Ο δογословљу и домостроју* 2.60, PG 90.1152A; уп. и „...ὡς τὸν καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς πρὸς ἡμᾶς γενόμενον διὰ σώματος καὶ συλλαβαῖς καὶ γράμμασι παχυθέντα διὰ τὴν αἴσθησιν...“, *Недоумице* 10, PG 91.1129D; AmbNC I 198.

Дакле, Тајна Христова постоји *пре векова*, она је атемпорална у апсолутном смислу, будући да је она ништа друго доли тајна јединства живота који је Бог Тројица; са друге стране, она је и чињеница учешћа и начин учешћа творевине у томе животу који за њу значи само њено постојање. Јединство Бога и човека, нествореног и створеног, у том смислу је *већ* садржано у јединству живота Тројичног Бога који ὑπεράλειρον καὶ ἀλειράκις ἀλείρωσ претходи вековима. Овоме животу учешће творевине ништа не додаје, будући да се ономе што је безгранично ништа и не може придодати. Зато Св. Максим и инсистира на томе да је Тајна Христова *оно због чега је све, а оно само је ни због чега*. Са друге стране, ово учешће творевине у јединству живота Тројичног Бога *придодаје* живот творевини, будући да она без њега не постоји, јер је оно само њено постојање. А пошто је творевина тело, учешће у *бестелесном* животу Бога за њу увек значи и јесте учешће у *Телу Христовом*.

Но, како онда разумети *историјски* догађај оваплоћења?

Јасно је, на основу свега реченог, није могуће тврдити како се *Тајна Христова* конституише у времену. Она у најдиректнијем смислу представља долазак *одозго*⁴⁹². Ово *одозго* с обзиром на *време и век и оно у њима* заправо значи *са краја*. Но, видели смо на много места, *одозго* у исти мах значи и *одоздо*, односно *са почетка*. Такође, видели смо и да Св. Максим тврди како оно што је у исти мах и почетак и крај нема ничега заједничког са оним што је у *средици*⁴⁹³. Говорећи у контексту теорије времена, почетак и крај немају ничега заједничког са *дијастемом* коју *са обе стране* ограничавају. А сетимо се, Св. Максим, говорећи о Тајни Христовој, управо говори о њој као о ономе што *ограничава* векове (τὸ πάντας περιγράφον τοὺς αἰῶνας).

Следствено реченом, *историјски* догађај оваплоћења се ни на који начин не може свести у границе историјског феномена. У коначном, ово важи и за *друге* кључне догађаје, што се читује и на основу онога што налазимо у тексту еванђеља⁴⁹⁴. Оваплоћење Христово се уистину може разумети као центар историје

⁴⁹² Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008, 6–7.

⁴⁹³ Уп. *О богословљу и домостроју* 1.69, PG 90.1108CD.

⁴⁹⁴ Имам у виду *есхатолошку природу* кључних догађаја која се огледа у чињеници да еванђелисти реферишу на догађај васкрсења као на својеврсни херменеутички кључ за све друге кључне догађаје, а да се он сам не може разумети само као историјски. Разуме се, ово заиста треба

или времена⁴⁹⁵. Но, оно се никада не може одредити само као историја, будући да Тајна Христова *ὑπεράλειρον καὶ ἀπειράκις ἀλείρωσ* претходи, али и следује временској дијастеми.

Опет, како разумети то да је Христово оваплоћење центар историје? Да ли ово може имати било какво друго значење изузев метафоричког?

Сматрам да овде треба обратити пажњу на два појма на чију је релевантност када је у питању проблем темпоралности код Св. Максима са разлогом указао и Пол Плес⁴⁹⁶. У питању су појмови *систоле* и *дијастоле*.

схватити у *онтолошком* смислу; наиме, јасно је да се не ради о новој информацији која објашњава претходне догађаје, већ о новој реалности. Учешће у овој реалности чини могућим да се разуме, да се у искуственом смислу *доврши*, већ доживљено (нпр. виђење преображења, о чему је већ било речи; уп. Мт 17.9 и нарочито Мк 9.9–10). Разлог томе је чињеница да су сви догађаји који у васкрсењу налазе свој *херменеутички кључ*, а то су заправо сви догађаји домостроја спасења, у ствари пројаве те једне и јединствене стварности коју означава догађај васкрсења, стварности Тајне Христова. Ово се односи и на Христову смрт која тако сама собом постаје победа над смрћу. Но, овде је важно нарочито обратити пажњу да чак ни еванђелски описи не говоре о догађају васкрсења на начин који чини могућим да се његова, чак и *појавна*, реалност исцрпи границама историје. Тако, еванђелист Матеј веома директно у своме опису поклапа историјску и есхатолошку перспективу (имам у виду заправо опис *општег васкрсења*, Мт 27.52–53; ово се веома директно очитује и у иконографија, наиме, имам у виду традиционалан византијски приказ васкрсења, тј. *Силаска у Хад*). Код Луке и Јована описи Христових јављања након васкрсења, суптилним инсистирањем на њиховом светотајинском карактеру (фокусираност на евхаристију, уп. Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, London: SCM Press, 1953), директно уводе есхатолошку перспективу у догађаје које описују. Уколико се ова есхатолошко-светотајинска перспектива не узме у обзир, опис Христовог вознесења постаје апсурдан. Наиме, уколико *Небо* на које се Христос узноси није есхатолошко испуњење свега, чини се да не остаје ништа друго осим да замислимо да еванђелисти хоће да кажу како тело Христово, будући тело, седи на некаквом аристотеловском небу. Са друге стране, уколико тумачимо ове описе у светотајинском кључу, имајући на уму да светотајинско увек значи и есхатолошко, долазимо до *решења* које се може веома лако повезати са, за ову расправу је нарочито важно, кључним моментима Максимове христологије и есхатологије. Тако, *место* у које се Христос узнео је есхатолошка стварност која укида ограничења простора и времена. Зато његово узнесено тело може да постоји и у времену, али на начин који је невременски, као и у простору, али на начин који је непросторни. Обе ове карактеристике односе се на начин постојања описан концептом *свете тајне*. Једино *место* и *време* у којем сада Христос постоји је евхаристија која тако, постајући догађајем апсолутног јединства, престаје да буде и место, и време. Наиме, буквално, не постоји друго тело Христово изузев онога које се *увек лом*, а *никад не раздељује*, *увек једе*, а *никад не нестаје* у евхаристији, оног које је једно, исто и неразделиво у свим временима и на сваком месту, упркос свим просторно-временским ограничењима, *тело* које постоји на у потпуности *нетелесан* начин, без икакве перспективе, да парафразирам Св. Максима, како краја, тако и почетка. Овде морам да скренем пажњу на веома луцидан увид Пола Плеса који, чини ми се, управо подржава овде речено. Наиме, „пошто постоји матрица историје, догађаји који су иначе раздвојени у времену сабирају и постављају један на други чинећи низове чији тренутци постоје истовремено. Када се у ову концепцију укључи Оваплоћење, Логос – истовремено вечан и иманентан – делује као сингуларност која повезује и привезује историјско окружење за себе“, Paul Plass, „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist* 44/2 (1980), 271.

⁴⁹⁵ У коначном, држим да је из свега реченог јасно како уколико говоримо о богословском концепту времена, време увек значи историју.

⁴⁹⁶ Paul Plass, „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, 262–263.

Најпре, већ сам приметии како значење ових појмова у битноме конвергира значењу дијастатичког појмовног сплета⁴⁹⁷. Наиме, значење дијастоле се веома лако може повезати са концептима дијастеме и дијастазе, док систола у семантичком смислу одговора појмовима који указују на адијастатичку стварност.

Св. Максим ова два појма користи најпре како би означио структурални *покрет* творевине узете у свеукупности, што је означено као ἡ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία⁴⁹⁸, од општег ка појединачном и обратно, а чије се постојање има узети као доказ њене контингентности, тј. створености. Наиме:

Већ се и сама суштина у *најопштијем смислу* не креће само на основу постанка и пропадљивости онога што је одређено постанком и пропадљивошћу, него је и на основу и на начин *ширења* и *сажимања* свих бића и покренута, и креће се. Креће се, наиме, од најопштијег рода кроз оне општије родове у врсте кроз које и по којима се раздваја проходећи све до најпосебнијих врста, чиме се окончава њено ширење и чиме сопствено биће ограничава са доње стране. Поново се пак сабира од најпосебнијих врста кроз општије враћајући се све до најопштијега рода, чиме се окончава њено сажимање којим ограничава своје биће са горње стране. Па пошто је у коначном са обе стране ограничена, одозго, велим, и одоздо, показује се да има почетак и крај, тако да никако не може да прими *логос* безграничности. Исто тако и квантитет... а слично и квалитет... А ништа од онога што се може расејати и сабирати по логосу или дејству нико паметан никада не би назвао непокретним. Па уколико није непокретно, не може бити ни беспочетно; уколико пак није беспочетно, јасно је да није ни непостало, већ као што се зна да је оно што се креће започело покрет, тако се зна и да је оно што је постало започело да постоји, те да је из самога и једнога непосталог и непокретног задобило почетак постојања и покрета. А оно што има почетак по постанку бића никако не може бити беспочетно⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Види поглавље 2.1. Онтологија створеног, стр. 18 и даље.

⁴⁹⁸ Уп. Н. U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, 157–158/н.72; Л. Тунберг, *Микрокосмос и посредник*, 90–92.

⁴⁹⁹ Ἀλλά καί αὐτή ἡ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία οὐ μόνον ἡ τῶν ἐν γενέσει καί φθορᾷ κατὰ γενέσιν κινεῖται καί φθοράν, ἀλλά καί ἡ τῶν ὄντων ἀπάντων καί κекίνηται καί κινεῖται τῷ κατὰ διαστολήν καί συστολήν λόγῳ τε καί τρόπῳ. Κινεῖται γάρ ἀπό τοῦ γενικωτάτου γένους διά τῶν γενικωτέρων γενῶν εἰς τά εἶδη δι' ὧν καί εἰς ἅ διαρεῖσθαι πέφυκε, προϊοῦσα μέχρι τῶν ειδικωτάτων ειδῶν οἷς περατοῦται ἡ κατ' αὐτήν διαστολή, τό εἶναι αὐτῆς πρὸς τά κάτω περιγράφουσα, καί συνάγεται πάλιν ἀπό τῶν ειδικωτάτων ειδῶν διά τῶν γενικωτέρων ἀναποδίζουσα μέχρι τοῦ γενικωτάτου γένους, ᾧ περατοῦται ἡ κατ' αὐτήν συστολή, πρὸς τό ἄνω τό εἶναι αὐτῆς ὀρίζουσα, καί λοιπόν διχόθεν περιγραφομένη, ἄνωθεν τε λέγω καί κάτωθεν, ἀρχήν καί τέλος ἔχουσα δείκνυται, τόν τῆς ἀπειρίας οὐδ' ὅλως ἐπιδέξασθαι δυναμένη λόγον. Ὡσαύτως δέ καί ἡ ποσότης... Ὁμοίως δέ καί ἡ ποιότης... Οὐδεὶς δέ τό πεφυκός σκεδάννυσθαι τε καί συνάγεσθαι λόγῳ

Но, нарочито је важно запазити да концепте систоле и дијастоле⁵⁰⁰ Св. Максим примењује у христологији, и то у тексту који на веома директан начин обједињује готово све о чему је у овом одељку било речи. Наиме:

...и зато што се нас ради логосима бића на неизрецив начин скрио указујући нам на себе складно, као словима, сваком видљивом ствари, сав у свима у исти мах најпунији, и сав у сваком појединачном, цео и неумањен, у различитима неразнолик и увек исти, у сложенима прост и несложен, и беспочетан у онима који имају почетак, невидљив у видљивима и у додирљивима недодирљив; и зато што је због нас одебелелих умом утеловљен и због нас је допустио да буде означен словима, слоговима и речима, да нас из свега овога за собом поведе и себи сабере, Духом учинивши да једно будемо и узводећи нас у просту и асполутну мисао о себи, сажимајући нас због себе у његово јединство у мери у којој се сам нас ради схисходећи нам раширио⁵⁰¹.

Дакле, када је у питању догађај оваплоћења у историјском смислу, он представља, може се рећи, тачку пресека дијастоле и систоле Логоса. Но, *стварност* оваплоћења се не може ограничити само на овај догађај. Може се без задршке рећи како *оваплоћење* започиње стварањем, будући да њиме започиње *дијастола* Логоса. Историјско оваплоћење Логоса заправо је крајња граница његове *дијастоле* која означава њену пуноћу. Након овога следи сажимање, односно усхођење творевине ка Творцу.

ἡ ἐνεργεία εἶποι ἂν εὐφρονῶν ἀκίνητον εἶναι παντάλασιν. Εἰ δὲ μὴ ἀκίνητον, οὐδέ ἄναρχον· εἰ δὲ μὴ ἄναρχον, οὐδέ ἀγένητον δηλονότι, ἀλλ' ὥσπερ οἶδεν ἡργμένον κινήσεως τό κινούμενον, οὕτως καί τῆς πρὸς τό εἶναι γενέσεως ἤρχθαι τό γεγενημένον ἐπίσταται, καί ἐκ τοῦ μόνου καί ἐνός ἀγενήτου τε καί ἀκινήτου τό εἶναι τε καί τό κινεῖσθαι λαβόν. Τό δὲ κατὰ τὴν τοῦ εἶναι γένεσιν ἡργμένον οὐδαμῶς ἄναρχον εἶναι δύναται, *Недоумице* 10, PG 91.1177B–1180A; AmbNC I 288–290.

⁵⁰⁰ Сада у глаголском облику.

⁵⁰¹ „...ἢ ὅτι τοῖς τῶν ὄντων ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς ἀπορρήτως ἐγκρύψας λόγοις ἀναλόγως δι' ἐκάστου τῶν ὀρωμένων ὡς διὰ τινων γραμμάτων ὑποσημαίνεται, ὅλος ἐν ὅλοις ἅμα πληρέστατος, καί τό καθ' ἕκαστον ὀλόκληρος, ὅλος καί ἀνελάττωτος, ἐν τοῖς διαφόροις ὁ ἀδιάφορος καί ὡσαύτως αἰεὶ ἔχων, ἐν τοῖς συνθέτοις ὁ ἀπλοῦς καί ἀσύνθετος, καί ἐν τοῖς ὑπὸ ἀρχῆν ὁ ἀναρχος, καί ὁ ἀόρατος ἐν τοῖς ὀρωμένοις καί ἐν τοῖς ἀπτοῖς ὁ ἀναφής· ἢ ὅτι δι' ἡμᾶς, τοὺς παχεῖς τὴν διάνοιαν, σωματωθῆναι τε δι' ἡμᾶς καί γράμμασι καί συλλαβαῖς καί φωναῖς τυπωθῆναι κατεδέξατο, ἵνα ἐκ πάντων τούτων ἡμᾶς ἐπομένους αὐτῷ κατὰ βραχὺ πρὸς ἑαυτὸν συναγάγῃ, ἐνοποιηθέντος τῷ Πνεύματι, καί εἰς τὴν ἀπλὴν περὶ αὐτοῦ καί ἄσχητον ἔννοиαν ἀναγάγῃ, τοσοῦτον ἡμᾶς δι' ἑαυτὸν πρὸς ἔνωσιν αὐτοῦ συστειλάς, ὅσον αὐτός δι' ἡμᾶς ἑαυτὸν συγκαταβάσεως λόγῳ διέστειλεν“, *Недоумице* 33, PG 91.1285D–1288A; AmbNC II 62–64. Текст је коментар мисли Григорија Богослова из *Беседе* 38.2 о томе да се *Логос* *удебљава* (Ὁ Λόγος παχύνεται), уп. PG 36.313B. Напомињем да овај одељак Св. Максима нарочито садржи семантичке нијансе које је тешко до краја пренети на савремени српски језик.

При свему овоме, а с обзиром на речено у расправи о дијастеми и њеној *природи*, треба узети у обзир да Св. Максим о дијастоли Логоса говори као о његовом снисхођењу нама⁵⁰².

Такође, директно у вези са овим је и Максимова подела *векова* на две групе. Она је у свему аналогна реченом по питању систоле и дијастоле Логоса, те догађају оваплоћења као центру историје, а може се узети као најбољи пример који указује на то како је Максимово виђење темпоралности у суштинском смислу засновано на христологији и уоквирено њоме.

Онај који је једним самим *импулсом* своје воље пре свих векова учинио да настане сва твар, видљива и невидљива, имао је самим њеним постанком на неизрецив начин надобру намеру према створењима. А ова намера беше да себе кроз истинско ипостасно јединство *укључи* у природу људи, а да себи непроменљиво присаједини човечју природу, тако да сам, како једини он зна, постане човек, а да богом учини човека сједињењем са собом. Стога је мудро поделио и разделио векове, једне за остварење његовог очовечења, а друге за остварење човековог обожења... Укратко говорећи, једни су векови Божјег силаска људима, други су векови усхођења људи к Богу...⁵⁰³

3.3. Тајна Христова и питање свеопштег спасења

Поклапање визије адијастатичног јединства творца и творевине са есхатолошким испуњењем Тајне Христове чини неопходним да се испита једно

⁵⁰² Види изнад, стр. 193 и даље.

⁵⁰³ „Ὁ πάσης κτίσεως, ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου, κατὰ μόνην τοῦ θελήματος τὴν ῥοπὴν ὑποστήσας τὴν γενεσιν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ αὐτῆς τῆς τῶν γεγονότων γενέσεως τὴν ἐπ’ αὐτοῖς ἀφράστως ὑπεράγαθον εἶχε βουλήν· ἢ δὲ ἦν αὐτὸν μὲν ἀτρέπτως ἐγκραθῆναι τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς καθ’ ὑπόστασιν ἀληθοῦς ἐνώσεως, ἑαυτῷ δὲ τὴν φύσιν ἀναλλοιώτως ἐνώσαι τὴν ἀνθρωπίνην, ἵν’ αὐτὸς μὲν ἄνθρωπος γένηται, καθὼς οἶδεν αὐτός, Θεὸν δὲ ποιήσῃ τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσει τὸν ἄνθρωπον, μερίσας δηλον ὅτι σοφῶς τοὺς αἰῶνας καὶ διορίσας, τοὺς μὲν ἐπ’ ἐνεργείᾳ τοῦ αὐτὸν γενέσθαι ἄνθρωπον, τοὺς δὲ ἐπ’ ἐνεργείᾳ τοῦ τὸν ἄνθρωπον ποιῆσαι Θεόν... Καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν αἰώνων οἱ μὲν τῆς τοῦ Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους εἰσὶ καταβάσεως, οἱ δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων πρὸς Θεὸν ὑπάρχουσιν ἀναβάσεως...“, *Ταλασιју* 22, PG 90.317BC; 320B; CCSG 7, 137.4–16; 139.54–56. Ово Максимово разматрање је делимично размотрено и у претходном поглављу с обзиром на поделу векова на активне и пасивне, тако да закључке до којих сам дошао у вези са тим и овде треба узети у обзир; види изнад, стр. 129 и даље.

важно питање које из овога произлази. Имам у виду проблем апокатастазе и(или) свеопштег спасења⁵⁰⁴.

⁵⁰⁴ Када је у питању тема апокатастазе и(ли) свеопштег спасења, најсвеобухватнија је свакако студија Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden/Boston: Brill, 2013. Поред ове студије, већ сам реферисао на рад који је и за ову тему релевантан, будући да настоји да пружи лексички основ за закључке до који Рамели долази: Ilaria Ramelli and David Constan, *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2007. Уп. Ilaria L. E. Ramelli, „Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis“ *Vigiliae Christianae* 61/3 (2007), 313–356; „The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine“, *Illinois Classical Studies* 33–34 (2008–2009), 201–234. Будући да се И. Рамели дуго и темељно бави овим питањем, резултати њених ранијих истраживања су интегрисани у ову обимну студију. У вези са диференцирањем замисли апокатастазе и свеопштег спасења, истовремено коришћење саставног и раставног везника и(ли) у овом тексту условљено је чињеницом да постоје две интерпретације када је у питању однос ова два појма. У првом случају, апокатастаза се разуме тако да значи свопште спасење, док се у другом случају она интерпретира као обнова на нивоу природе која не подразумева спасење на нивоу сваке појединачне ипостаси. Када је у питању Св. Григорије Ниски, држим да је свако раздвајање замисли апокатастазе и свеопштег спасења неизводљиво из разлога који ће бити представљени даље у тексту, но, особито због карактеристичне концепције људске природе, те чињенице да је Григорије у том смислу више него експлицитан (за нешто другачије мишљење в. Jean Daniélou, „L’apocatastase chez saint Grégoire de Nyse“, *RSR* 1940, 328–347; Данијелу је потпуно у праву када наглашава христолошки карактер Григоријевог концепта апокатастазе, али држим да се теза о томе да је питање појединачног спасења остављено у *сенци* не може одржати, уп. 345). Када је у питању Св. Максим, како ћу показати даље у тексту, чини се да он заиста раздваја замисли апокатастазе и свеопштег спасења (што примећује и Данијелу, *исто*, 347/н.1); но, мој став је да је то раздвајање с обзиром на темељне поставке његовог система *немогућа мисија*. Важно је скренути пажњу и на мишљење које износи Фон Балтазар у вези са овим питањем (уп. Н. U. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, 354–358). Наиме, његов став је како Св. Максим не жели да износи јавно своје мишљење, али да се управо у томе може видети његов на карактеристичан начин афирмативан однос према концепту свеопштег спасења који представља *мистичније и узвишеније* учење *чију дубину већина не може да достигне* и које зато треба *поштовати* *ћутањем* (уп. кључне текстове на које Фон Балтазар у том смислу указује: Ἦν μὲν καὶ ἄλλως τὸν περὶ τοῦτου λόγον μυστικώτερον τε καὶ ὑψηλότερον θεωρῆσαι δυνατόν..., *Таласију* 21, PG 90.316D; CCSG 7, 133.8–9; ...τοῦ μυστικώτερου λόγου καὶ κρείττονος φυλαττομένου τοῖς μυστικοῖς τὴν διάνοιαν καὶ παρ’ ἡμῶν διὰ τῆς σιωπῆς τιμωμένου, *Таласију* (увод), PG 90.260A; CCSG 7, 37.351–353; ...σιωπῆ μᾶλλον τιμήσαντες τὸν τόπον ἤγησαντο κρείττον, διὰ τὴν τῶν πολλῶν διάνοιαν μὴ δυναμένην ἐφικέσθαι τοῦ βάθους τῶν γεγραμμένων, *Таласију* 43, PG 90.412A; CCSG 7, 193.8–10). Фон Балтазар у своме разматрању критикује Мишоове ставове, или, прецизније, Мишоову интерпретацију Максимових текстова (уп. Eugène Michaud, „St. Maxime le confesseur et l’apocatastase“, *Revue internationale de théologie* 10 [1902], 257–272). Наиме, према Фон Балтазару, поред тога што Мишо аргументује користећи неаутентичне текстове, његова интерпретација је *натегнута* и не може да разреши проблем који стварају текстови у којима Максим показује супротну тенденцију мисли (Мишоов став је да Максим отворено научава свеопште спасење; укратко: „Dieu étant la cause première et la fin dernière des créatures, il est inévitable que celles-ci atteignent leur fin; et ce que la nature ne peut pas faire seule, Dieu l’opère en aidant la nature par sa grace“, *исто*, 272). Управо у том смислу Фон Балтазар указује на поменути *трећу групу текстова* (уп. Н. U. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, 356) на основу које доноси закључке. Премда Дејли оправдано критикује Фон Балтазаров став, држим да он не доводи у питање у потпуности снагу његовог аргумента (уп. Брајан Е. Дејли, „Апокатастасис и *благопоштоватељско* *ћутање* у есхатологији Максима Исповједника“, *Луча* XXI–XXII (2004–2005), 485–502; нарочито 490–492). Наиме, држим да снага Фон Балтазаровог аргумента не зависи од тога да ли се иза *поштовања* *ћутањем* уистину крије богословски став, већ од чињенице да Максим *на овај начин* реферише на места која код Оригена и Св. Григорија Ниског имају у вези са питањем карактера апокатастазе јасно значење. Дејлијева позиција у коначном иду у прилог

Другачије речено, држим како оваква есхатолошко-сотириолошка концепција нужно проиходи из космолошких, антрополошких и христорошких ставова Св. Максима, и то нарочито у вези са проблемом темпоралности.

Притом, од суштинске је важности да напоменем како када говорим о апокатастази имам у виду конкретну и карактеристичну концепцију свеопштег спасења коју је развио Св. Григорије Ниски. Дакле, у овој перспективи апокатастаза и свеопште спасење се поклапају, а *поновно успостављање у првобитно стање* треба разумети с обзиром на закључке до којих сам дошао у расправи о дијастеми. Наиме, *првобитно* је оно изворно, оно што је у складу са божанском намером; оно *другом* претходи у онтолошком, логичком и вредносном смислу, али не и временском. Начин на који *првобитно* одређује оно *друго* одређен је односом узрочности који из перспективе створеног има финални карактер. *Првобитно* је узрок стварања јер је оно његов циљ; у коначном, оно *првобитно* из перспективе садашњег стања творевине није ништа друго доли оно есхатолошко⁵⁰⁵.

Такође, оваква концепција апокатастазе и(ли) свеопштег спасења за свој основ има христорогију и чињеницу да оно што Св. Максим назива Тајном Христовом има, како је већ показано, *свекосмички* карактер, тј. да се тиче творевине узете у њеној свеукупности која своје јединство са Творцем налази у или *као* Григоријев *човек по Христу*, што је концепција коју, такође и очекивано, налазимо и код Св. Максима.

Следствено томе, будући да између космологије, антропологије и христорогије Св. Григорија и Св. Максима постоји пуна кореспонденција, неопходно је поставити питање да ли је могуће да се полазећи од ових заједничких премиса дође до другачијих закључака. Наиме, Св. Максим, за разлику од Св. Григорија који је с тим у вези недвосмислено јасан, не експлицира

јасном раздвајању значења апокатастазе и свеопштег спасења (као и претходно Вилерова, уп. Marcel Viller, „Aux sources de la spiritualite de S. Maxime. Les ceuvres d’Evagre le Pontique“, *Revue d’Ascetique et de Mystique* 11 (1930), 259; в. и: Георгије Флоровски, *Источни оци V–VIII века*, Манастир Хиландар, 1998, 229–230; Артемије Радосављевић, *Тајна спасења по Светом Максиму Исповеднику*, Београд, 2014, 228–233;). Поред Мишоа, насупрот овоме се, условно, може узети и став В. Гримела, о којем ће бити нешто више речи касније (види ниже, стр. 217/н.562; такође, на позицију И. Рамели реферишем на више места). Поновићу, мој став је да Св. Максим настоји да раздвоји замисли апокатастазе и свеопштег спасења, али и да је то раздвајање, с обзиром на разлоге инхерентне његовој мисли, у потпуности неодрживо.

⁵⁰⁵ Види изнад, поглавље 2.1.1. Творевина као дијастатичка стварност, стр. 19 и даље.

учење о свеопштем спасењу. Видећемо, чини се да Св. Максим показује тенденцију да раздвоји концепт апокатастазе који усваја од замисли свеопштег спасења. Зато сматрам да је неопходно поставити питање може ли се ово раздвајање одржати с обзиром на оно што Св. Максим иначе научава о јединству Бога, света и човека чега је, видели смо, битна компонента и његова концепција темпоралности.

Дакле, питање којим се сада бавим се не тиче директно проблема темпоралности; но, Максимово разрешење овога проблема с обзиром на његове космолошке, антрополошке и христорошке аспекте чини управо неопходним да се оно постави.

Разумљиво, учење о апокатастази или свеопштем спасењу је у предању повезано са многим питањима и оспоравањима која су углавном концентрисана око аргумента слободе; наиме, подразумева се да свака концепција свеопштег спасења доводи у питање људску слободу. Ипак, налазим да се начин на који је овај проблем разрешио Св. Григорије Ниски не може оспорити овим приговорима, и то баш зато што располаже концептом постојања и нарочито слободе који је ван домашаја њихове оштрице.

Но, са овим директно у вези је и чињеница да је један од кључних богословских доприноса Св. Максима Исповедника управо бриљантна разрада концепта слободе која се у суштинском смислу темељи на Григоријевим увидима, а који су, поново, битно повезани са његовом визијом свеопштег спасења. Следствено томе, узимајући у обзир и све раније речено о односу мисли ове двојице богослова, сасвим је разумљиво то што Св. Максим у основи прихвата концепт апокатастазе, у вези са чим нема простора за сумњу. Ипак, како објаснити задршку која код њега постоји с обзиром на извођење крајњих консеквенци?

Држим да узрок за Максимову задршку не може имати упоришта у темељним поставкама његовог система, те да се он има тражити међу мотивима другачије природе, што је, ипак, ван домашаја ове расправе⁵⁰⁶. Говорећи директно, уколико се Св. Максим по питању апокатастазе и(ли) свеопштег

⁵⁰⁶ Овде желим да се усредсредим на питање да ли се штуро објашњење разлике између апокатастазе и свеопштег спасења које налазимо код Св. Максима може ускладити са његовим темељним антрополошким, космолошким и христорошким поставкама.

спасења заиста у потпуности није слагао са Св. Григоријем, тешко је не закључити како је по среди његова недоследност сопственим идејама. Но, уколико је тако, те уколико је искрено веровао у ту недоследност, што је сасвим могуће, остаје питање зашто се није потрудио да је темељно објасни, како је чинио и у вези са неупоредиво безазленијим и мање важним питањима⁵⁰⁷?

С обзиром на све речено, разумљиво је да процена ставова Св. Максима у вези са питањем апокатастазе и свеопштег спасења није могућа уколико у најважнијим цртама не обратимо пажњу на то како овај проблем поставља и разрешава Св. Григорије.

3.3.1. Св. Григорије Ниски

Како је већ речено, оно што се, на први поглед, истиче као битна разлика између Св. Максима и Св. Григорија када је у питању учење о апокатастази и(ли) свеопштем спасењу је чињеница да Св. Григорије своје закључке у вези са овим питањем експлицира на систематичан и доследан начин, по чему му нема равног⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ И. Рамели скреће пажњу на то да код Св. Максима, упркос томе што постоји разрађена критика *оригенизма* (о томе в. изнад, поглавље 2.2.4. Додатак: *Ориген, оригенистички мит* и Св. Максим, стр. 82 и даље), учења о апокатастази нема међу критикованим доктринама, уп. I. L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 740; уп. и Б. Е. Дејли, *Апокатастасис*, 493–494; 496. Када је у питању Максимов однос према проблему апокатастазе, Рамели своју аргументацију гради на тези да би могућност вечног постојања зла била у директној контрадикцији са Максимовим учењем о злу, *исто*, 749; уп. Е. Michaud, „St. Maxime le confesseur et l’apocatastase“, 272.

⁵⁰⁸ И. Рамели с правом запажа како је у погледу апокатастазе Св. Григорије експлицитнији од Оригена, уп. I. L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 424. Поред Св. Григорија, у том смислу посебно место свакако припада Св. Исаку Сирину. Градећи своју аргументацију углавном на интерпретацији Исакових ставова, И. Алфејев оптимистично закључује како „према православном учењу, ослобођење од паклених мука је могуће; пракса у вези са молитвом за преминуле, чак и за оне у *Хаду* на вечерњи Педесетнице утемељена је управо на овој чињеници. Међутим, до ослобођења не долази по нужности или аутоматски, нити зато што је грешник *одслужио казну* одређену за оне који почине неки грех, већ због молитава Цркве и Божјег неизрецивог човекољубља“, Hilarion Alfeyev, „Eschatology“, у: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, 2008, 117; уп. и: Иларион Алфејев, *Духовниј мир преподобног Исаака Сирина*, Санкт-Петербург: Алетеја, 2005, 260–269; Hilarion Alfeyev, *St. Isaac the Syrian: A Theologian of Love and Mercy*, излагање на скупу WACOM у Латеранској базилици у Риму, 4. априла 2008 (доступно на: http://www.wacom2017.org/sites/wacom2017.org/IMG/pdf/Bishop_Hilarion_Alfeyev-2.pdf; приступљено: 8. 2. 2018).

Григоријева доктрина о апокатастази почива на и иначе кључним концептима његовог система. Наиме, како примећују истраживачи⁵⁰⁹, постоје две групе аргумената на којима Св. Григорије заснива своју замисао свеопштег спасења; прву групу чине аргументи који су повезани са карактеристичном концепцијом зла, док другу групу чине они који почивају на, такође веома карактеристичној, интерпретацији кључне замисли хришћанске антропологије, на одређењу човека као иконе Божје. Дакле, укратко, у питању су аргументи онтолошке и антрополошке природе.

Иста систематизација аргументације се може без нарочите задршке применити и на мисао Св. Максима.

Ипак, даље нијансирање ове две групе аргумената, а ово важи за оба мислиоца, подразумева да се аргументи који се тичу онтологије зла сагледају у, условно речено, ширем, космолошком контексту, док се на антрополошке аргументе, с обзиром на карактер антропологије оба мислиоца, нужно надовезују аргументи директно христолошке природе који заправо имају кључно значење. У том смислу, држим да се проблем може боље сагледати уколико се, иницијално прихваћене, двоструке систематизације аргумената држимо у, развијенијем и нијансираном, четвороструком виду.

Када је у питању Григоријева концепција зла као небића, она представља јасан аспект хришћанског платоновског наслеђа у његовој мисли⁵¹⁰. Сличну концепцију деле и његови савременици, а може се рећи како је она у одређеном смислу прихваћена као интегрални део византијског богословског предања⁵¹¹. Ипак, оно што је карактеристично за Св. Григорија је то што се може рећи да је ова концепција угаони камен његове сотириологије. Такође, како код Св. Григорија, тако и код Св. Максима, ова концепција суштински одређује правац у којем обојица, на готово исти начин, настоје да реше битна

⁵⁰⁹ Уп. Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, 2000, 86–95; I. L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 390; христолошко-антрополошки аспект, 401.

⁵¹⁰ О платоновском залеђу ове концепције и карактеру хришћанске апроприације в. Cinzia Arruza, *Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origène, Grégoire de Nysse*, Turnhout: Brepols, 2011, 23–54; 129–133; 209–215; Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 375/н.258; „Christian Soteriology and Christian Platonism“, 352–353. Основна карактеристика хришћанске апроприације концепта несубзистентности зла односи се на чињеницу да је зло повезано са падом, те да његово квазипостојање није инхерентно структури стварности (С. Arruza, *исто*, 52).

⁵¹¹ Примера ради, уп. Св. Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, PG 94.876AB.

антрополошка питања, на првом месту проблем слободе. С обзиром на догматски контекст у којем се формирала мисао Св. Максима (монотелитски спор), он нарочито развија и у христолошком кључу бриљантно разрађује онтолошке и антрополошке идеје свог великог претходника, при чему важну улогу игра управо карактеристична *онтологија* зла.

Са христолошким разрешењем питања воље код Св. Максима је директно повезана и његово аскетско учење, тј. његова аретологија. Исто се може рећи и за Св. Григорија; наиме, аретологија обојице мислилаца се не може свести на моралну доктрину. У том смислу кључну, без замисли *оваплоћења/оприсутњења/усвојења* у врлинама, није могуће разумети њихову христолошку антропологију чији је суштински елемент на карактеристичан начин осмишљена концепција слободе коју, како рекох, у најразвијенијем виду налазимо код Св. Максима.

Своју аргументацију у вези са учењем о апокатастази и(ли) свеопштем спасењу Св. Григорије у веома директном и пуном виду износи у тумачењу текста речи апостола Павла из *Прве посланице Коринћанима* 15.28 „онда ће се и сам Син покорити ономе који му све покори, да буде Бог све у свему“⁵¹². Када кажем „пуном“, имам у виду чињеницу да су у овом тексту директно садржане поменуте групе аргумената у прилог тези о свеопштем спасењу, те да је нарочито видљива њихова међузависност. С обзиром на ограничења овог разматрања, у наставку ћу управо овај текст користити као својеврсну матрицу излагања, уз нужне референце на друге важне одељке.

Најпре, треба истаћи да је како текст, тако и контекст Григоријеве беседе *На „онда ће се и сам Син“*, у основи христолошки. Ово је важно с обзиром да се учење о апокатастази углавном разуме као последица директног утицаја хеленских концепција о кружном покрету бића, па тако и нужном повратку свега у првобитно стање.

Контекст Григоријеве беседе је полемички, антиаријански. Она настаје са циљем да се оповргне аријанско читање речи апостола Павла које је у *покораванју* о којем апостол говори видело аргумент у прилог сопствених

⁵¹² GNO III/2 1–28.

христолошких концепција⁵¹³. Зато Григорије почиње од испитивања различитих значења које концепт *покоравања* (ὕποταγή) има у Светом Писму уопште. Након разматрања буквалних значења, која би у овом случају било недостојно применити, Григорије долази до поистовећења *покоравања* Богу са *спасењем* човека⁵¹⁴. Ипак, ни ово се значење не може у потпуности узети као релевантно, када је поменути одељак у питању, пошто се

не би могло рећи ни да се јединородни Бог Оцу покорава у циљу спасења, па да му онда на тај начин, као што је то са људима, Бог савшава спасење. Покоравање Богу неопходно је променљивој природи која настаје кроз учествовање у добру будући да се покоравањем остварује наше заједничарење у добрима. У непроменљивој и неизменљивој сили нема простора за покоравање, будући да се у њој очитује свако добро име и замисао, оно вечно, нетрулежно и блажено, које је свагда на исти начин, које не може постати нити боље, нити лошије. У добром се нити шта може додати, нити се пак каква склоност ка злу може наћи. Онај, наиме, који је другима извор спасења, не може сам имати потребе за спаситељем⁵¹⁵.

Дакле, већ из овог кратког одељка да се закључити како Св. Григорије под *покоравањем*, које је спасење човека, мисли само постојање *променљиве природе*, које није ништа друго доли *заједница у добрима*. Постојање

⁵¹³ На „онда ће се и сам Син“, GNO III/2 4.9–10.

⁵¹⁴ Исто, 6.7–10. Већ ова Григоријева мисао такође указује на карактеристично разумевање слободе које ће до краја развити Св. Максим, нарочито уколико узмемо у обзир да је човеково покоравање Богу у тексту који претходи директно супротстављено присилним видовима покорности и доминације какви се успостављају међу људима или у односу човека према бесловесним животињама. Такође, у поистовећењу потчињавања и спасење Св. Григорије директно следи Оригенову интерпретацију 1 Кор 15.28. Наиме: „Држимо да доброта Божја по своме Христу позива ка уистину једном крају творевину у целини, тако да ће се и непријатељи покорити и потчинити... А реч покоравање, пошто се Христу покоравамо, указује на спасење покорених које је од Христа; тако и Давид говори: *Зар се неће Богу покорити душа моја? Од њега је спасење моје...* [уп. Пс 61.1] [In unum sane finem putamus quod bonitas dei per Christum suum universam reuocet creaturam, subactis ac subditis etiam inimicis... Subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo est indicat subiectionum; sicut et Dauid dicebat: *Nonne deo subdita erit anima mea? ab ipso enim salutare meum*], *О начелима* 1.6.1.

⁵¹⁵ ...ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὸν τῆς σωτηρίας σκοπὸν εἶποι τις ἂν τὸν μονογενῆ θεὸν τῷ πατρὶ ὑποτάσσεσθαι, ὡς διὰ τοῦτου καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν ἑαυτῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πραγματεύεσθαι. ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς τρεπτῆς φύσεως τῆς διὰ μετουσίας ἐν τῷ ἀγαθῷ γινομένης ἀναγκαία ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὑποταγὴ διὰ τὸ ἐκεῖθεν γίνεσθαι τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν τὴν κοινωνίαν· ἐν δὲ τῇ ἀτρέπτῳ καὶ ἀναλλοιώτῳ δυνάμει ἡ ὑποταγὴ χώραν οὐκ ἔχει ἐν ἧ ᾧ πᾶν ἀγαθὸν ὀνομά τε καὶ νόημα θεωρεῖται, τὸ αἰδίων, τὸ ἀφθαρτον, τὸ μακάριον, τὸ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχον, τὸ μῆτε κρείττον μῆτε χεῖρον γενέσθαι δυνάμενον· οὔτε γὰρ προσθήκην ἐν τῷ ἀγαθῷ ἐπιδέχεται οὔτε τὴν πρὸς τὸ χεῖρον ρόπην· ὁ <γὰρ> τοῖς ἄλλοις πηγάζει τὴν σωτηρίαν, οὐκ αὐτὸ τοῦ σώζοντος ἐνδεῶς ἔχει, *На „онда ће се и сам Син“*, GNO III/2 7. 1–14.

створеног, дакле, јесте учествовање у нествореном, у тој непроменљивој и неизменљивој сили.

У наставку, Григорије аргуменује против тезе да се *покорвање* о којем говори Павле тиче унутартројичних односа. Божанском се бићу, као непроменљивом, ништа не може придодати; уколико се покорвањем описује предвечни однос (πρὸ τῶν αἰώνων) Оца и Сина, Григорије пита зашто онда Павле говори о томе да ће покорвања доћи на крају времена (тј. при испуњењу, ἐπὶ συμπληρώσει τῶν χρόνων)⁵¹⁶. Наиме, „постати оно што није сада, својство је променљиве природе“⁵¹⁷.

У наставку, реферишући на Павлов дискурс о васкрсењу из 1. Кор који претходи тексту који је непосредно предмет излагања, Св. Григорије излаже поново, сажето и још директније, своје схватање постојања створеног као учешћа у нествореном и карактеристично виђење стварања о којем је било речи⁵¹⁸.

Ако сва бића нису настала преобликовањем у видљиву форму некакве подлежеће [и претпостојеће] материје, већ је божанска воља постала и материја и суштина сазданог, много је пре могуће да се оствари поновно успостављање својственог обличја онога што већ постоји, неголи да оно што не постоји задобије ипостас и суштину⁵¹⁹.

Дакле, божанска воља је материја и суштина створеног. Или, како је већ речено, само постојање створеног у својој *основи* је нестворено.

Григоријев дискурс у наставку, поново у вези са свеопштим значењем Христовог васкрсења о којем је реч у 1. Кор 15, очитује његово карактеристично разумевање људске природе. С обзиром да је људска природа створена тако да подела значи негирање њенога бића, Григорије може да формулише логичко начело помоћу којег тумачи повезаност Адамовог пада и

⁵¹⁶ Исто, 9.15–20. Вечност и време се, у складу са реченим, имају разумети као својства нествореног, односно створеног, или, боље, као опис њиховог односа у ономе што претходи коначном стању ствари.

⁵¹⁷ Τὸ γὰρ μετὰ ταῦτά τι γινόμενον νῦν δὲ μὴ ὄν ἴδιον τῆς τρεπτῆς ἐστὶ φύσεως, исто, 9.21–22.

⁵¹⁸ Види изнад, поглавље 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр. 161 и даље.

⁵¹⁹ εἰ γὰρ τὰ ὄντα πάντα οὐκ ἔκ τινος ὑποκειμένης ὕλης πρὸς τὸ φαινόμενον μετεσκευάσθη ἀλλὰ τὸ θεῖον θέλημα ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων ἐγένετο, πολὺ μᾶλλον δυνατόν εἶναι κατασκευάζει τὸ ἤδη ὄν εἰς τὸ ἴδιον σχῆμα πάλιν ἐπαναχθῆναι ἢ τὸ ἐξ ἀρχῆς μὴ ὄν εἰς ὑπόστασιν τε καὶ οὐσίαν ἐλθεῖν, исто, 11. 4–9.

Христовог васкрсења са нашим падом и васкрсењем о којем је реч у 1. Кор 15⁵²⁰.

Наиме,

Појединачним доказом доказује се и оно опште. И обратно: уколико би ко рекао да је оно опште лаж, а то је васкрсење мртвих, не би се никако истинитим могло показати ни оно што се тиче појединачног, а то је да је Христос из мртвих устао. Оно што је уопште немогуће, немогуће је и у појединачном случају⁵²¹.

Григоријево разумевање боголикости људске природе он, с обзиром на речено, нарочито образлаже у спису *О саздању човека*. Тако, боголикоост људске природе се односи на човечанство у целини, мимо свих подела којима је одређено његово постојање у границама времена и простора, чак и *природних* подела, каква је подела на половине⁵²². Отуда Григорије на тако карактеристичан начин тумачи речи из Књиге постања⁵²³. Наиме, подела на половине не припада човеку по његовој боголикој природи, већ му је придодата будући својство бесловесних животиња, и то с обзиром на Божје предзнање пада, те потребу да људска природа достигне своју пуноћу⁵²⁴.

Наиме,

човек је постао по слици, општа природа му је боголика ствар. Такав је постао свесилном мудрошћу, и то не као део целине, већ као сва њена пуноћа заједно⁵²⁵.

⁵²⁰ Уп. стихове 45–49.

⁵²¹ ...τῆ γὰρ μερικῆ ἀποδείξει καὶ τὸ καθόλου συναποδείκνυται. καὶ τὸ ἔμπλαιν, εἴ τις τὸ καθόλου ψεῦδος εἶναι λέγοι· τὸ νεκρῶν εἶναι ἀνάστασιν, οὐδὲ τὸ ἐπὶ μέρος πάντως ἀληθές εὐρεθήσεται· τὸ τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἐγηγέρθαι· εἰ γὰρ καθόλου ἀδύνατον, οὐδὲ <ἐν> τινι δυνατόν..., *исто*, 12.16–13.1.

⁵²² „У божанској и блаженој природи нема разликовања мушког и женског, већ је ово својство Бог пренео са устројства бесловесних животиња на човека...“ [Οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν τῆ θεία τε καὶ μακαρία φύσει ἡ κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορά· ἀλλὰ τῆς ἀλόγου κατασκευῆς ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον μετενεγκὼν τὸ ἴδιωμα...], *О саздању човека* 22, PG 44.205A.

⁵²³ „И створи Бог човека по обличју својему, по обличју Божјему створи га; мушко и женско створи их“ (1.27). О оригеновском пореклу оваквог езегетског приступа в. I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 403.

⁵²⁴ *О саздању човека* 22, PG 44.205D.

⁵²⁵ Γέγονεν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἡ καθόλου φύσις, τὸ θεοείκελον χρῆμα. Γέγονε δὲ τῆ παντοδυνάμῳ σοφία οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἅπαν ἀθρώως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα, *О саздању човека* 22, PG 44.204D.

Полазећи од ове претпоставке, није тешко закључити да је овакво разумевање човекове боголикости у основи есхатолошко. У том је смислу оно је, како смо већ видели у расправи о дијастеми⁵²⁶, суштински повезано са главном темом овог рада, проблемом времена. Човекова боголикоост ће бити остварена када људска природа достигне своју пуноћу, а то је „након“ времена. Штавише, време постоји само како би, с обзиром на начин постојања и размножавања људске природе, било омогућено да она достигне пуноћу, односно, просто речено, да се роди број људи који је Творац предвидео. Дакле, време постоји с обзиром на грех који је Бог предвидео или, прецизније, његове последице; следствено томе, када нестане греха, те када се оствари пуноћа људске природе, време ће престати. Григорије ово говори директно:

Пошто је Богом предзамисљена, дејством његовог предзнања, пуноћа људске природе требало да пређе у живот путем животињског постанка, Бог, који свиме управља по некаквом поретку и следу, пошто је у потпуности овакав вид рађања човечанству био нужан како би се наша природа призвала на смирење, што је знао пре него се збило онај који види једнако као садашње и оно што ће бити, зато је предзамислио и време које је самерљиво устројству људи, тако да би са смењивањем одређеног броја душа било усклађено и протезање времена, те да његов текући покрет стане када више не буде рађања човештва кроз њега. Када се заврши постанак људи, са његовим крајем окончаће се и време, и тако ће настати пресаздање свега, а са претварањем свега измениће се и човештво од трулежног и земљаног у бестрасно и вечно⁵²⁷.

У наставку, Григорије говори о карактеру *краја* времена. За нас је нарочито важно што он то чини позивајући се поново на 1. Кор 15, и то директно

⁵²⁶ Види изнад, поглавље 2.1.1. Творевина као дијастатичка стварност, стр. 19 и даље.

⁵²⁷ Τούτου τοίνυν προκατανοηθέντος διὰ τῆς προγνωστικῆς ἐνεργείας πληρώματος τῶν ἀνθρώπων, διὰ τῆς ζωδεστέρας γενέσεως ἐπὶ τὴν ζωὴν μέλλοντος παριέναι, ὃ τάξει τινὶ καὶ εἰρμῶ διακυβερνῶν τὰ πάντα Θεός, ἐπειδὴ ὅλως τὸ τοιοῦτον τῆ ἀνθρωπότητι τῆς γενέσεως εἶδος ἀναγκαῖον ἐποίησεν ἢ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπίκλισις, ἣν εἶδε πρὶν γενέσθαι ὁ ἐπίσης τῷ ἐνεστῶτι τὸ μέλλον βλέπων, διὰ τοῦτο καὶ τὸν σύμμετρον τῆ κατασκευῆ τῶν ἀνθρώπων χρόνον προκατενόησεν· ὥστε τῆ παρόδῳ τῶν περιορισθεισῶν ψυχῶν συναπαρτισθῆναι τὴν τοῦ χρόνου παράτασιν, καὶ τότε στήναι τὴν ῥοώδη τοῦ χρόνου κίνησιν, ὅταν μηκέτι φύηται δι' αὐτοῦ τὸ ἀνθρώπινον· τελεσθείσης δὲ τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως, τῷ τέλει αὐτῆς συγκαταλήξαι τὸν χρόνον, καὶ οὕτω τὴν τοῦ παντὸς ἀναστοιχείωσιν γενέσθαι, καὶ τῆ μεταβολῆ τοῦ ὅλου συναμειφθῆναι καὶ τὸ ἀνθρώπινον, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ καὶ γεώδους ἐπὶ τὸ ἀπαθὲς καὶ αἰδίου, *О саздању човека* 22, PG 44.205BC.

у вези са концептом апокатастазе (овде, карактеристично, εἰς τὸ ἔμπαλιν τῶν κινουμένων ἀνάλυσιν).

Чини ми се да је и божанствени Апостол ово разумео, када је у Посланици Коринћанима предсказао изненадно заустављање времена и свођење онога што се креће на првобитно стање, рекавши: *Ево вам казујем тајну: Сви нећемо помрети, а сви ћемо се променити, уједанпут, у трену ока, при последњој труби*⁵²⁸. Пошто пуноћа људске природе, у складу са предзнаном мером, дође до своје границе тако што више неће бити увећања броја душа, мислим да је Апостол pouчио како ће у недељивом [тренутку] времена доћи до промене бића, називајући атомом и трептајем ока ту недељиву и адијастатичну границу времена. А онеме који дође до ове последње и крајње тачке времена, будући да крајност подразумева да не преостаје више делова, више неће бити могуће да задобије промену кроз смрт, пошто таква промена захтева период, већ би се само огласила труба васкрсења која буди све умрло, а оне који су преостали у животу, попут оних који су измењени васкрсењем, преводи заједно у нетрулежност...⁵²⁹

С обзиром на овако формулисану есхатолошку природу Григоријевог концепта боголикости, разумљиво је зашто он не диференцира концепте образа и подобија⁵³⁰. Но, овде је још важније истаћи како је његов карактеристични концепт боголикости у потпуности неразумљив мимо оквира христорошко осмишљене замисли апокатастазе, због чега је неопходно да се

⁵²⁸ 1. Кор 15.51–52.

⁵²⁹ Ὁ μοι δοκεῖ καὶ ὁ θεῖος Ἀπόστολος κατανοήσας προειπεῖν διὰ τῆς πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς τὴν αἰφνίδιον τοῦ χρόνου στάσιν, καὶ τὴν εἰς τὸ ἔμπαλιν τῶν κινουμένων ἀνάλυσιν, ἐν οἷς φησιν: «Ἴδου μυστήριον ὑμῖν λέγω; Πάντες μὲν οὐ κοιμηθήσομεθα, πάντες δὲ ἀλλαγῶμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι.» Τοῦ γὰρ πληρώματος, ὡς οἶμαι, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κατὰ τὸ προγνωσθὲν μέτρον εἰς πέρας ἐλθόντος, διὰ τὸ μηκέτι λείπειν τῷ τῶν ψυχῶν ἀριθμῷ μηδὲν εἰς ἐπαύξεισιν, ἐν ἀκαρεῖ τοῦ χρόνου γενήσεσθαι τὴν ἐναλλαγὴν τῶν ὄντων ἐδίδαξεν, ἄτομον ὀνομάσας καὶ ῥιπὴν ὀφθαλμοῦ τὸ ἀμερὲς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου καὶ ἀδιάστατον πέρας ὡς μηκέτι δυνατόν εἶναι τῷ κατὰ τὸ ἐσχάτον τε καὶ ἀκρότατον τῆς ἀκμῆς ἐπιβάντι τοῦ χρόνου, διὰ τὸ μηδὲν ὑπολείπεσθαι τῇ ἀκρότητι μέρος, τὴν περιοδικὴν ταύτην διὰ θανάτου μεταβολὴν κτήσασθαι, ἀλλ' εἰ μόνον ἠχήσειεν ἡ τῆς ἀναστάσεως σάλπιγξ, ἡ τὸ τεθηγκὸς ἀφυπνίζουσα, καὶ τοὺς ἐν τῇ ζωῇ καταλειφθέντας καθ' ὁμοιότητα τῶν ἐξ ἀναστάσεως ἀλλοιουμένων πρὸς ἀφθαρσίαν ἀθρόως μεταβάλλουσα, *О созданыи человека* 22, PG 44.205D–208A.

⁵³⁰ Подобие је такође одређено као учешће у божанском блаженству. Наиме, „...блаженством се у правом смислу и најпре назива природа која је изнад свега, а за људе блаженство бива и назива се по мери учешћа у суштом бићу, у ономе што је природа онога у чему се учествује. Дакле, уподобљење божанственом је одређење људског блаженства“ [...μακάριόν ἐστιν ὁ κυρίως τε καὶ πρῶτως λέγεται ἡ τοῦ παντὸς ἐπέκεινα φύσις· τὸ δὲ ἐν ἀνθρώποις μακάριον τῇ μεθέξει τοῦ ὄντως ὄντος ἐκεῖνο ποσῶς γίνεται τε καὶ ὀνομάζεται, ὅπερ ἡ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν. οὐκοῦν ὄρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις], *На псалмске натписе* 1, GNO V 26.6–11.

вратимо Григоријевом објашњењу овог концепта које налазимо у беседи *На „онда ће се и Син покорити“*.

У наставку беседе, Св. Григорије говори о уништењу зла у људској природи. Место тога уништења је „човек по Христу“ (ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος⁵³¹), а његове последице су, с обзиром на боголике карактеристике људске природе, то да ће у коначном у плодовима те победе имати удела свако створење, тј. да ће свако створење Божје бити спасено. Ево Григоријевих речи:

На какав догмат смера божанствени Апостол својим казивањем у оном одељку? На то да ће, када се природа зла пресели у небиће будући у потпуности уништена у бићу, и када сваку словесну природу божанствена и савршена доброта у себи обухвати, те пошто ништа од онога што је од Бога постало не отпадне од Царства Божјега, и када свако зло смешано са бићима нестане попут какве нечисте материје у очишћујућем огњу топионице, све што је од Бога настало постати онаквим какво беше у почетку, када још увек није примило зло у себе⁵³².

Ипак, како је већ показано, за Григорија оно *првобитно* стање у које се *враћа* свако створење има есхатолошко значење. *Почетак*, баш као и случају Св. Максима, овде значи *начело*, а то начело је сам Бог, који је и *крај*. У конкретном случају, када је у питању антропологија, јасно је да првобитно стање, оно изворно и уистину *по образу*, које је лишено подела у бићу човека, за своје место има поменутог *човека по Христу* који је попут *првине опште смеше* (οἶον ἀρχὴ τις τοῦ κοινοῦ φυράματος). Могли бисмо рећи, у складу са раније наведеним Григоријевим речима о вољи Божјој као суштини и материји створења, Христос је *смеса и материјал* од кога се гради изворно човештво.

Такође, од суштинске је важности истаћи да Григоријев концепт апокатастазе подразумева поистовећење зла, небића, смрти и греха.

⁵³¹ ...ἐν ἐκείνῳ πᾶσα κακίας φύσις ἐξηφανίσθη..., *На „онда ће се и Син покорити“*, GNO III/2 14.11–14.

⁵³² Τίς οὖν ὁ τοῦ λόγου ἐστὶ σκοπὸς ὃν δογματίζει ἐν ἐκείνῳ τῷ μέρει ὁ θεῖος ἀπόστολος; ὅτι ποτὲ πρὸς τὸ μὴ ὄν ἢ τοῦ κακοῦ φύσις μεταχωρήσει, παντελῶς ἐξαφανισθεῖσα τοῦ ὄντος, καὶ πᾶσαν λογικὴν φύσιν ἢ θεία τε καὶ ἀκήρατος ἀγαθότης ἐν ἑαυτῇ περιέξει, μηδενὸς τῶν παρὰ τοῦ θεοῦ γεγονότων τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἀποπίπτοντος, ὅταν πάσης τῆς ἐμμιχθείσης τοῖς οὐσι κακίας οἷόν τινος ὕλης κιβδήλου διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χωνείας ἀναλωθείσης, τοιοῦτον γένηται πᾶν ὃ παρὰ τοῦ θεοῦ ἔσχε τὴν γένεσιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς ἦν ὅτε οὐπω τὴν κακίαν ἐδέξατο, *исто*, 13.21–14.7.

...све док добро не продре до крајње границе зла уништавајући зло. Јер свршетак наде је то да ништа супротстављено добру не преостане, већ да божански живот, проходивши све, у целости уништи смрт у бићима, претходно сатрвши грех којим је, како је речено, смрт царевала над људима⁵³³.

Поистовећење зла смрти и греха доводи нас до, када је у питању теорија времена, кључног питања. Наиме, јасно је, зло није само морални проблем. С обзиром да је питање зла онтолошко, јасно је да оно, поред антрополошких, мора имати и космолошке импликације. Карактеристика мисли Св. Григорија и Св. Максима је то да антрополошки и космолошки предуслови уласка зла у свет конвергирају. Зло, наиме, може да постоји само у *подељеном* свету. А подела је могућа само у ограниченој стварности, стварности која има *πέρας*, и која је стога одређена као *διάστημα*. С обзиром на повезаност границе и покрета, зло постоји само у стварности одређеној покретом или, прецизније, ограниченом дијадом покрета и мировања, о чему је већ доста речено. У коначном, зло и грех постоје само у свету просторно-временских граница⁵³⁴. Код обојице аутора, међутим, будуће стање ствари на најдиректнији начин одређено је веома блиским концептима епектазе (Григорије) и паром свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање (Максим) који конотирају управо превазилажење ових ограничења, односно *адијастатични* начин постојања. Следствено томе, држим да је јасно зашто концепција спасења која полази од оваквих претпоставки мора бити свеобухватна.

Тако, коначни исход свега који открива, како Григорије разуме, значење Павлових речи одређен је веома директним и снажним речима.

⁵³³ ...ἕως ἄν ἐπι τὸ ἀκρότατον τοῦ κακοῦ πέρας ἢ τοῦ ἀγαθοῦ πρόοδος φθάσῃ τὴν κακίαν ἐξαφανίζουσα. ὁπερ δὴ τέλος τῆς ἐλπίδος ἐστίν, ὡς μηδὲν ὑπεναντίον τῷ ἀγαθῷ περιλειφθῆναι, ἀλλὰ διὰ πάντων τὴν θεϊαν ζωὴν διεξελθοῦσαν ἐξαφανίσει καθόλου ἐκ τῶν ὄντων τὸν θάνατον, προαναيرهθείσης αὐτοῦ τῆς ἀμαρτίας ἀφ' ἧς, καθὼς εἴρηται, τὴν βασιλείαν κατὰ τῶν ἀνθρώπων ὁ θάνατος ἔσχεν, *На „онда ће се и Син покорити“*, GNO III/2 16. 2–8. Уп. Рим 5.12; 14.

⁵³⁴ Тако је пророк Језекиљ, када је имао виђење о коначној апокатастази-васкрсењу (Језек 37.1–14), „пророчким духом свако време које је између и његову протежност превазишао, стајући, силом предзнања, у само *време* [сада: *καιρός*] васкрсења, тако де је видео оно што ће се збити као да већ јесте...“ [...τῷ προφητικῷ πνεύματι τὸν ἐν τῷ μέσῳ πάντα χρόνον, καὶ τὸ ἐν τούτῳ διάστημα ὑπερβάς, ἐπ' αὐτοῦ ἴσταται τοῦ καιροῦ τῆς ἀναστάσεως τῆ προγνωστικῆ δυνάμει καὶ τὸ ἐσόμενον ὡς ἤδη τεθεαμένος...], *О души и васкрсењу*, GNO III/3 103. 10–14. Ова реченица је добар пример директне употребе временске терминологије у датом контексту.

А непостојаност зла је јасно показао последњим речима, наиме, тиме што је рекао да ће Бог бити у свему постајући све свакоме. Јасно је да ће то да Бог буде у свему бити истинито када се ништа зло не буде очитовало у бићима. Наиме, не може бити да Бог буде и у злу. А, уколико шта зло преостане у бићима, онда Бог неће бити у свему, или, ако заиста треба веровати да је он у свему, показује се да је са овим неопходно веровати и да нема ничега злог. Наиме, није могуће да Бог буде у злу. А то да Бог буде све у свему указује на несложеност и једнообразност живота бића која је предмет наде⁵³⁵.

Како би даље објаснио своју тезу о томе да покораванье Сина никако не значи било какву субординацију Сина у односу према Оцу, Григорије потпуно уништење зла и спасење све Божје твари које је поистовећено са овим покораваньем у наставку беседе повезује са кључним христолошким концептом Тела Христовог. Наиме, творевина у потпуност очишћена од зла и узета у целини је Тело Христово, односно Црква⁵³⁶. Син Божји,

који је у свему постао једно са нама... ће, када цела твар постане једно тело и када послушношћу све међусобно у њему срасте, потчињење свога тела Оцу преузети на себе... И пошто се све што је постало у њему спасава, а под покораваньем се мисли на спасење, како нас и псалми уче да мислимо, следствено томе, из овог одељка Апостола учимо да ништа неће бити искључено из [броја] спасених⁵³⁷.

⁵³⁵ Σαφῶς γὰρ ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν εἰρημένων τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον τῷ λόγῳ παρίστησιν ἐν τῷ εἰπεῖν ἐν πᾶσι γίνεσθαι τὸν θεὸν πάντα ἐκάστῳ γινόμενον. δῆλον γὰρ ὅτι τότε ἀληθὲς ἔσται τὸ ἐν πᾶσι τὸν θεὸν εἶναι, ὅταν μηδὲν κακὸν ἐνθωρηῆται τοῖς οὕσιν. οὐ γὰρ δὴ καὶ ἐν κακῷ τὸν θεὸν εἰκὸς ἔστι γίνεσθαι. ὥστε ἢ οὐκ ἐν πᾶσιν ἔσται ὅταν ὑπολειφθῆ τι κακὸν ἐν τοῖς οὕσιν ἢ, εἰ ἀληθῶς ἐν πᾶσι χρῆ πιστεῦειν αὐτὸν εἶναι, τὸ μηδὲν κακὸν εἶναι τῇ περὶ τούτου πίστει συναποδείκνυται. οὐ γὰρ ἔστι δυνατόν ἐν κακῷ τὸν θεὸν γενέσθαι. Τὸ δὲ πάντα γίνεσθαι τὸν θεὸν <ἐν πᾶσι> τοῖς οὕσι τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδὲς τῆς ἐλπίζομένης ἡμῖν ζωῆς ὑποδείκνυσι, *На „онда ће се и Син покорити“*, GNO III/2 17. 13–18.2.

⁵³⁶ Уп. *исто*, 18. 19–23.

⁵³⁷ ...διὰ πάντων ἐν πρὸς ἡμᾶς γενόμενος... τότε πάσης τῆς κτίσεως ἐν σῶμα γενομένης καὶ πάντων διὰ τῆς ὑπακοῆς μετ' ἀλλήλων ἐν αὐτῷ συμφυέντων, τὴν τοῦ ἰδίου σώματος πρὸς τὸν πατέρα ὑποταγὴν εἰς ἑαυτὸν ἀναφέρει... Καὶ ἐπειδὴ πᾶν τὸ γενόμενον ἐν αὐτῷ σώζεται, ἢ δὲ σωτηρία διὰ τῆς ὑποταγῆς ἐρμηνεύεται, καθὼς ἢ ψαλμῶδία νοεῖν ὑποτίθεται, ἀκολούθως τὸ μηδὲν ἕξω τῶν σωζομένων εἶναι πιστεῦειν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τοῦ ἀποστόλου μαρθάνομεν, *исто*, 20.9, 14–17; 25–21. 3. У број спасених нису укључени само сви људи, већ и ангели, и то они пали, па и сам *проналазач зла*. Наиме, „Онај је ради разорења природе извршио обману, а праведни, колико и добри и мудри, помисао обмане је употребио ради спасења разореног, тако да тиме није само добро оном изгубљеноме учинио, већ и онога који је наше погубљење извршио... Ове и овакве ствари нам предаје велика тајна Божјег очовечења. Тиме што се помешао са човештвом у свим својствима природе, од постанка, исхране и раста, па све до проласка кроз искуство смрти, укинуо је све о чему је било речи, ослобађајући човека од зла и исцељујући самога проналазача зла, јер лечење је оно што очишћује од слабости и болести, ма колико болно било“ [ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ διαφθορᾷ τῆς φύσεως τὴν ἀπάτην ἐνήργησεν, ὁ δὲ δίκαιος ἄμα καὶ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ καταφθαρέντος τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἀπάτης ἐχρήσατο, οὐ

Наставак Григоријевог излагања доминантно је усмерен на христолошки текст првога реда, тзв. *Првосвештеничку молитву* из Јн 17. Нарочита карактеристика његовог тумачења овог текста је то што у њему, а с обзиром на главни ток и тему беседе, битно место заузима пневматологија. Управо се на Духа Светог односе речи „славу који си ми дао ја сам дао њима”⁵³⁸, јер то је слава коју је Син имао у Оцу „пре постанка света”⁵³⁹, јер „ништа није предвечно осим Оца и Сина и Духа Светога”⁵⁴⁰. Ова слава, јединство Духа, је оно чиме се остварује јединство онога што је међусобно растављено⁵⁴¹. Тајна јединства свега, остварење Христових речи из Првосвештеничке молитве „да сви једно буду”, могућа је јер нас Отац љуби као Сина, будући да смо Духом састављени у његово тело⁵⁴². Као што се да видети, *тријадолошко-христолошка* аналогија о којој је било речи код Св. Григорија је формулисана на веома директан начин и има кључно значење.

Конечно, у вези са питањем апокатастазе, изузетно је важна диференцијација коју Григорије доноси при крају своје беседе. Наиме,

А доказ за речено је и то што се нигде у овом одељку [Посланице] не каже да је покоравање непријатеља о којем говори Апостол нешто принудно и неслободно, како би могли да кажу они који робују обичајима, већ је јасно да се у њиховом случају под покоравањем подразумева спасење. Сигуран знак да

μόνον τὸν ἀπολωλότα διὰ τούτων εὐεργετῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν τὴν ἀπώλειαν καθ' ἡμῶν ἐνεργήσαντα... ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα παραδίδωσι τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως, δι' ὧν γὰρ κατεμίχθη τῇ ἀνθρωπότητι, διὰ πάντων τῶν τῆς φύσεως ἰδιωμάτων γενόμενος, γενεσεῶς τε καὶ ἀνατροφῆς καὶ αὐξήσεως, καὶ μέχρι τῆς τοῦ θανάτου πείρας διεξεληθὼν, τὰ προειρημένα πάντα κατείργασται, τὸν τε ἄνθρωπον τῆς κακίας ἐλευθερῶν καὶ αὐτὸν τὸν τῆς κακίας εὐρετὴν ἰόμενος. ἴσως γὰρ ἔστιν ἀρρωστίας ἢ τοῦ νοσήματος κάθαρσις, καὶν ἐπίπονος ἤ], *Велико катихетско слово*, GNO III/4, 66. 1–6.; 67. 13–20. Важну напомену у вези са употребом речи ἀπώλεια даје И. Рамели. Наиме, „попут Оригена – као и попут Еванђеље по Луки у параболама о изгубљеној овци, изгубљеној драхми и блудном сину, дакле, свему *изгубљеном* (ἀπόλλοι) које бива поново нађено – Григорије, такође, када користи речи ἀπώλεια и ἀπόλυσι, нема у виду коначно губљење. Није случајно то што он, коментаришући Параболу о изгубљеној овци у *In Eccl.* GNO V 305, реферише управо на апокатастазу, користећи притом сам термин ἀποκατάστασις“, Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 410.

⁵³⁸ Јн 17.22.

⁵³⁹ Јн 17.5; 24.

⁵⁴⁰ Οὐδὲν γὰρ ἄλλο προαιώνιον πλὴν πατὴρ καὶ υἱοῦ καὶ ἀγίου πνεύματος, *На „онда ће се и Син покорити”*, GNO III/2 22. 12–14.

⁵⁴¹ Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐνωθῆναι τοὺς ἀπ' ἀλλήλων διεστηκότας μὴ τῇ ἐνότητι τοῦ πνεύματος συμφυομένους, *исто*, 22. 2–4. Овде упућујем на карактеристичну контекстуализацију глагола δίστημι.

⁵⁴² Уп. *исто*, 23. 9–18.

је тако је то што у овом одељку Павле реч непријатељство користи у двоструком значењу⁵⁴³, једном, када су у питању непријатељи за које каже да се покоравају, и другом, када су у питању они који се укидају. Укида се, наиме, непријатељ природе, а то је смрт, и са њом начело, моћ и сила греха. Покоравају се они који се из другог разлога називају непријатељима Божјим, они који су из Царства пребегли греху, на које мисли и у Посланици Римљанима када каже: „Јер када смо се као непријатељи помирили са Богом⁵⁴⁴“, називајући тако овде покораване помирењем, изражавајући обема речима једну замисао, а то је спасење...⁵⁴⁵

Две ствари су очигледне из ових Григоријевих речи. Наиме, јасно је да његова замисао апокатастазе у потпуности искључује било какву принуду, те да је *покораванье* или *спасење* о којем је реч слободан чин. Са друге стране, диференцијација два значења непријатељства директно указује и у овом случају на, у много аспеката кључну, замисао о несубзистентности зла.

Такође, оно што се даље да закључити је и то да је теза о несубзистентности зла код Св. Григорија директно повезана са начином на који он осмишљава кључну антрополошку идеју, замисао слободе. Имам у виду чињеницу да Григорије не види уништење зла као оно што на било који начин доводи у питање слободу, већ, управо супротно: спасени се слободно *покоравају*, а покораванье значи спасење које је уништење зла. Како сам већ напоменули, овакав став утемељен је управо на карактеристичном концепту слободу. Наиме, за Григорија је слобода ништа друго доли заједнички именитељ врлина. Слобода је, дакле, начин учешћа у добру. Управо овакав концепт слободе Григорије формулише разматрајући значење човекове боголикости. Тако, он каже:

⁵⁴³ Уп. 1 Кор 15.25–26.

⁵⁴⁴ Рим 5.10.

⁵⁴⁵ ἀπόδειξις δὲ τοῦ λόγου ὅτι οὐδὲ ἢ ἐν τῷ μέρει τούτῳ τῶν παρ' αὐτοῦ μνημονευθέντων ἐχθρῶν ὑποταγὴ τὸ κατηναγκασμένον τε καὶ ἀκούσιον ἔχει, καθὼς ἂν εἶποιεν οἱ τῇ συνηθείᾳ δουλεύοντες, ἀλλὰ σαφῶς ἐπ' αὐτῶν ἢ σωτηρία τῷ ὀνόματι τῆς ὑποταγῆς ἐρμηνεύεται· τεκμήριον δὲ τὸ διεστάλθαι κατὰ τὸ μέρος τοῦτο ὑπὸ τοῦ Παύλου τὸ τῆς ἔχθρας ὄνομα εἰς διπλὴν σημασίαν· τῶν γὰρ ἐχθρῶν, τοὺς μὲν ὑποταγήσεσθαι λέγει, τοὺς δὲ καταργηθήσεσθαι. καταργεῖται μὲν οὖν ὁ τῇ φύσει ἐχθρός, τουτέστι ὁ θάνατος, καὶ ἢ περὶ αὐτὸν τῆς ἀμαρτίας ἀρχὴ τε καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις. ὑποταγήσονται δὲ οἱ καθ' ἕτερον λόγον ἐχθροὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενοι, οἱ ἀπὸ τῆς βασιλείας πρὸς τὴν ἀμαρτίαν αὐτομολήσαντες, ὧν καὶ ἐν τῷ πρὸς Ῥωμαίους μέμνηται λόγῳ εἰπὼν ὅτι Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ· τὴν γὰρ ἐνταῦθα ὑποταγὴν ἐκεῖ καταλλαγὴν ὀνομάζει, ἐν νόημα δι' ἑκατέρου τῶν ὀνομάτων ἐνδειξάμενος τὴν σωτηρίαν... На „онда ће се и Син покорити“, GNO III/2 26.10–27.5.

Реч Писма је овим широким појмом све обухватила и означила, рекавши, наине, да је човек постао по образу Божјем. А ово је исто што и рећи да је Бог људску природу начинио удеоником свакога добра. Уколико је Божанство пуноћа добара, а ово је његов образ, сличност образа са првообразом је у томе да буде пун свакога добра. Стога је у нама идеја свега доброг, свака врлина и мудрост, и све што се може мислити на боље. А заједничко [букв. једно] свему овоме нужно ће бити слобода, то да се не потчињава некаквој природној сили, већ да савест буде самовласна у расуђивању. Јер врлина је ствар без господара и својевољна, а оно изнуђено и на силу не може бити врлина⁵⁴⁶.

Све ово је нарочито важно уколико узмемо у обзир да је основни аргумент који се супротставља учењу о спасењу свих и свега у Христу, тј. радикално христолошкој концепцији апокатастазе, управо онај који полази од слободе. Насупрот томе, испоставиће се да веома суптилна и доследно разрађена концепција слободе коју заступају Св. Григорије и Св. Максим, не само да није супротстављена замисли апокатастазе, већ је захтева као у потпуности неопходну. Како је слободом одређено само биће човека, а биће човека је оно што човека чини сличним Богу, те како је слобода оно чиме је одређен човеков покрет ка свом првообразу и циљу, с обзиром на перспективу достизања тога циља која је остварена у Христу, није могуће афирмисати замисао слободе која би подразумевала могућност коначне одвојености од Христа.

3.3.2. Св. Максим

На текст 1 Кор 15.28 Св. Максим реферише директно у *Седмој недоумици*, једном од својих кључних текстова, који истраживачи виде као систематску критику *оригенизма*⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ Διὰ τοῦτο περιληπτικῆ τῆ φωνῆ ἄπαντα συλλαβὸν ὁ λόγος ἐσήμανεν, ἐν τῷ εἰπεῖν, κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον. Ἴσον γάρ ἐστι τοῦτο τῷ εἰπεῖν, ὅτι παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐποίησεν. Εἰ γὰρ πλήρωμα μὲν ἀγαθῶν τὸ Θεῖον, ἐκείνου δὲ τοῦτο εἰκὼν· ἄρ' ἐν τῷ πλήρει εἶναι παντὸς ἀγαθοῦ, πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἢ εἰκὼν ἔχει τὴν ὁμοιότητα. Οὐκοῦν ἐστὶν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτι ἐστὶ πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον. Ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαι τινι φυσικῆ δυναστείας· ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην. Ἀδέσποτον γὰρ τι χρῆμα ἢ ἀρετὴ καὶ ἐκούσιον, τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετῆ εἶναι οὐ δύναται, *О създању човека* 16, PG 44.184AB.

⁵⁴⁷ Види изнад, поглавље 2.2.4. Додатак: *Ориген, оригенистички мит* и Св. Максим, стр. 82 и даље.

...и како би се открио један Саздаатељ свега, који је кроз своје човештво сваким бићем овладао на њему одговарајући начин, водећи ка Једном све мноштво међусобно по природи одвојених бића, сабравши их око једне природе човека како би сам Бог постао све у свему, будући да је све обухватио и у себе ипостазирао, пошто ништа од бића више неће имати покрет нити бити лишено његовог присуства, чега ради ћемо бити и називати се боговима, децом, телом, удовима, деловима Бога и томе слично, с обзиром на наше узношење према испуњењу божанске намере⁵⁴⁸.

Сви кључни елементи Григоријевог концепта апокатастазе очитују се у овом кратком, али важном тексту Св. Максима. Већ је то што Св. Максим управо на овом месту директно реферише на новозаветни одељак од којег Григорије⁵⁴⁹ полази како би веома експлицитно образложио свој концепт апокатастазе довољан разлог да Максимову аргументацију проценимо и с обзиром на повезаност и интеракцију његових и Григоријевих аргумената. Идејна блискост, како видимо, очитује се у готово свакој речи.

Тако, при првом читању је јасно како и овај текст Св. Максима указује на кључне поставке онтологије која почива на замисли јединства. Наиме, Саздаатељ свега је један; зато што је један, циљ његове божанске намере је да све буде Једно (εις ἓν ἔλθη τὰ πολλά)⁵⁵⁰. Место тога сједињења је *једна* људска природа која је, такође, суштински одређена својом јединственошћу. Поред тога, примећујем да је у наведеном тексту Св. Максима видљиво нијансирање христолошке терминологије с обзиром на значај који има концепт уипостазирања (πάντα παραλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ), овде коришћен тако да унеколико превазиђе уобичајену употребу, што је у потпуности у складу са његовом христологијом, нарочито са тезом о јединству све твари у људској природи. Наиме, Син Божји је, својом људском природом, себи *све* уипостазирао. Но, ово,

⁵⁴⁸ „...καὶ εἰς ἀποδειχθῆ τῶν ὄλων Δημιουργός, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὖσι, καὶ εἰς ἓν ἔλθη τὰ πολλά ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἀλλήλοις συννεύοντα, καὶ γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτός ὁ Θεός, πάντα παραλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ, διὰ τοῦ μηδὲν ἔτι τῶν ὄντων κεκτηθῆσαι τὴν κίνησιν, καὶ τῆς αὐτοῦ ἁμοιρον παρουσίας, καθ’ ἣν καὶ θεοὶ καὶ τέκνα καὶ σῶμα καὶ μέλη καὶ μοῖρα Θεοῦ καὶ τὰ τοιαῦτά ἐσμεν καὶ λεγόμεθα τῇ πρὸς τό τέλος ἀναφορᾷ τοῦ θείου σκοποῦ“, *Недоумица* 7, PG 91.1092C; AmbNC I 120. И овде желим да скренем пажњу на директну употребу концепта дијастеме (κατὰ τὴν φύσιν διεστηκότα) која је у коначном стању, када све постане *једно*, превазиђена.

⁵⁴⁹ И Ориген: види изнад, стр. 95/н.236.

⁵⁵⁰ Што се, разуме се, може узети и као директан одјек Јн 17.

поново, још директније сведочи о блискости Максимове антропологије Григоријевој јер тако наглашену замисао о јединству све твари у човеку, видели смо, управо код њега налазимо.

У прилог овакве интерпретације кључних Максимових идеја, те о суштинској и свеобухватној повезаности идеја ове двојице аутора, сведочи још један важан текст Св. Максима који је више пута у овом раду био предмет разматрања, његова *Недоумица* 41⁵⁵¹.

Поново, „не постоји ништа од бића што нема удела у Једном“⁵⁵². Једно је основ свега, али је једно, истовремено, и циљ свега. Ово Једно, као циљ свега, заправо је јединство свега у Богу у којем нема никакве поделе⁵⁵³. Човек је *радионица* тога јединства⁵⁵⁴ у којем ће се у коначном превазићи пет великих подела којима је одређено биће створеног, тј. његов однос према Створитељу. У питању су, подсетимо се, поделе: нестворено-створено, умно-чулно, небо-земља, рај-васељена, мушко-женско⁵⁵⁵. Почетак превазилажења подела почиње од оне уведене последње, поделе на полове. Већ смо видели да Св. Максим у потпуности усваја Григоријево поимање карактера и смисла разликовања полова. Наиме, човекова боголикост искључује разликовање полова. По *образу* је створен јединствени човек, а, Бог би, да није било пада, човеку дао другачији начин размножавања. У коначном, након превазилажења свих поменутих разлика, сва твар ће се показати *једном*, и то *као некакав други човек*⁵⁵⁶, а

...крај свему томе је да [човек] створену природу нествореној кроз љубав сједини... те да је покаже једном и истом са њом по настројењу љубави, прожевши целога себе у целости целим Богом, поставши све оно што је Бог изузев истости по суштини, целога себе себи Богом заменивши, и усхођењем стекавши себи, попут награде, самога и јединога Бога, који је циљ покрета онога што се креће, непоколебљиво мировање и оно непокретно онога што ка

⁵⁵¹ Текст је тумачење мисли Св. Григорија Богослова о *обновљењу природа* из његове *Беседе* 39.13: „Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται“, PG 36.348D.

⁵⁵² „...οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων ὃ μὴ μετέχει πη τοῦ ἐνός“. Св. Максим цитира Дионисија Ареопагита, *О божанским именима* 13.2, PG 3.977C.

⁵⁵³ „...ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις...“, *Недоумица* 41, PG 91.1305C; AmbNC II 104.

⁵⁵⁴ „...τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον...“, *исто*, 1305A; 102–104.

⁵⁵⁵ Уп. *исто*, 1304D–1305B.

⁵⁵⁶ „...μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας, καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον...“, *Недоумица* 41, PG 91.1312AB; AmbNC II 114.

њему стреми, и који је у односу на свако одређење, установу и закон, разум и ум, одређење и границу природе неодредив и безграничан⁵⁵⁷.

Очекивано, текст нас води, за учење о апокатастази и(или) свеопштем спасењу, кључном топосу, питању греха и његовој *природи*. Тако, човек, чија је природа одређена његовим јединственим узроком и циљем, се

слободно и безумно, покренуо супротно својој природи, злоупотребивши природну силу која му је по постанку дата ради [успостављања] јединства раздвојеног [тако што ју је усмерио] ка раздвајању онога сједињеног, чиме је [све] довео у такву опасност да је мало требало да се пресели у небиће, управо због тога се обнављају природе, и на парадоксалан и натприродан начин и непокретно, оно око чега се [све] природом креће, да тако кажем, покреће се као у сваком смислу по природи непокретно, и Бог постаје човек да спасе изгубљеног човека...⁵⁵⁸

Дакле, природа потребује *обнову*, будући да се јединствена људска природа, која је предвиђена да буде *место* сједињења све твари, грехом поделила на миријаду одсечака⁵⁵⁹, што је довело до подела и расцепа на свим нивоима постојања створеног које су га довеле на ивицу небића⁵⁶⁰. Укратко, грех *значи* поделу, а *обновљење* све твари, њено спасење од греха, зато управо почиње обједињавањем поцепане људске природе.

⁵⁵⁷ „...καί τέλος ἐπί πᾶσι τούτοις, καί κτιστὴν φύσιν τῆ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας... ἐν καὶ ταῦτόν δεῖξειε κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τι πέρ ἐστὶν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος, καὶ ὅλον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεόν, καὶ τῆς ἐπ' αὐτόν τὸν Θεόν ἀναβάσεως οἷον ἔπαθλον αὐτόν μονώτατον κτησάμενος τὸν Θεόν, ὡς τέλος τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, καὶ στάσιν βάσιμόν τε καὶ ἀκίνητον τῶν ἐπ' αὐτόν φερομένων, καὶ παντός ὄρου καὶ θεσμοῦ καὶ νόμου, λόγου τε καὶ νοῦ, καὶ φύσεως ὄρον καὶ πέρας ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον ὄντα“, *Недоумица* 41, PG. 91.1308BC; AmbNC II 108.

⁵⁵⁸ „...παρὰ φύσιν ἐκὼν ἀνοήτως κεκίνηται, τῆ πρὸς ἔνωσιν τῶν διηρημένων δοθείσῃ αὐτῷ φυσικῇ δυνάμει κατὰ τὴν γένεσιν εἰς τὸν τῶν ἠνωμένων μᾶλλον διαίρεσιν παραχρησάμενος, καὶ ταῦτη μικροῦ δεῖν ἐλλεινῶς εἰς τὸ μὴ ὄν πάλιν κινδυνεύσας μεταχωρήσαι, διὰ τοῦτο καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ παραδόξως ὑπὲρ φύσιν περὶ τὸ φύσει κινούμενον ἀκινήτως, ἴν' οὕτως εἴπω, κινεῖται τὸ πάντη κατὰ φύσιν ἀκίνητον, καὶ Θεός ἄνθρωπος γίνεται, ἵνα σώσῃ τὸν ἀπολλόμενον ἄνθρωπον...“, *Недоумица* 41, PG. 91.1308CD; AmbNC II 108.

⁵⁵⁹ „...ἐντεῦθεν ἡ μία φύσις εἰς μυρία κατεμερίσθη τμήματα καὶ οἱ τῆς αὐτῆς φύσεως ἀλλήλων ἐσμέν δίκην ἐρπετῶν θηρίων παραναλώματα“ *Таласију* (увод), 90.256B; CCSG 7, 33.269–272. Разуме се, гномичка подела јединствене људске природе на миријаде одсечака (индивидуа) последица је поделе или супротстављености сила душе у појединцу до које долази Адамовим везивањем умне силе за чулно, уп. *исто*, 253C–256A; 31.227–33.264.

⁵⁶⁰ Уп. *Недоумица* 41, 1308D–1312; AmbNC II 108–114.

Питање које следи из свега реченог тиче се начина на који са једне стране грех, а са друге обнова природе у коначном погађају сваки од појединих *одсечака* људске природе, те постоји ли могућност да замислимо, разуме се, и образложимо, како у оба случаја стање појединачног *одсечка* може у суштинском смислу бити другачије од стања целине⁵⁶¹? Или, укратко, да ли је могуће раздвојити замисли апокатастазе и свеопштег спасења?

У *Питањима и недоумицама* Св. Максим се директно осврће на Григоријев концепт апокатастазе усвајајући га, и то као општеприхваћен у Цркви, притом прецизно разликујући његово онтолошко-космолошко значење (апокатастаза целокупне природе), антрополошко (апокатастаза сила душе) и етичко значење (апокатастаза свакога у складу са логосом врлине).

Црква зна за три апокатастазе. Прва је апокатастаза свакога у складу са логосом врлине у којој се поново успоставља онај који је у себи испунио логос врлине. Друга је она читаве природе у васкрсењу, поновно успостављање у нетрулежност и бесмртност. Трећа је, а с њом у вези се највише злоупотребљавају речи Григорија Ниског, поновно успостављање душевних сила које су грехом пале у стање за какво су створене. Треба, наиме, да, као што читава природа прима при васкрсењу тела у очекивано време нетрулежност, тако и первертиране силе душе кроз протезање векова из ње избаце сва сећања на зло у њу убачена, те да, пошто оконча све векове и, не налазећи мира, дође у Бога у којем нема границе, тако, познањем, а не учешћем у добрима, прими силе и буде поново успостављена у првобитно стање, чиме ће се показати да Саздаатељ није узрочник греха⁵⁶².

⁵⁶¹ И ангелске. Како ћемо видети касније, с обзиром на овај проблем, као и код Св. Григорија Ниског, исти принципи важе и за ангеле и људе. Грех и пад, као и обнова природе, имају исти ефекат у оба случаја.

⁵⁶² „Греῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ Ἐκκλησία· μίαν μὲν τὴν ἐκάστου κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον, ἐν ἣ ἀποκαθίσταται τὸν ἐπ’ αὐτῷ λόγον τῆς ἀρετῆς ἐκπληρώσας· δευτέραν δὲ τὴν τῆς ὅλης φύσεως ἐν τῇ ἀναστάσει, τὴν εἰς ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν ἀποκατάστασιν· τρίτη δέ, ἣ καὶ μάλιστα κατακέχρηται ἐν τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ὁ Νύσσης Γρηγόριος, ἐστὶν αὕτη· ἡ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων τῇ ἀμαρτία ὑποπεσοῦσῶν εἰς ὅπερ ἐκτίσθησαν πάλιν ἀποκατάστασις. Δεῖ γὰρ ὡσπερ τὴν ὅλην φύσιν ἐν τῇ ἀναστάσει τὴν τῆς σαρκὸς ἀφθαρσίαν χρόνῳ ἐλπίζομένῳ ἀπολαβεῖν, οὕτως καὶ τὰς παρατραπίσας τῆς ψυχῆς δυνάμεις τῇ παρατάσει τῶν αἰῶνων ἀποβαλεῖν τὰς ἐντεθείσας αὐτῇ τῆς κακίας μνήμας καὶ περάσασαν τοὺς πάντας αἰῶνας καὶ μὴ εὐρίσκουσιν στάσιν εἰς τὸν Θεὸν ἐλθεῖν, τὸν μὴ ἔχοντα πέρας, καὶ οὕτως, τῇ ἐπιγνώσει οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν, ἀπολαβεῖν τὰς δυνάμεις καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαταστῆναι καὶ δειχθῆναι τὸν δημιουργὸν ἀναίτιον τῆς ἀμαρτίας“, *Питања и недоумице* 19 (13), PG 90.796AC; CCSG 10, 18.5–21. Глаголски облик *κατακέχρηται* збуњује интелепаторе овог текста. Најпре, с обзиром да је у питању депонентан глагол, значење може да буде активно и пасивно. Такође, *καταχράομαι* и изведени именички и прилошки облици могу да конотирају како пуну употребу, тако и злоупотребу (уп. Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised*

На основу једне фразе у последњој реченици се може закључити да Св. Максим раздваја замисао апокатастазе од свеопштег спасења разликујући познање од учешћа у добрима (τῆ ἐλιγνώσει οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν). Уколико ову фразу заиста треба интерпретирати као кључну и то на овај начин⁵⁶³, једино што се

Supplement, Oxford University Press, 1996, 921; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 727). Следствено томе, Шервуд и Гримел сугеришу да Св. Максим злоупотребу приписује Св. Григорију, тј. да је смисао његове интервенције да исправи Григоријев став (уп. P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, 215; Venance Grumel, „Maxime de Chrysopolis, Maxime le Confesseur [saint]“, у: *Dictionnaire de Théologie Catholique: tome dixième*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1928, 457; његов став је зато да Св. Максим заступа, у односу на Григорија, *ублажено* схватање апокатастазе). Дејли с правом примећује како је теза да Св. Максим овако директно, и то уз веома снажне изразе (погрешна употреба, злоупотреба), исправља Св. Григорија неодржива, па он предлаже да се у интерпретацији избегне било каква конотација злоупотребе, али ми се чини да у том случају његово објашњење Максимове *интервенције* „τῆ ἐλιγνώσει οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν“ није одрживо (Б. Е. Дејли, *Апокатастасис*, 493/н.62; у вези са тумачењем *интервенције*, в. наредну напомену). Уколико интервенција није интерполација, а мислим да је ту опцију неопходно оставити отвореном, указујем на трећу могућност превода и интерпретације овог одељка, која сасвим сигурно није и најједноставнија, али је се држим најпре зато што питање на које Св. Максим одговара сугерише да у вези са концептом апокатастазе код Св. Григорија Ниског постоји нешто спорно (наиме: „Ἐλεῖδῃ Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν φαίνεται τοῖς μὴ τὸ βάθος ἐπισταμένοις τῆς ὑψηλῆς αὐτοῦ θεωρίας πολλαχοῦ ἀποκατάστασιν ὑπεμφαίνειν, παρακαλῶ ὅπως ἐπίστασαι περὶ τοῦτου εἰλεῖν“, *Питања и недоумице* 19 (13), PG 90.796AC; CCSG 10, 17.29–18.3). Могућност о којој је реч односи се на превод пасивом (и латински превод оставља могућност овакве интерпретације: „...qua et maxime Gregorius Nyssenensis in suis orationibus abusus est.“, PG 90.795B); наиме, Св. Максим жели да каже како је Св. Григорије с обзиром на ово значење највише *злоупотребљен* (односно, његове речи). Такође, треба рећи како је Св. Григорије у одељку на који Св. Максим реферише више него експлицитан по питању коначне перспективе уништења зла и греха (уп. „Ἄλλ' οὐχ οὕτως ἐστὶν ἰσχυρὸν ἢ κακία, ὡς τῆς ἀγαθῆς ὑπερισχύσαι δυνάμεως· οὐδὲ κρείττων καὶ μονιωτέρα τῆς Θεοῦ σοφίας ἢ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀβουλία...“, *О саздању човека* 21, PG 44.201AB; уп. и 201D–204A). У том смислу, Гримел је у праву када примећује да Максим смера на *ублажавање* Григоријевог става; но, мени се чини како је јасно и да он покушава да буквалну интерпретацију Григоријевог става представи као злоупотребу. Коначно, текст је могуће интерпретирати и тако да Максим једноставно констатује три начина употребе концепта апокатастазе, уз сугестију да код Григорија најзаступљенији начин не треба разумети без узимања у обзир разлике између познања и учествовања у добрима. Но, ово ништа не мења када је у питању анализа овог текста даље у расправи, будући да Св. Максим својом *интервенцијом* и у овом случају ипак указује на разлику између апокатастазе и свеопштег спасења.

⁵⁶³ Мисао Св. Максима би била недвосмислена уколико би ова фраза изостала из текста. Она, наиме, није неопходна у синтаксичком смислу, а није баш јасно зашто би била неопходна и у концептуалном смислу. Зато верујем да се о њој може мислити и као о интерполацији. Такође, сматрам како је Дејлијева задршка у вези са значењем *учешћа у добрима* неодржива (уп. Б. Е. Дејли, *Апокатастасис*, 493/н.63); наиме, Дејли сугерише да добра о којима је реч у Максимовом и Григоријевом тексту означавају *створена добра* и позива се на чињеницу да текст користи плурали, што указује на *створеност*, будући да „именицу средњег рода у плуралу *ἀγαθὰ* јелински хришћански писци никада нијесу употребљавали да би указали на нестворена Божија добра, већ прије да би указали управо на *створена добра*“. Но, с обзиром да овде нема могућности да се утемељност оваквог увида начелно анализира, указујем само на два битна момента. Најпре, Св. Григорије у референтном тексту користи готово неизменично сингулар и плурали; у коначном, злу су супротстављена управо *добра*, при чему Григорије указује на чињеницу да она *безгранично* превасходе зло (уп. „...κατὰ τὸ ἀπειροπλάσιον πρὸς τὸ τῆς κακίας μέτρον τῆς τῶν ἀγαθῶν φύσεως περιττεούσης“, *О саздању човека* 21, PG 44.204A; наиме, читав аргумент у тексту се заснива на неограничености, свакако и нестворености, Добра и ограничености зла). Такође, даље у овом тексту

може констатовати је да се она не уклапа, како је речено у уводу у ово поглавље и како ћемо видети даље у тексту, не само у темељне увиде Св. Максима, већ и у логику овог одељка.

Наиме, како је могуће, у *коначном*, раздвојити апокатастазу тела (васкрсење тела и пресаздање за нетрулежност) и апокатастазу душе (*васкрсење* њених сила) од апокатастазе свакога у складу са логосом врлине? Максимова концепција природе, врлине и слободе чини неопходним да се ово раздвајање апокатастазе и свеопштег спасења преиспитује управо у оквирима његовог система⁵⁶⁴.

Св. Максим на још једном месту, и то, чини се, још експлицитније, аргументује у прилог раздвајања замисли апокатастазе и свеопштег спасења. Напомињем да је овај одељак из *Таласију* 59 у непосредном наставку раније у овом раду наведеног текста који на веома директан и експлицитан начин говори о присности коначног сједињења Бога и његове твари⁵⁶⁵.

Јер природа не поседује логосе онога што је изнад природе, као што не поседује законе онога што је против природе. Изнад природе је, велим, божанствено и незамисливо задовољство које је *природно* да Бог причини достојнима сједињујући се са њима по благодати природом. Против природе је неизрециви бол који настаје лишењем овог задовољства, који је *нормално* да Бог причини недостојнима сједињујући се са њима без благодати. У складу са основном каквоћом свачијег настројења, Бог, који се са свима сједињује како сам зна, осећај свакоме производи у складу са оним како је сваки самога

ћу поново анализирати одељке из списка *О богословљу и домостроју* 1.48–50 у којима Св. Максим директно говори о беспочетности и нестворености божанских *дела* која су обухваћена именом добра, а која су управо оно у чему се *учествује* (в. поглавље 2.2.1. Кретање као трпљење, стр. 53 и даље).

⁵⁶⁴ Овде имам у виду и логику која је нарочито присутна у аскетским и мистичким разматрањима, а која до поистовећења повезује интелектуални и *делатни* аспект подвига. Ум који познаје покренут је љубављу која је извор свих врлина. О овоме Св. Максим нарочито говори у спису *400 глава о љубави*, а у наставку овог одељка ће бити директних референци на релевантне одељке. Такође, управо је овом проблему посвећена најобимнија *Десета недоумица* о којој ће нарочито бити речи у наредном поглављу. Но, веома директно, овакав се став очитује и у коментарима списка *О божанским именима*. Тако, „истинско знање уједињује онога који је познао са познатим“ [ἡ γνώσις ἀληθῶς ἐνωτική ἐστὶ τῶν ἐνωκόντων καὶ τῶν ἐνωσμένων], *О божанским именима*, PG 4, 353C; „јер ум се знањем сједињује сједињује са оним сазнатим и мишљеним, као што се и онај који не зна расејава не схвативши оно што није познао [...τὸ γὰρ νοοῦν τῆ γνώσει ἐνοῦται τῷ γνωσθέντι καὶ νοηθέντι, ὡς καὶ ὁ ἀγνοῶν σκεδάννυται, μὴ καταλαβὼν ὃ ἠγνόησε], *Исто*, 396A (11, 2). Уколико је у коначном оно познато Добро које је сам Бог, што је несумњиво, како је могуће познати Бога обновљеним силама душе а не учествовати у добрима?

⁵⁶⁵ Види изнад, стр. 72/н.181.

себе уобличио за примање онога који ће у свакоме смислу свакоме бити уједињен на крају векова⁵⁶⁶.

Чини се да је на основу претходне реченице немогуће релативизовати диференцирање апокатастазе (у свакоме смислу свакоме бити уједињен) од спасења (како је сваки самога себе уобличио за примање)⁵⁶⁷. Дакле, сједињење Бога са његовом творевином имаће, у зависности од тога како је ко себе уобличио, карактер неизрецивог задовољства или исто тако неизрецивог бола. Но, како објаснити то да је могуће да у коначном, након васкрсења тела и душе, неко буде обликован супротно намери Творца, другачије од човека по Христу?

Добар покушај објашњења овог проблема налазимо у једној од схолија на *Таласију* 61.

Наиме, писац схолије објашњава да ће

Бог, својим јединственим бесконачно силним хтењем доброте, сјединити све, и ангеле и људе, добре и зле. Но, они сви неће имати једнакога удела у Богу, ономе који је све у потпуности прожео, већ сваки по сопственој мери. Они, наиме, који су у свему сачували гноми усклађеним са природом, те успоставили га тако да по дејству објављује логосе природе, у складу са општим логосом свагда добробрића, кроз гномичко прихватање божанског хтења, у целисти ће учествовати у добру по божанском животу који ће се у њима засјати, како у ангелима, тако и у људима. А они који нису у свему ускладили гноми са природом, показавши га по дејству раздвојеним од природних логоса, и у односу на општи логос добробрића, гномичким одбијањем божанског хтења, у потпуности ће отпасти од добра због показаног гномичког уподобљења злобићу, по чему ће се очитовати њихова *дијастаза*

⁵⁶⁶ Οὐκ ἔχει γὰρ ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ φύσιν τοὺς νόμους· ὑπὲρ φύσιν δὲ λέγω τὴν θεϊαν καὶ ἀεννόητον ἡδονήν, ἣν ποιεῖν πέφυκεν ὁ Θεὸς φύσει κατὰ τὴν χάριν τοῖς ἀξίοις ἐνούμενος, παρὰ φύσιν δὲ τὴν κατὰ στέρησιν ταύτης συνισταμένην ἀνεκλάλητον ὀδύνην, ἣν ποιεῖν εἴωθεν ὁ Θεός, φύσει παρὰ τὴν χάριν τοῖς ἀναξίοις ἐνούμενος. Κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἐκάστῳ ποιότητα τῆς διαθέσεως ὁ Θεός, τοῖς πᾶσιν ἐνούμενος ὡς οἶδεν αὐτός, τὴν αἴσθησιν ἐκάστῳ παρέχεται καθὼς ἐστὶν ἕκαστος ὑφ' ἑαυτοῦ διαπεπλασμένος πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ πάντως πᾶσιν ἐνωθησομένου κατὰ τὸ πέρας τῶν αἰώνων, *Таласију* 59, PG 90.609BC; CCSG 22, 55.159–170.

⁵⁶⁷ Мислим да, на трагу мисли И. Рамели, ипак није могуће релативизовати значење фразе *на крају векова* тако да се она разуме као да се односи на стање пре апсолутне есхатолошке пуноће. Наиме, јасно је да потпуно сједињење о којем је реч наступа *након свих векова*. Такође, могуће је испитати и да ли постоји битна разлика између фраза *ποιεῖν πέφυκεν* (задовољство) и *ποιεῖν εἴωθεν* (бол), тако да једна означава нужно, а друга оно што је нормално очекивати, али није нужно. Но, Максимова употреба ових глаголских облика на другим местима показује да их он користи као синониме. Тако, нпр. *Ὁ γὰρ πέφυκε λόγος τοὺς σῶφρονας πείθειν ἐκουσίως ἀσπάζεσθαι, τοῦτο στέργειν ὁ φόβος τοὺς ἄφρονας εἴωθεν ἀκουσίως βιάζεσθαι*, *Посланице* 10, PG 91.452B.

[курзив В. М.] у односу на Бога, будући да немају, по гномичкој предиспозицији, дејства добара која порађају логос добробића, а по којем се божанствени живот може објавити. Бреме за гноми свакога на суду биће логос природе којим ће се показати да ли је сваки појединачни гномички покрет био ка злобићу или добробићу, а на основу чега ће настати учествовање или неучествовање у божанском животу. Наиме, на основу бића и и свагдабића Бог ће све сабрати, а на основу свагда добробића, само ангеле и људе који су њему подобни, остављајући онима који нису овакви свагда злобиће као њихов гномички плод⁵⁶⁸.

Ово суптилно објашњење видим као у основи аутентичну интерпретацију идеја Св. Максима. Наиме, основна теза коју текст истиче је да је коначно стање условљено гномичком предиспозицијом појединца, тј. начином на који сваки појединац остварује своју слободу. Но, ипак, држим да ово објашњење не даје задовољавајући одговор на питање којим се бавимо, будући да се оно тиче *есхатолошког* стања, а не начина на који се човек односи према Богу у ограниченом и подељеном свету. А различите гномичке предиспозиције могуће су управо само у ограниченом и подељеном свету.

Како бих ово појаснио, неопходно је приказати у битним цртама, а сада нарочито с обзиром на поменуте аспекте проблема апокатастазе, Максимов концепт слободе о којем је већ на више места било речи.

Ево о чему је реч.

Разматрање човекове слободе, те његовог *слободног* (ἐκόν) пада, код Св. Максима је, као и код Св. Григорија, повезано на битан начин са тезом о

⁵⁶⁸ Ὁ μὲν Θεός φησι, κατὰ μίαν ἀπειροδύναμον τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ βούλησιν πάντας συνέξει καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους· ἀγαθοὺς τε καὶ πονηροὺς· οὗτοι δὲ πάντες, οὐκ ἴσως μεθέξουσι Θεοῦ, τοῦ διὰ πάντων ἀσχέτως χωρήσοντος· ἀλλ' ἀναλόγως ἑαυτοῖς. Οἱ μὲν τῇ φύσει φυλάξαντες ἰσονομοῦσαν διὰ πάντων τὴν γνώμην, καὶ τῶν τῆς φύσεως λόγων κατ' ἐνέργειαν δεκτικὴν αὐτὴν καταστήσαντες, καθ' ὅλον τὸν τοῦ αἰεῖ εἶναι λόγον, διὰ τὴν πρὸς τὴν θεῖαν βούλησιν τῆς γνώμης εὐπάθειαν, ὅλως μεθέξουσι τῆς ἀγαθότητος κατὰ τὴν αὐτοῖς ἐπιλάμπουσαν ὡς ἐν ἀγγέλοις, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώποις, θεῖαν ζωὴν. Οἱ δὲ τῇ φύσει ποιήσαντες ἀνισομοῦσαν διὰ πάντων τὴν γνώμην, καὶ τῶν τῆς φύσεως λόγων κατὰ τὴν ἐνέργειαν σκεδαστικὴν αὐτὴν ἀποδείξαντες, καθ' ὅλον τὸν τοῦ εἶναι λόγον, διὰ τὴν πρὸς τὴν θεῖαν βούλησιν τῆς γνώμης οἰκείωσιν· καθ' ἣν πρὸς τὸν Θεόν ἔσται τῶν τοιούτων διάστασις, οὐκ ἐχόντων κατὰ τὴν πρόθεσιν τῆς γνώμης, ταῖς ἐνεργείαις τῶν ἀγαθῶν τὸν τοῦ εἶναι λόγον ζωογονούμενον, καθ' ὃν ἡ θεῖα ζωὴ διαφαίνεσθαι πέφυκε. Ζυγὸς οὖν τῆς ἐκάστου γνώμης ἔσται κατὰ τὴν κρίσιν, ὁ τῆς φύσεως λόγος, τὴν πρὸς τὸ φεῦ, ἢ εἰ αὐτῆς διελέγχων κίνησιν, καθ' ἣν ἡ τῆς θείας ζωῆς μέθεξις ἢ ἀμεθεξία γίνεσθαι πέφυκε. Κατὰ γάρ τὸ εἶναι, καὶ αἰεῖ εἶναι πάντας συνέξει παρὼν ὁ Θεός· κατὰ δὲ τὸ αἰεῖ εἶναι, μόνους ἰδιοτρόπως τοὺς ἀγίους ἀγγέλους τε καὶ ἀνθρώπους· τὸ αἰεῖ φεῦ εἶναι τοῖς μὴ τοιοῦτοις ὡς γνώμης καρπὸν ἀφείς ἐπικιρνῶμενον, *Таласију* 61, PG 90.645AC; CCSG 22, 111.85–113.112.

несубзистентности зла која и у Максимовом систему, видели смо на више места, има веома важну улогу. У уводу у његове одговоре *Таласију*, тексту у којем је велика пажња посвећена управо проблему пада, Св. Максим даје веома прецизну и нијансирану дефиницију зла која веома јасно наглашава *размере* његове несубзистентности.

Зло нити беше, нити јесте, нити ће бити тако да постоји по сопственој природи; нити на било који начин има суштину, природу или ипостас, силу или дејство у бићима; нити је квалитет, нити квантитет, однос, место, време, положај, творење, покрет, настројење, страст, оно што се на природни начин сагледава у ма којем од бића, нити је уопште у свему овоме постало на начин природног усвојења; нити је почетак, нити средина, нити крај, већ је, да то кажем као у дефиницији обухвативши, зло недостатак дејства сила које се налазе у природи, и у потпуности ништа друго; или поново: зло је неразумни покрет природних сила усмерен ка нечему другом мимо циља настао услед погрешног суда; а циљ је и узрок бића, од којег природно све иде...⁵⁶⁹

Дакле, зло је недостатак у сваком смислу. На трагу већ реченог о последицама греха, *присуство* зла очитује се у недостатку пуноће бића, а то значи у поделама бића, које се манифестују и, управо се у овом одељку то јасно види, у његовој *еквидистанцираности*⁵⁷⁰ у односу на почетак и крај, узрок и циљ. Биће је, може се рећи, растегнуто између почетка и краја, због чега његов садашњи начин постојања представља *дијастему*.

Уколико обратимо пажњу на то како Св. Максим у текстовима на које сам реферисао у вези са концептом апокатастазе разматра начин на који зло дејствује у свету, спрега између *етике* и онтологије, у овом случају конкретно, космологије, суштинска за разумевања овог концепта, постаје очигледна. Наиме,

⁵⁶⁹ Τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφεστῶς – οὔτε γὰρ ἔχει καθοτιοῦν οὐσίαν ἢ φύσιν ἢ ὑπόστασιν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν ἐν τοῖς οὖσιν–, οὔτε ποιότης ἔστιν οὔτε ποσότης οὔτε σχέσις οὔτε τόπος οὔτε χρόνος οὔτε θέσις οὔτε ποιήσις οὔτε κινήσις οὔτε ἔξις οὔτε πάθος, φυσικῶς τῶν ὄντων τινὶ ἐνθεωρούμενον – οὔτε μὴν ἐν τοῦτοις πᾶσιν τὸ παράπαν κατ' οἰκείωσιν φυσικὴν ὑφέστηκεν –, οὔτε ἀρχὴ οὔτε μεσότης οὔτε τέλος ἔστιν, ἀλλ' ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβῶν εἶπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἔστιν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν. Ἦ πάλιν, τὸ κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλμένην κρίσιν ἔστιν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κινήσις· τέλος δέ φημι τὴν τῶν ὄντων αἰτίαν, ἧς φυσικῶς ἐφίεται πάντα, *Таласију* (увод), PG 90.253B; CCSG 7, 29.209–31.223.

⁵⁷⁰ Види изнад, поглавље 2.3.2.1. Карактеристике темпоралног: седмичност и *еквидистанца*, стр. 141 и даље.

како је речено, дејство зла на свим нивоима, од појединачног човека до творевине узете у целини, очитује се у *поделама*. У тексту *Недоумице* 41 Св. Максим управо у вези са оваквим дејством користи концепте дијастеме и дијастазе који су кључни, како смо видели, за његову теорију времена и космологију уопште. Следствено томе, јасно је да се проблем зла не може сагледати *само* као етички (*гномички*). Наиме, како се зло као проблем у коначном манифестује и сагледава на нивоу бића, оно, поред етичких, има своје онтолошке, космолошке и антрополошке аспекте без којих, и то узетих заједно, није могуће замислити *присуство* зла у створеном. Кључно је уочити да међу овим аспектима постоји суштинска *низлазна* условљеност и повезаност. Држим како је управо у овоме суштина концепта апокатастазе и снага његовог аргумента. Наиме, међуусловљеност и повезаност различитих видова зла није могуће укинути. Етичко зло за предуслове свога „постојања“ има онтолошко, космолошко и антрополошко зло. Отуда човек под влашћу смрти не може да не греши⁵⁷¹. Уколико се укине зло на *онтолошком* нивоу⁵⁷², то значи да је његово постојање немогуће на било којем од преосталих. Св. Григорије Ниски, видели смо, управо на овај начин резонује када говори о коначном сједињењу Творца са творевином: присуство Творца значи одсуство зла.

У конкретном случају, уколико зло, које се манифестује као грех (етички ниво), како то чини Св. Максим, дефинишемо као човеков покрет који је супротан његовој природи, долазимо до антрополошке дефиниције зла. Но, с обзиром да у овој дефиницији одлучујућу улогу играју кључни космолошки концепти (природа, покрет, дејство...), релативно лако можемо оцртати и космолошку дефиницију зла. Она у себе, поред већ поменутих појмова, мора укључити и друге битне космолошке концепте са њима повезане. Наиме, покрет је

⁵⁷¹ Уп. Рим 7.18–19: „...јер хтети имам у себи, али учинити добро не налазим. Јер добро, што хоћу, не чиним, него зло, што нећу, оно чиним“.

⁵⁷² Овакав став је поново у потпуности на трагу разматрања Св. апостола Павла о односу греха и смрти. Нарочито имам у виду текст из 1 Кор 15, 55–56, „Где ти је, смрти, жалац? Где ти је, пакле, победа? А жалац је смрти грех, а сила је греха закон“, и Рим 5.12, „Зато као што кроз једнога човека уђе у свет грех, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешише“ (премда је цела глава релевантна за ово питање). У вези са наведеним текстом из Посланице Римљанима, нарочито треба узети у обзир све нијансе значења фразе *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*. Наиме, уколико се заменица *ᾧ* односи на именицу *θάνατος*, тако да читамо *пошто* (смрћу) *сви сагрешише*, а управо је то, по свему судећи, смисао текста о којем је реч, показале се да је теза о међуусловљености и немогућности раздвајања различитих аспеката зла једини могући исход тумачења и разраде новозаветне доктрине. Уп. Јован Мајендорф, *Византијско богословље*, Београд: Плато, 2001, 210–215; Јован Романидис, *Прародитељски грех*, Нови Сад: Беседа, 2001, 50–51; 251–252.

немислив без постојања границе (почетак и крај бића) у односу на коју се све креће или мирује, у одређеним интервалима (дијастемама), што за последицу има то да су бића међусобно *раздвојена*. Дакле, није могуће замислити да зло *постоји* у свету који није подељен. Покрет супротан природи није могућ у свету из којег одсуствује граница, а то значи мимо стварности одређене дијастемом. Како стварност одређена дијастемом представља сферу одсуства пуноће бића, на онтолошком нивоу зло је, у складу са патристичком тезом о несубзистентности зла, ништа друго доли тај дефицит бића, тј. добра. У том смислу, успостављање (апокатастаза) пуноће бића (*онтолошки ниво*) подразумева укидање зла на свим другим нивоима његовог *псеудо-постојања*.

Уколико све ово узмемо у обзир, можемо разумети Максимово, поново, управо за његову антропологију карактеристично и енигматично, инсистирање на томе да је до пада човека дошло *заједно са стварањем*⁵⁷³. Наиме, подела, покрет и сви други кључни космолошки концепти не могу имати у антрополошком и етичком смислу индиферентно и неутрално значење, и обратно, грех је, у антрополошком и етичком смислу, немогућ у стварности лишеној поделе. О томе веома директно сведочи Максимова низлазно-узлазна визија превазилажења подела у Христу. Наиме, уколико схематизујемо његових пет видова поделе у складу са диференцирањем зла на онтолошко, космолошко, антрополошко и етичко, видећемо да се онтолошко може директно довести у везу са поделом нестворено-створено, космолошко са поделама умно-чулно и небо-земља, док антрополошко и етичко зло припада сфери одређеној поделама рај-васељена и мушко-женско. Будући Сушти, истинско биће (*τὸ ὄντως ὄν*), биће без икаквога дефицита, тј. зла, Син Божји, силазећи у овај свет, узводи све створено ка тајни јединства божанскога живота, превазилазећи узлазно све поделе којима је одређено његово биће. Управо зато, то што есхатолошко стање Св. Максим одређује у категоријама које означавају директно трансцендирање ограничене стварности поделе и покрета, дакле, као превазилажење *зла* на онтолошком и космолошком нивоу, не може имати у антрополошком и етичком смислу индиферентно значење. Буквално, у будућем свету неће бити *простора* за зло у

⁵⁷³ Види изнад, поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

антрополошком и етичком смислу, уколико ће, како то Св. Григорије инсистира, Бог бити у свему.

Уколико се сада вратимо на аргументацију у прилог разликовања апокатастазе од свеопштег спасења у схолији *Таласију* 61, видећемо да је она неodrжива с обзиром на управо речено. Наиме, текст директно говори о *дијастази* у односу према Богу која је узрокована гномичким настројењем. Но, будући да је есхатолошка стварност *адијастатична*, да је начин будућег сједињења Бога и творевине такав да се, сетимо се Максимовог разматрања о месту праведних у Богу, укида свака просторност, односно подељеност, питање је где је простор за *дијастазу* узроковану гномичким настројењем? Исто питање могуће је поставити и обрнутим редоследом; наиме, где је дијастатичност која је предуслов другачијег гномичког настројења? Творевина се не може одвојити од Бога уколико, буквално, не постоји *простор* за то одвајање.

Максимов карактеристични концепт слободе, који почива на диференцирању слободе као афирмације бића и њеног гномичког аспекта, није могуће разумети уколико се све речено не узме у обзир.

Наиме, уколико добро и зло одређујемо у онтолошком кључу, онда се о њима не може говорити као о способностима бића, чак ни као о својствима, већ искључиво као о стању бића, односно небића. Исто важи и за концепт слободе, разуме се, суштински повезан за проблемом добра и зла; наиме, слобода није способност бића, већ његово *стање*, његова *реалност*⁵⁷⁴. У том смислу, платоновска интелектуална традиција у којој се зачала оваква концепција бића, од самог почетка није могла да говори о слободи у категоријама слободе избора, већ искључиво у спрези са концептом врлине којом је, поново, означен однос *посталог* са начелом постојања, односно, Добрим. Следствено томе, јасно је како долазимо до максиме οὐδεὶς ἐκὼν κακός⁵⁷⁵. Немогуће је *слободно* бити зао, будући да бити зао значи не бити слободан. Користећи се управо овом логиком, Св. Григорије Ниски је, видели смо, на бриљантан начин осмислио своје кључно објашњење антрополошког библијског концепта образа Божјег.

⁵⁷⁴ Уп. Јован Зизиулас, *О људској способности и неспособности*, превод и предговор: Богдан Лубардић, Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1998, 36–37; 49.

⁵⁷⁵ *Тимај* 86d–e.

Дакле, образ Божји, који је својство људске природе (на овоме, видели смо и раније, Св. Григорије веома инсистира) у коначном се своди на слободу која је заједнички именована врлина. Како врлине за људску природу нису *акциденталне*, слобода је њена суштинска карактеристика будући начином њеног учешћа у Божанству које је пуноћа добара, учешћа које за људску природу значи постојање. Следствено томе, способност расуђивања дата је човеку искључиво са сврхом да се иде ка оном бољем⁵⁷⁶, а не да се бира, додајем, између добра и зла. Бирати зло, наиме, значи бирати ништа; такав избор није само свођење слободе на апсурд, већ немогућност у онтолошком смислу. Управо због тога није могуће замислити да *злоупотреба слободе* може имати вечну перспективу.

Максимова концепција слободе се у свему може разумети као разрада увида Св. Григорија. Наиме, истинска слобода није у могућности бирања, чиме је одређено стање слободе у перспективи тренутног начина постојања створених ипостаси (γνώμη), већ управо слобода од избора која почива на пуноћи знања, односно бића. Зато у Христу није било оваквог начина постојања слободе; Христос није *имао* гноми⁵⁷⁷ будући да је његова ипостас ипостас Сина Божјег. Уколико се вратимо теми монаде и дијаде, гномичка *слобода* избора *постоји* у свету одређеном дијадом, док присуство монаде, а у Христу једна од ипостаси божанске Монаде ипостазира човештво, значи одсуство или, прецизније, превазилажење и укидање овакве *слободе*. Но, подсећам, овде не треба сметнути са ума како је оваква концепција слободе суштински повезана са концептом апокатастазе и(ли) свеопштег спасења.

Прецизно изложење концепта гномичке воље и њеног односа са концептом врлине налазимо у *Расправи Св. Максима са Пиром*. Гномичка воља представља конкретним односом квалификовано стање воље. У том смислу, она је *изведена*, не природна стварност⁵⁷⁸. У контексту раније реченог, односи у којима се на овај начин квалификује воља одређени су подељеношћу нашег света, те

⁵⁷⁶ Овде се треба присетити да се *боље*, с обзиром на концепт епектазе, не мора разумети искључиво као супротно оном лошијем, већ као карактеристика учешћа у добру које је неограничено; види изнад, стр. 19/н.45. Управо због овога се може рећи како слобода има вечну перспективу, упркос томе што ће избор у тој перспективи бити превазиђен.

⁵⁷⁷ О гномичкој вољи се не може говорити као о способности, будући да је њоме означено одсуство праве слободе. Оно означено њоме представља недостатак, *неспособност*, и зато њено одсуство из начина постојања људске природе у Христу не доводи у питање пуноћу његовог човештва, већ се, напротив, пуноћа постојања људске природа управо тиме у њему остварује.

⁵⁷⁸ Уп. „*ἀράγωγον*“, *Расправа са Пиром*, PG 91.308B.

подељеношћу нашега сопственог бића коју постојање у таквом свету подразумева. Под подељеношћу нашега бића мислим на однос нашега начина постојања спрам логоса нашега бића, о чему је већ било речи. На то да начин постојања људске природе у Христу подразумева превазилажење ове подељености нашега бића Св. Максим веома директно указује, користећи се, поново, кључним космолошким појмовима:

...да природу људи у себи сабере, те да заустави њен зли покрет у односу на себе саму, још горе, њено устајање против себе саме и подељеност, без икаквога мировања, које је последица неуравнотеженог гномичког покрета свакога појединачно⁵⁷⁹.

Дакле, обратимо пажњу, оно што се превазилази у Христу управо је подела и њен узрок, а то је међусобно супротстављена и зато разорна гномичка предиспонираност (*зли покрет*) сваке поједине створене ипостаси. Што је важно, ово превазилажење је изражено помоћу космолошких концепата кретања и мировања, тако да се сабирање људске природе о којем је рече веома лако може повезати са ширим космолошким планом, о чему је већ било речи. Наиме, есхатолошко стање, а то је стање људске природе у Христу означено у овом тексту као мировање⁵⁸⁰, искључује *неуравнотежени гномички покрет*. У том смислу је тешко одрживо објашњење из схолије на *Таласију* 61 о томе да је различит статус појединаца у есхатолошкој стварности последица њихове гномичке удаљености од Бога, дакле, управо онога што је у Христу укинато и превазиђено на *највишем* нивоу⁵⁸¹.

Диференцирање гномичког стања воље у односу на природно подразумева и карактеристичан концепт врлине, што је у потпуном складу са

⁵⁷⁹ ...τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἑαυτὸν συναγάγη, καὶ στήσῃ τοῦ φέρεσθαι κακῶς πρὸς ἑαυτήν, μᾶλλον δὲ καθ' ἑαυτῆς στασιάζουσάν τε καὶ μεμερισμένην, καὶ μηδεμίαν ἔχουσαν στάσις, διὰ τὴν περὶ ἕκαστον τῆς γνώμης ἀστάθμητον κίνησιν, *Посланице* 17, PG 91.580CD.

⁵⁸⁰ О природи тога мировања, види изнад, поглавље 2.2.2. Свагдакрећуће мировање и мирујуће кретање

као ознаке есхатолошког стања адијастатичног јединства, стр. 64 и даље.

⁵⁸¹ Реченом би се могло приговорити да оно што је превазиђено у Христу треба управо гномичким настројењем да буде превазиђено у свакој појединачној ипостаси, што никако није погрешно. Но, ипак, ова се констатација може односити само на стање ствари пре коначног испуњења, док је овде реч о Христу као есхатолошкој стварности. Коначно присуство (*παρουσία*) искључује било какав процес, а гноми је управо ознака флуидног карактера идентитета створене ипостаси у стању пре него што јој колебљиви покрет нађе мир у Сину Божјем који ће собом све испунити.

онтолошким начелом поистовећења бића и добра. Овде смо поново на трагу увида о континуитету природе и благодати. Врлина је, наиме, природна. Она, за разлику, од гномичког вида постојања воље, није *изведена*. Врлина је изворно стање људске природе, она се не усваја споља, већ се разоткрива изнутра. У овоме је идејни основ сваког подвижничког стремљења. Наиме,

Ако је једини смисао подвига и трудова који га прате код љубитеља врлина одбацивање прелести која се у душу усађује путем чула, а не пак да се врлине споља уводе, биће да су нам усађене од стварања, како је и речено; отуда је у души истовремено одбацивање прелести и пројављивање светлости природне врлине. Јер што није неразумно, разумно је; што није кукавичлук, храброст је и јунаштво; што није распусно, целомудрено је; што није неправедно, праведно је. Изречено по природи, мудрост је; суд по природи, правда је; срчаност по природи, јунаштво је; жудња по природи, целомудреност. Отклањањем, дакле, онога што је противприродно пројављује се једино оно што је природно, баш као што се скидањем рђе, показује природна сјајност и светлина гвожђа⁵⁸².

То што је врлинско стање човеку природно не спречава Св. Максима да инсистира на нестворености врлина. Овим се враћамо једном од закључака раније расправе, наиме, да је само постојање створеног, као стварност *учествовања*, у коначном нестворено⁵⁸³. Оваквом закључку води нас, чини се, веома јасна логика: људска природа је боголика будући да учествује у божанским добрима; пошто је добро нестворено, врлина, која је реалност учешћа у добру, такође мора бити нестворена⁵⁸⁴; будући да је врлина човеку природна, човек не

⁵⁸² Ἡ ἄσκησις, καὶ οἱ ταῦτη ἐπόμενοι πόνοι, πρὸς τὸ μόνον διαχωρίσαι τὴν ἐμφυρεῖσαν δι' αἰσθήσεως ἀπάτην τῆ ψυχῆ ἐπενοήθησαν τοῖς φιλαρέτοις· οὐ πρὸς τὸ ἐξωθεν προσφάτως ἐπεισαγαγεῖν τὰς ἀρετάς· ἔκγεται γὰρ ἡμῖν ἐκ δημιουργίας, ὡς εἴρηται· ὅθεν καὶ ἅμα τελείως διακριθῆ ἡ ἀπάτη, ἅμα καὶ τῆς κατὰ φύσιν ἀρετῆς τὴν λαμπρότητα ἐνδείκνυται ἡ ψυχῆ. Ὁ γὰρ μὴ ἄφρων, φρόνιμος· καὶ ὁ μὴ δειλὸς ἢ θρασὺς, ἀνδρεῖος· καὶ ὁ μὴ ἀκόλαστος, σώφρων· καὶ ὁ μὴ ἄδικος, δίκαιος. Κατὰ φύσιν δὲ ὁ λόγος, φρόνησις ἐστὶ· καὶ τὸ κριτήριον, δικαιοσύνη, καὶ ὁ θυμὸς, ἀνδρεία· καὶ ἡ ἐπιθυμία, σωφροσύνη. Ἄρα τῆ ἀφαιρέσει τῶν παρὰ φύσιν, τὰ κατὰ φύσιν καὶ μόνα διαφαίνεσθαι εἴωθεν· ὡσπερ καὶ τῆ τοῦ ἰοῦ ἀποβολῆ, ἢ τοῦ σιδήρου κατὰ φύσιν αὐγῆ καὶ λαμπρότης, *Расправа са Пиром*, PG 91.309C.

⁵⁸³ Говорим о створеном у целини узимајући у обзир значај који у творевини има човек, о чему је доста већ речено.

⁵⁸⁴ В. „Богу је својствено творење добара, а човеку пристајање на њих. Врлина је за човека да покаже како оно што је Бог учинио он наклоношћу своје гномичке воље љуби“ [Θεοῦ γὰρ ἴδιον ἢ τῶν ἀγαθῶν ποίησις· ἀνθρώπου δέ, ἢ πρὸς αὐτὰ συνδιάθεσις. Ἀρετὴ γὰρ ἀνδρός ἐστὶ, τὸ δεῖξαι τὸ πεποιημένον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διαθέσει γνώμης στεργόμενον], *Посланице* 14, PG 91.533B. Такође, овде је важно присетити се начина на који Св. Максим аргументује у прилог нестворености логоса,

може постојати а да не учествује у врлини, и управо је то његово природно дејство; даље, будући да оно што нема дејства не постоји, човек не постоји уколико не дејствује врлину; у коначном, како је врлина нестворена, може се без нарочите задршке рећи да је човеково постојање, као стварност *учешћа* и као *дар*, као и постојање свега створеног, нестворено. Такође, *коначни начин постојања*, човеково есхатолошко биће, тако не може бити супротстављено његовој природи, тј. лишено врлине, уколико оно подразумева пуноћу учешћа у Творцу.

Иако је текст који је пред нама већ разматран, навешћу га поново будући да веома директно указује на критеријум, и то с обзиром на управо речено, на основу кога је могуће дефинисати на шта се у коначном односи разлика између створеног и нествореног⁵⁸⁵. Читав аргумент се темељи управо на концепту постојања створеног као реалности учешћа у нествореном. Наиме,

Марљиви треба да испитају како приличи мислити о томе која су то дела стварања која је Бог почео, а која то, опет, она која није почео. Уколико је Бог починуо од свих дела која је почео чинити, јасно је да није починуо од оних која није почео чинити. Могуће, дакле, да су дела Божја која имају временски почетак постојања сва бића која учествују, а то су различите суштине бића. Наиме, постојању свега тога претходи небиће. Било је када није било бића која учествују. А дела Божја за која се налази да им постојање нема временски почетак су оно у чему се учествује, у којима по благодати учествују учествујућа бића, а то су доброта и све што се обухвата логосом доброте. И просто сваки живот, бесмртност и простота, непроменљивост и бесконачност, и све што се око њега као суштинско сагледава, све су то и дела Божја, и све то нема временског почетка. Јер небиће није било старије од врлине, нити од чега другог реченог, иако оно што у њима учествује по себи има временски почетак. Беспочетна је свака врлина, будући да нема времена које јој претходи, пошто искључиво Бога има за вечнога родитеља свога постојања. Бог бесконачно превазилази сва бића, она што учествују, и она у којима учествују. Све оно што је одређено логосом бића дело је Божје, како оно чије је постојање временски почело, тако и оно што је по благодати усађено посталим бићима, попут некакве урођене силе која у свим бићима Бога громко проповеда.

нарочито када говори о *неограничености* логоса Писма с обзиром на неограниченост божанске суштине; види поглавље 3.1.1. Атемпоралност *логоса* и познање Логоса, стр. 172 и даље.

⁵⁸⁵ Види изнад, поглавље 2.3.2.3.1. Онтолошка разлика и стварање *из Бога*, стр. 161 и даље.

....Оно што је започето временски постоји и назива се оним што јесте и како се назива зато што учествује у ономе што нема временског почетка. Бог је саздатељ свакога живота и бесмртности, светости и врлине, он који је изнад суштине свега о чему се мисли и говори⁵⁸⁶.

Дакле, тешко да може директније: оно што постоји и има временски почетак постоји/јесте зато што учествује у ономе што је беспочетно. Створено је *започето* с обзиром на почетак свога учествовања, али је беспочетно с обзиром на беспочетност онога у чему учествује, а управо је тиме у коначној перспективи одређено његово биће. Но, разуме се, поставља се питање *шта* је онда у коначном створено и у чему је заправо разлика између створеног и нествореног, уколико је уопште има?

С тим у вези, желим да подсетим како тврдња да је постојање створеног у коначном нестворено не значи укидање разлике између створеног и нествореног, већ настојање да се њена природа разуме и појасни, о чему је већ доста речено. Но, ипак, држим како је упутно резмирати закључке ранијих расправа с обзиром на проблем о којем је сада посебно реч. Тако, из наведеног текста Св. Максима јасно је шта то одређује разлику између створеног и нествореног: чињеница да учешће, које је начин постојања створеног, има почетак. Почетак представља границу бића у односу на коју се оно конституише као интервал тј. дијастема. Међутим, иако је почетак граница с обзиром на коју је створено дијастема, сам почетак је адијастатична и безгранична стварност. Даље,

⁵⁸⁶ Ζητητέον τοῖς σπουδαίοις, τίνα καθήκει νοεῖν εἶναι τὰ ἔργα ὧν ἤρξατο τῆς γενέσεως ὁ Θεός· καί τίνα πάλιν, ὧν οὐκ ἤρξατο. Εἰ γάρ πάντων κατέπαυσε τῶν ἔργων, ὧν ἤρξατο ποιῆσαι, δῆλον ἐκείνων οὐ κατέπαυσεν, ὧν οὐκ ἤρξατο ποιῆσαι. Μήποτε οὖν, ἔργα μὲν Θεοῦ χρονικῶς ἠργμένα τοῦ εἶναι ἐστι, πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον αἱ διάφοροι τῶν ὄντων οὐσίαι. Τό γάρ μή ὄν, ἔχουσι αὐτῶν τοῦ εἶναι πρεσβύτερον. Ἦν γάρ ποτε, ὅτε τὰ ὄντα μετέχοντα οὐκ ἦν. Θεοῦ δέ ἔργα τυχόν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς, τὰ ὄντα μεθεκτά, ὧν κατὰ χάριν μετέχουσι τὰ ὄντα μετέχοντα· οἷον, ἡ ἀγαθότης, καί πᾶν εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ. Καί ἀπλῶς πᾶσα ζωή, καί ἀθανασία καί ἀπλότης καί ἀτρεψία καί ἀπειρία, καί ὅσα περί αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται· ἅτινα καί ἔργα Θεοῦ εἰσι, καί οὐκ ἠργμένα χρονικῶς. Οὐ γάρ ποτε πρεσβύτερον ἀρετῆς, τό οὐκ ἦν· οὐδέ τιος ἄλλου τῶν εἰρημένων· κἄν τὰ μετέχοντα αὐτῶν καθ' αὐτά, ἦρκται τοῦ εἶναι χρονικῶς. Ἄναρχος γάρ πᾶσα ἀρετή, μή ἔχουσα τόν χρόνον ἑαυτῆς πρεσβύτερον· οἷα τόν Θεόν ἔχουσα τοῦ εἶναι μονώτατον ἀδίως γεννήτορα. Πάντων τῶν ὄντων καί μετεχόντων καί μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀπειρώς ὁ Θεός ὑπεξήρηται. Πᾶν γάρ εἴ τι τόν τοῦ εἶναι λόγον ἔχει κατηγορούμενον, ἔργον Θεοῦ τυγχάνει· κἄν τό μὲν κατὰ γένεσιν ἦρκται τοῦ εἶναι χρονικῶς· τό δέ, κατὰ χάριν τοῖς γεγονόσιν ἐμπέφυκεν, οἷα τις δύναμις ἐμφυτος, τόν ἐν πᾶσι ὄντα Θεόν διαπρυσίως κηρύττουσα.... Καί τὰ μὲν ἠργμένα χρονικῶς, τῇ μετοχῇ τῶν οὐκ ἠργμένων χρονικῶς εἰσι καί λέγονται τοῦθ' ὅπερ καί εἰσι καί λέγονται. Πάσης γάρ ζωῆς καί ἀθανασίας, ἀγιότητός τε καί ἀρετῆς, δημιουργός ἐστιν ὁ Θεός· ὑπέρ οὐσίαν γάρ πάντων τῶν τε νοουμένων καί λεγομένων ἐξήρηται *Ο βογословљу и домостроју* 1.48–50, PG 90.1100C–1101B.

будући да створено своје *начело* има у *почетку* (ἀρχή), дијастема не може бити коначна и једина истина о бићу створеног. Тако биће створеног није одређено само сопственом ограниченошћу, већ и беспочетношћу сопственог почетка или начела, у којем учествује и тиме постоји⁵⁸⁷. Последица овога је да се у перспективи циља, који је одређен почетком и начелом бића створеног, сама ограниченост, па тако и *започетост*, као оно што *prima facie* конституише створено, превазилази⁵⁸⁸. У складу са тим, и оно што *започетост* подразумева, а то је свакако гномички начин пројаве слободе, мора такође бити превазиђено⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ Види изнад, поглавље 2.3.2. Време и век код Св. Максима, стр. 116 и даље; овде је, поново, упутно указати и на схватање почетка које налазимо код Св. Григорија Ниског с обзиром да се оно директно тиче проблема темпоралности. Св. Григорије инсистира да почетак, иако је начело временског тока, сам, и то управо зато што је почетак, не може бити време. Наиме, говорећи о почетку, Св. Григорије Ниски каже: „...уместо да каже како Бог створи заједно сва бића он је рекао да је Бог створио у целости [у *главном*] или у почетку небо и земљу. Значење обе ове речи, целости и почетка, једно је, наиме, обема се указује на оно што је одједном; целошћу се указује како је све скупа постало, а почетком се указује на тренутност и адијастатичност. Почетак је стран свакој замисли о протежности, па, као што је тачка начело линије или атом начело масе, тако је са овим тренутком који је начело временске дијастеме“ [καὶ ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν, εἶπεν ἐν κεφαλαίῳ, ἥτοι ἐν ἀρχῇ λεποικέναι τὸν Θεὸν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Μία δὲ τῶν δύο φωνῶν ἢ σημασία, τῆς τε ἀρχῆς καὶ τοῦ κεφαλαίου. Δηλοῦται γὰρ ἐπίσης δι' ἐκατέρων τὸ ἀθρόον· ἐν μὲν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ, τὸ συλλήβδην τὰ πάντα γεγενῆσθαι περίστησι, διὰ δὲ τῆς ἀρχῆς δηλοῦται τὸ ἀκαρὲς τε καὶ ἀδιάστατον. Ἡ γὰρ ἀρχὴ παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος ἀλλοτρίως ἔχει. Ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ τῆς γραμμῆς, καὶ τοῦ ὄγκου τὸ ἄτομον, οὕτως καὶ τὸ ἀκαρὲς τοῦ χρονικοῦ διαστήματος]. GNO IV/1 17.11–19. На идентичан начин о почетку у свом *Шестодневу* говори и Григоријев старији брат, Св. Василије Велики, с тим да он ово схватање наводи као једно од могућих: „...ни почетак времена није време, па чак није ни његов најмањи део... Речено је, дакле у *почетку створи*, да бисмо увидели да је свет саздан истога трена кад је изречена воља Божја, и то без протока времена. Износѐћи јасније смисао ових речи, неки други тумачи су говорили: *У целини створи Бог*, односно наједанпут и у малом раздобљу“ [ἢ τοῦ χρόνου ἀρχὴ οὕτω χρόνος, ἀλλ' οὐδὲ μέρος αὐτοῦ τὸ ἐλάχιστον... Ἴνα τοίνυν διδαχθῶμεν ὁμοῦ τῇ βουλήσει τοῦ Θεοῦ ἀχρόνως συνοφεστᾶναι τὸν κόσμον, εἴρηται τὸ, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν. Ὅπερ ἕτεροι τῶν ἐρμηνευτῶν, σαφέστερον τὸν νοῦν ἐκδιδόντες, εἰρήκασιν, Ἐν κεφαλαίῳ ἐποίησεν ὁ Θεός, τουτέστιν, ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ], Св. Василије Велики, *Шестоднев*, 1.6, PG 29.16C–17A, српски према преводу С. Јакшића, Нови Сад: Беседа, 2001, 65.

⁵⁸⁸ Видели смо да о перспективи *беспочетности* есхатолошког стања Св. Максим говори веома директно; уп. поглавље 3.2.1. Христос *пре Христа*, стр. 183 и даље.

⁵⁸⁹ Наиме, одсуство гномичке пројаве воље у Христу условљено је чињеницом да је његова испостас божанска, а то значи *нестворена*, тј. беспочетна и бескрајна. Следствено томе, постојање човека у есхатолошком стању које уводи не само перспективу бесконачности, већ, како смо видели, и перспективу беспочетности, укида могућност постојања било чега што се може повезати са *гномичком* пројавом његове воље. Ово не доводи у питање целовитост људске природе у будућем стању, будући да се гномичка пројава воље не може одредити као човеку *природна*, већ као „при-прирођена“. Уп. „Καὶ διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῶν καὶ γνώμη προσφυῶς λέγεται, τρόπος οὕσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως...“ *Расправа са Пиром*, PG 91.308D. Дакле, *гномички* моменат условљен је начином постојања природе; промена начина постојања, што се управо савшава у *Христу*, одређује и одсуство онога условљеног тренутним начином постојања. Такође, важно је не сметнути са ума да *гноми* не значи склоност ка злу, већ нужност бирања; у том смислу, теза о гномичкој дистанци у коначном стању као о ономе што означава *фиксираност у злу* се не може разумети другачије осим као контрадикција.

Дакле, суптилан начин диференцијације природне воље и гномичког начина њеног постојања чини немогућим да се о гномичком моменту мисли другачије осим као о ономе што је одређено постојањем у свету ограниченом поделама. Превазилажење подела и ограничености у есхатолошком стању укида и могућност гномичког начина остварења природне воље, дакле, онога што коинцидира појави зла.

О *дијалектичком* односу почетка (*ἀρχή*) и краја (*τέλος*) који за богословски систем Св. Максима има велики значај до сада је већ било речи. Овде поново желим да скренем пажњу на једну, држим, важну нијансу, која је директно у вези са поменутом проблематиком *гномичке дијастазе*. Наиме, сматрам да Св. Максим дијастатички појмовни сплет никада не користи у смислу који би био индиферентан у односу на изворно значење *димензионалности*; ово је још један разлог због којег је објашњење разлике између апокатастазе и свеопштег спасења које полази од замисли гномичке дистанцираности неодрживо.

Ево у чему је ствар.

Логика којом се Св. Максим служи како би објаснио своје разумевање почетка и краја креће управо од просторног значења ових појмова. Важно је напоменути да се ово не очитује само у чисто теоријским разматрањима, већ и у вези са тумачењем конкретних библијских мотива, што је, држим, нарочито важно будући да указује да је у питању богословска, а не *само* философска концепција.

Када су у питању конкретни текстови, имам пре свега у виду тумачење повести о паду које налазимо у уводу Максимових одговора Таласију. С тим у вези, скрећем пажњу на то да његово схватање односа почетка и краја стоји у директној вези са тезом о паду „одмах са постанком“⁵⁹⁰, што је из текста који је пред нама очигледно.

Ево текста о којем је реч:

Јер говораше он, беседећи на тајанственији начин о почетку и крају⁵⁹¹ тражења и истраживања⁵⁹², да је природно да се тражење односи на почетак, а

⁵⁹⁰ Види поглавље 2.1.1.2. Дијастатичност творевине код Св. Максима, стр. 37 и даље.

⁵⁹¹ У овом одељку се *ἀρχή* и *τέλος* могу превести и ужем смислу, као начело и циљ.

истраживање на крај; јер нико, по природи ствари, не истражује почетак, као што не тражи ни крај, већ управо почетак тражи, а крај истражује. Полазећи од тога управо, казиваше да је човек, заједно са постанком, кроз непослушност сопствени почетак оставио иза себе, па тако није могао тражити оно што му је иза њега остало. И пошто по природи ствари почетак одређује покрет онога што је од њега постало он је стога још назван и крајем у којем се, будући да је он узрок покрета крећућих се, њихов пут окончава. Истражујући тако свој крај човек стиже до почетка који се по природи ствари налази у крају. Пошто је престао да тражи почетак, човек је отпочео да га истражује, и то као оно што је по природи циљ. Јер му не беше могуће избећи да њиме буде одређен, пошто га са свих страна окружује и описује му покрет. Нити му беше могуће да тражи почетак пошто му је, како рече, иза њега остао, већ да истражује циљ који је испред, како би кроз циљ познао напуштени почетак, пошто није циљ познао из почетка... Након пада се више не читује крај из почетка, већ почетак из краја, нити ко тражи разлоге почетка, већ истражује оно што води крају све што се креће⁵⁹³.

Дакле, дијастема створеног је *са обе стране* одређена беспочетношћу, неограниченошћу почетка и краја који су по себи и у себи, разуме се, идентични. Они се разликују само с обзиром на човеков положај, а то заправо значи дијастему или *дистанцу* у односу на њих⁵⁹⁴. Но, садашњи положај човека, који значи раздвојеност почетка и краја његовог бића, будући одређен *током* (покретом, којег је број време), у основи и у потпуности је лишен сталности. На

⁵⁹² У овом контексту, истраживање има димензију тражења у смислу потраживања, *искања*, са жељом да се нешто задобије и достигне. Дакле, истраживање је усмерено на оно што је испред, тражење на оно што је иза.

⁵⁹³ Ἐλεγε γὰρ ἐκεῖνος, μυστικώτερον τὸν περὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους τῆς τε ζητήσεως καὶ τῆς ἐκζητήσεως λόγον ποιούμενος, πρὸς μὲν τὴν ἀρχὴν τετάχθαι φυσικῶς τὴν ζήτησιν, πρὸς δὲ τὸ τέλος τὴν ἐκζητήσιν· οὐ γὰρ τις φυσικῶς ἐκζητεῖ τὴν ἀρχὴν, ὥσπερ οὐδὲ ζητεῖ φυσικῶς τὸ τέλος, ἀλλὰ τὴν μὲν ἀρχὴν ζητεῖ, τὸ δὲ τέλος ἐκζητεῖ. Ἀφ' οὗ γὰρ, ἔφασκεν, ἅμα τῷ εἶναι διὰ τῆς παρακοῆς τὴν οἰκειάν ἀρχὴν ὀπίσω ποιήσας ὁ ἄνθρωπος ζητεῖν οὐκ ἠδύνατο τὸ κατόπιν αὐτοῦ γεγενημένον, καὶ ἐπειδὴ φυσικῶς ἡ ἀρχὴ περιγράφει τῶν ὑπ' αὐτῆς γεγενημένων τὴν κίνησιν, εἰκότως προσηγορεύθη καὶ τέλος, εἰς ὅπερ, ὡς αἰτίαν τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, δέχεται πέρας ὁ δρόμος. Ἐκζητῶν οὖν τὸ ἑαυτοῦ τέλος ὁ ἄνθρωπος εἰς τὴν ἀρχὴν καταπᾶ, φυσικῶς ἐν τῷ τέλει τυγχάνουσιν· ἢ ἀπολιπὼν τὴν ζήτησιν, τὴν αὐτῆς, ὡς τέλος φύσει, μετῆλθεν ἐκζητήσιν. Οὐ γὰρ ἦν αὐτῆς διαφυγεῖν τὴν περιγραφὴν, πανταχόθεν αὐτὸν περιῖσταμένην καὶ τὴν αὐτοῦ περιορίζουσαν κίνησιν. Οὐκ ἦν οὖν ζητῆσαι τὴν ἀρχὴν, ὡς ἔφην, ὀπίσω γεγενημένην, ἀλλ' ἐκζητῆσαι τὸ τέλος ἐμπρὸς ὑπάρχον, ἵνα γινῶ διὰ τοῦ τέλους τὴν ἀπολειφθεῖσαν ἀρχὴν, ἐπειδὴ μὴ ἔγνω τὸ τέλος ἐκ τῆς ἀρχῆς. Οὐκέτι γὰρ μετὰ τὴν παράβασιν δείκνυται τὸ τέλος ἐκ τῆς ἀρχῆς, ἀλλ' ἡ ἀρχὴ ἐκ τοῦ τέλους, οὐδὲ ζητεῖ τις τοὺς τῆς ἀρχῆς λόγους, ἀλλ' ἐκζητεῖ τοὺς πρὸς τὸ τέλος τοὺς κινουμένους ἀπάγοντας, *Таласију* 59, PG 90.613B–616A; CCSG 22, 61.256–63.283.

⁵⁹⁴ Овде је упутно присетити се смисла *седмичности* времена на којем Св. Максим инсистира; види изнад, поглавље 2.3.2.1. Карактеристике темпоралног: седмичност и *еквидистанца*, стр. 141 и даље.

нивоу воље, ова несталност се манифестује у гномичком начину њеног постојања који је одређен *нужношћу* избора. Сливовито, *садашњи* положај човека (што укључује и творевину у њеној свеукупности) је попут положаја јунака из сцена акционих филмова или видео игара у којима он трчи преко моста који се са једне стране урушава. Наиме, перспектива почетка се у тренутку покретања губи (остаје иза и немогуће је наћи је), јунак је у потпуности *ослоњен* на крај (циљ), а како прелази пут, пређено нестаје; када дође до циља, пут, и све одређено њиме, више не постоји, као што не би ни наш јунак постојао, да је остао на путу. У коначном, након што је дистанца превазиђена, његово биће је одређено *тачком* циља *којој је страна свака замисао о пратежности*.

Превазилажење дијастатичности творевине које ће се у потпуности очитовати у њеном коначном есхатолошком стању, већ сада се пројављује у начинима на које је та стварност, која је начело и циљ створеног, и сада присутна упркос дијастатичности⁵⁹⁵. Ово нас директно враћа концепту врлине која у свој разноликости њених дејстава увек има ефекат да трансцендира ограниченост садашњег начина постојања творевине, те којом је одређена истинска слобода боголике творевине.

Наиме, дејство врлине у односу на све три силе душе (разум, жељу и афекат) је такво да за ефекат има да *верујући пребива у ономе што ће бити као да већ јесте*⁵⁹⁶. Дакле, врлина у најдиректнијем смислу трансцендира временску дијастему.

...разумну силу, из које се порађа гностичка вера, по којој се Бог на неизрецив начин објављује као свагда присутан и по којој се кроз наду пребива у оном будућем као садашњем; силу жеље, по којој је божанска љубав успостављена,

⁵⁹⁵ С обзиром на тезу о беспочетности, у богословском смислу је кључан текст созерцања о Мелхиседеку из *Десете недоумице* о којем ће бити детаљно речи у наредном одељку. Оно што чини овај текст посебним је експлицирање мотива беспочетности; но, треба рећи да оваква замисао потпуно природно следи из начина на који Максим објашњава трансцендирање просторно-временских ограничења у човековом усходу ка Богу. С обзиром на беспочетност, веома је директан текст схолије, наиме, да Бог „чини оне који по природи имају почетак и крај по благодати беспочетнима и бескрајнима [...*λοιοῦντα τοὺς ἀρχὴν ἔχοντας κατὰ φύσιν καὶ τέλος ἀνάρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους*], *Таласију* 59, PG 90.617D; CCSG 22, 69.30–31.

⁵⁹⁶ ...*καθ' ἣν ὡς παροῦσιν συγγίνεται τοῖς μέλλουσιν ὁ πιστός...*, *Таласију* 49 (схолија 5), PG 90.460C; CCSG 7, 371.24–25. В. и „*крепост* је непоколебљива и сигурна нада у будућа добра по којој као садашње сагледавају будуће...“ [...*‘κρᾱταιώσις’ δὲ ταύτης καθέστηκεν ἀσφαλῆς ἢ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἀδιάπτωτος ἐλπίς: καθ' ἣν ὡς παρόντα τὰ μέλλοντα θεωροῦντες*], *Тумачење* 59. *псалма*, PG 90.865C; CCSG 23, 15.214–216.

кроз коју, приковавши себе слободно за жудњу према незаситљивом божанству, има необузвано стремљење ка жуђеноме, те афективну силу, којом се чврсто држи божанскога мира, приљубивши уз божански ерос покрет жеље⁵⁹⁷.

У том смислу, будући да врлина трансцендира ограниченост природе, Св. Максим може да допусти себи да, на први поглед противуречно с обзиром на сопствене идеје, врлину одреди и као *порицање природе*. Одељак у којем налазимо ову фразу је нарочито важан, будући да се директно тиче проблема времена и апокатастазе. Наиме, просторно-временска ограничења, као ознаке онога што је *под* (створеном) природом, врлина превазилази, како би се (*поново*) успоставило стање које је у складу са апсолутним узроком. Тумачећи речи Св. Григорија Богослова у вези са мистичким искуством Св. апостола Павла⁵⁹⁸, Св. Максим каже да је

происхођење потпуно порицање природе врлином, *усхођење* је превазилажење онога чиме је одређена природа, велим простора и времена, онога чиме је одређена ипостас⁵⁹⁹ бића, а *узношење* је апокатастаза по благодати према ономе из кога, кроз кога и за кога је све, као граници свега⁶⁰⁰.

Између осталог, оно што је очигледно из овог текста је да у усхођењу ка *поновном успостављању* у складу са узроком свега постоји

⁵⁹⁷ ...τὴν τε λογικὴν δύναμιν, ἐξῆς ἢ γνωστικῆ γεννᾶσθαι πέφυκε πίστις, καθ' ἣν αἰεὶ παρόντα τὸν Θεὸν ἀρρήτως διδάσκεται καὶ ὡς παροῦσι συγγίνεται διὰ τῆς ἐλπίδος τοῖς μέλλουσι, καὶ τὴν ἐπιθυμητικὴν δύναμιν, καθ' ἣν ἡ θεία συνέστηκεν ἀγάπη, δι' ἣς, ἐκουσίως ἑαυτὸν προσηλώσας τῷ πόθῳ τῆς ἀκηράτου θεότητος, ἄλυτον ἔχει τοῦ ποθομένου τὴν ἔφесιν, ἔτι μὴν καὶ τὴν θυμικὴν δύναμιν, καθ' ἣν ἀπριξ τῆς θείας εἰρήνης ἀντέχεται, ἐπιστύφωμ πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα τῆς ἐπιθυμίας τὴν κίνησιν, *Таласију* 49, PG 90.449B; CCSG 7, 355.72–81.

⁵⁹⁸ 2 Кор 12, 2–4. У питању су речи из *Besede* 28: Παύλω δέ εἰ μὲν ἐκφορά ἦν ἃ παρέσχεν ὁ τρίτος οὐρανός, καὶ ἡ μέχρις ἐκείνου πρόοδος, ἡ ἀνάβασις, ἡ ἀνάληψις, PG 36.52C.

⁵⁹⁹ Држим да је ипостас овде најбоље разумети у смислу *начина постојања* (τρόπος ὑπάρξεως).

⁶⁰⁰ "Πρόοδος" μὲν ἐστὶν ἡ παντελής κατ' ἀρετὴν τῆς φύσεως ἄρνησις, "ἀνάβασις" δέ ἡ τῶν ἐν οἷς ἐστὶν ἡ φύσις ὑπέρβασις, λέγω δέ τόπον καὶ χρόνον, ἐν οἷς ἡ τῶν ὄντων ἐστὶν ὑπόστασις, "ἀνάληψις" δέ ἡ πρὸς τὸν ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ καὶ εἰς ὃν, ὡς πρὸς πέρας τῶν ὄλων κατὰ χάριν ἀποκατάστασις, *Недоумице* 20, PG 91.1240A; AmbNC II 412. Јасно је, на основу овако оштрих формулација, може се стећи утисак да у самој основи Максимовог система постоји противуречност. Но, *порицање природе* се директно односи на превазилажење њених ограничења које је створеном *природно* на основу њеног логоса који је узводи њеном *надприродном* узроку, у односу на који се природа *поново успоставља*. У том смислу, Св. Максим, нешто раније у тексту говори не само о превазилажењу природе, већ и врлине и знања (...ὐπὲρ φύσιν καὶ ἀρετὴν καὶ γνῶσιν ἀνθρωπίνην γενόμενος..., *исто*, 1237D; 412; додуше, могуће је тврдити и да је овде акценат на *људском*, но, то не мења у битном закључке).

постепеност или, боље речено, след, што се у конкретном тексту очитује кроз нијансирање значења појмова *происхођење*, *усхођење* и *узношење*. Исти мотив, детаљније разрађен и поново директно у вези са проблемом времена, налази се о у *Поглављима о богословљу и домостроју*. Три степена овога пута су, с обзиром на повест о стварању, поистовећени са шестим, седмим и осмим даном, при чему Св. Максим излаже и у овом случају реферише на своје кључне ставове у вези са теоријом времена. Такође, напомињем да се и овде очитује проблематика *трпљења*, и то кроз нарочито наглашавање пасивног карактера финалног ступња⁶⁰¹. С обзиром на експлицитан карактер и, следствено томе, значај ових текстова, навешћу их директно и у целини.

Онај који је у себи испунио шести дан заједно са њему припадајућим делима и замислима, и сам је са Богом добро своја дела савршио, прошао је поимањем кроз све што постоји под природом и временом и преместио је себе у мистичко созерцање онога што је у вековима и у вековима векова суботствујући на непознатљив начин умом потпуно превазилажење и заборављање бића. А који је достојан и осмога дана васкрсао је из мртвих, а то значи из свега што је после Бога, чулног и умног, разумног и умног, и заживео је блажени живот Бога, онога који једини уистину и јесте и зове се животом, тако што је обожењем и сам бог постао⁶⁰².

Под категорију односа спадају и векови, и времена, и места, којих није лишено ништа што они подразумевају. А Бог не припада ничему што је под категоријом односа, будући да нема ничега што његово биће подразумева. Па пошто је дакле наслеђе достојних сами Бог, онај који је такве благодати

⁶⁰¹ Напомињем да је и сада важно узети у обзир све раније речено о проблему пасивности, нарочито то у којем је смислу разлика између *активних* и *пасивних* векова, која се веома директно очитује у тексту који следи, условног катактера. Наиме, шестим даном је одређен ступањ *активности*, седмим починка који узводи у стварност *пасивности*, тј. осми дан. У вези са претходно наведеним текстом, Максим примећује како је *узношење трпљење за онога који се узноси, а дејство за онога који узноси* [Ἡ ἀνάληψις γὰρ πάθος ἐστὶ τοῦ ἀναλαμβάνοντος, ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀναλαμβάνοντος], *исто*. Будући да је овај текст већ разматран, подсећам да Максим даље говори о идентитету седмог и осмог дана, те да је њихово разликовање, како је речено, управо условљено повезаношћу са аскетском тростепеном схемом усхођења.

⁶⁰² Ὁ τὴν ἕκτην θεϊκῶς μετὰ τῶν προσφῶρων ἔργων καὶ ἐννοιῶν ἑαυτῷ συμπληρώσας ἡμέραν, καὶ αὐτὸς μετὰ τοῦ Θεοῦ καλῶς τὰ ἑαυτοῦ συντελέσας ἔργα, διέβη τῇ κατανοήσει πᾶσαν τὴν τῶν ὑπὸ φύσιν καὶ χρόνον ὑπόστασιν, καὶ εἰς τὴν τῶν αἰώνων καὶ τῶν αἰωνίων μετετάξατο μυστικὴν θεωρίαν· σαββατίζων ἀγνώστως κατὰ νοῦν, τὴν ὀλικὴν τῶν ὄντων ἀπόλειψιν τε καὶ ὑπέρβασιν. Ὁ δὲ καὶ τῆς ὀγδόης ἀξιοθεῖς, ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνέστη· τῶν μετὰ Θεόν λέγων πάντων, αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν, καὶ λόγων καὶ νοημάτων· καὶ ἔζησε τὴν τοῦ Θεοῦ μακαρίαν ζωὴν, τοῦ μόνου κατ' ἀλήθειαν κυρίως ζωῆς καὶ λεγομένου καὶ ὄντος· οἷα καὶ αὐτὸς γενόμενος τῇ θεώσει θεός, *О богословљу и домостроју* 1.54, PG 90.1104AB.

удостојен биће изнад свих векова, времена и места, будући да за место има самога Бога, у складу са написаним, „Буди ми Бог заштитник и место утврђења, да ме спасеш“⁶⁰³.

Сав свет, одређен и ограничен сопственим логосима, назива се и местом и веком онога што у њему обитава, и има начине созерцања по природи одговарајуће ономе што је у њему којима је могуће делимично схватити Божју мудрост која је над свим. Коришћење њима ради схватања могуће је само на посредан начин и делимично. Пошто се оно што је делимично укида када се савршено јави и сва огледала и загонетке пролазе када је лицем у лице истина присутна, онај који се спасава, као по Богу усавршен, биће изнад сваког света и века и места, којима је до сада као одојче васпитаван⁶⁰⁴.

У даљем се тексту, важно је истаћи, ово превазилажење свега што је под природом, свега што припада свету подељености и промене, у основи разуме као чин љубавне екстазе. Наиме, ово *достојанство се постиже љубављу*,

А онај који није иступио из себе и свега што се ма где може мислити, и успоставио себе у стање тишине која је изнад мишљења, никада не може бити слободан од промене⁶⁰⁵.

Љубав је основ свих врлина. Она је темељно добро настројење душе које за своју последицу увек и у сваком смислу има превазилажење поделе. Будући да је Бог љубав, управо љубав покреће ум на пут усхођења ка Богу⁶⁰⁶. Овај пут

⁶⁰³ Τῶν πρὸς τι, καὶ οἱ αἰῶνες εἰσι, καὶ οἱ χρόνοι, καὶ οἱ τόποι· ὧν ἄνευ οὐδέν τῶν συνεπινοουμένων τούτοις ἐστίν. Ὁ δὲ Θεός, οὐ τῶν πρὸς τι ἐστίν· οὐ γὰρ ἔχει τι καθόλου συνεπινοούμενον. Εἴτερ οὖν ἄρα κληρονομία τῶν ἀξίων αὐτός ἐστιν ὁ Θεός, ὑπὲρ πάντας αἰῶνας καὶ χρόνους καὶ τόπους ὁ ταύτης ἀξιούμενος τῆς χάριτος ἔσται, τόπον ἔχων αὐτόν τόν Θεόν, κατὰ τό γεγραμμένον· Γενοῦ μοι εἰς Θεός ὑπερασπιστήν, καὶ εἰς τόπον ὄχυρόν, τοῦ σῶσαί με, *Исто* 1.68, PG 90.1108C. Видели смо да Максим овај исти библијски мотив (Пс 70.3) на исти начин разуме и у тексту *Таласију* 61, PG 90.640B–641A; CCSG 22, 105.328–107.6.

⁶⁰⁴ Ὁ πᾶς κόσμος ἰδίους περιοριζόμενος λόγοις, καὶ τόπος λέγεται καὶ αἰών, τῶν ἐν αὐτῷ διαιωμένων τρόπους θεωρημάτων ἔχων κατὰ φύσιν τοὺς ἐν αὐτῷ προσφυεῖς, μερικὴν κατανόησιν αὐτοῖς ἐμποιῆσαι τῆς ἐπὶ πάντα σοφίας τοῦ Θεοῦ δυναμένων· οἷς ἕως χρόνωντι πρὸς κατανόησιν, οὐ δύνανται δίχα μεσότητος εἶναι καὶ μερικῆς καταλήψεως. Ἐπειδὴ δὲ τό ἐκ μέρους τοῦ τελείου φανέντος καταργεῖται, καὶ τὰ ἔσοπτρα πάντα καὶ τὰ αἰνίγματα παρέρχονται, τῆς πρόσωπον πρὸς πρόσωπον παραγνομένης ἀληθείας, ὑπὲρ πάντας ἔσται κόσμους καὶ αἰῶνας καὶ τόπους, οἷς τέως ὡς νήπιος ἐπαιδαγωγεῖτο, τελειωθείς κατὰ Θεόν ὁ σωζόμενος, *Ο βογословљу и домостроју* 1.70, PG 90.1109A.

⁶⁰⁵ Ὁ γὰρ μὴ ἐκβάς ἑαυτοῦ, καὶ πάντων τῶν ὄψωσθον νοεῖσθαι δυναμένων, καὶ εἰς τὴν ὑπὲρ νόησιν σιγὴν καταστάς, οὐ δύνανται τροπῆς εἶναι ἀμπαν ἐλεύθερος, *исто* 1.81, PG 90.1116AB.

⁶⁰⁶ „Љубав је добро настројење душе по којем она ништа од бића не претпоставља познању Бога. Немогуће је да овакву љубав има онај који је страшно везан за било шта земаљско“ [Αγάπη μὲν ἐστι

усхођења ка божанској Монади из света поделе и мноштва Максим описује још детаљније, додатно нијансирајући слику *степен* који следе на путу усхођења. Но, овде је важно присетити се да превазилажење света поделе и мноштва, представљено овде у виду својеврсне лествице подвига, подразумева прогресивно

διάθεσις ψυχῆς ἀγαθῆ, καθ' ἣν οὐδὲν τῶν ὄντων τῆς τοῦ Θεοῦ γνώσεως προτιμᾷ· ἀδύνατον δὲ εἰς ἕξιν ἐλθεῖν ταύτης τῆς ἀγάπης, τὸν πρὸς τι τῶν ἐπιγείων ἔχοντα προσπάθειαν], 400 глава о љубави 1.1, PG 90.961A; „Ако је живот ума светлост познања, а њу порађа љубав према Богу, добро је речено да ништа није веће од божанствене љубави. Када љубавним еросом ум исходи ка Богу, тада је он неосетљив како за себе, тако и за ма шта од бића“ [Εἰ ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ ὁ φωτισμὸς ἐστὶ τῆς γνώσεως, τοῦτον δὲ ἡ εἰς Θεὸν ἀγάπη τίκτει· καλῶς οὐδὲν τῆς θείας ἀγάπης εἴρηται μείζον. Ὅταν τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν Θεὸν ὁ νοῦς ἐκδημῆ, τότε οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τινὸς τῶν ὄντων παντάλασιν ἐπαισθάνεται...], *исто* 1.9–10, PG 90.964AB. „Када кроз божанску љубав ум буде запоседнут божанским знањем, тада је он иступио из сфере бића и осећа божанствену бесконачност...“ [Ὅταν διὰ τῆς ἀγάπης ὑπὸ τῆς θείας γνώσεως ὁ νοῦς ἀρπαγῆ καὶ ἔξω τῶν ὄντων γενόμενος τῆς θείας ἐπαισθάνηται ἀπειρίας...], *исто* 1.12, PG 90.964B; „...а онај који је стран љубави, стран је Бог, пошто је Бог љубав...“ [...ὁ δὲ τῆς ἀγάπης ἀλλότριος τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἀλλότριος, εἴπερ ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ], *исто* 1.38, PG 90.968B. „Дело љубави је по настројењу чињење добрих дела ближњему и дуготрпеливост и уздржање и коришћење свим стварима са правим разлогом“ [Ἔργον ἀγάπης ἐστὶν ἡ εἰς τὸν πλησίον ἐκ διαθέσεως εὐεργεσία καὶ μακροθυμία καὶ ὑπομονὴ καὶ τὸ μετὰ ὀρθοῦ λόγου χρῆσασθαι πᾶσι τοῖς πράγμασι], *исто* 1.40, PG 90.968C, насупрот чему је „зло погрешна употреба замисли којој следи злоупотреба ствари“ [...κακία ἐστὶν ἡ ἐσφαλμένη χρῆσις τῶν νοημάτων, ἢ ἐλακολουθεῖ ἡ παράχρησις τῶν πραγμάτων], *исто* 2.17, PG 90.989A; уп. *исто* 3.1, PG 90.1017B. С обзиром на Максимову концепцију људске природе и разумевање последица пада, овде видимо да љубав има дејство директно супротно од греха. Наиме, „савршена љубав не цела једну људску природу гномичким разликама међу људима, већ вазда имајући у виду ту природу све људе једнако љуби...“ [Ἡ τελεία ἀγάπη οὐ συνδιασχίζει τὴν μίαν τῶν ἀνθρώπων φύσιν ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν γνώμας, ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἀεὶ ἀποβλεπομένη πάντας ἀνθρώπους ἐξ ἴσου ἀγαπᾷ...], *исто* 1.71, PG 90.976B. Мотив обједињујућег дејства љубави присутан нарочито и у писмима Св. Максима, а терминологија којом се користи указује да никако није по среди тек реторска фразеологија. У том смислу, за нас је нарочито важно да се ово обједињујуће дејство љубави и у формалном смислу, на нивоу термина, директно идентификује са превазилажење дијастеме. „Духовној љубави је својствено не само чини добро потребитима који су присутни, већ и да одсутне теши, те да не допусти да, заједно са телима, буду одвојене и душе, нити да сила разума, кроз кога душа носи образ Творца, буде просторно ограничена, већ да као што са љубљенима који су присутни очи у очи гласом разговара о ономе што је потребно, тако исто чини и са онима одсутнима писаним путем. Јер овај је начин природа Божјом благодаћу мудро изумила са циљем *ποτυνοῦ* [у преводу су курзивом означени *дијастатички* појмови] јединства оних који су међусобно *одвојени просторно* удаљеношћу“ [Ἀγάπης ἴδιον ὑπάρχει πνευματικῆς, οὐ μόνον παρόντας εὐεργετεῖν τοὺς χρίζοντας, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας παραμυθεῖσθαι· καὶ μὴ συγχωρεῖν τοῖς σώμασι τὰς ψυχὰς συνδιατέμεσθαι· μήτε μὴν τοῦ λόγου, δι' οὗ τὴν εἰκόνα φέρει τοῦ Κτίσαντος ἡ ψυχὴ, περιγράφεσθαι τόπῳ τὴν δύναμιν· ἀλλ' ἢ παρόντας τοῖς ἡγαπημένοις διὰ φωνῆς κατ' ὀφθαλμούς· τὰ πρέποντα διαλέγεσθαι, ἢ ἀπόντας διὰ γραμμάτων προσομιλεῖν. Τοῦτον γάρ τὸν τρόπον ἡ φύσις κατὰ Θεοῦ χάριν σοφῶς ἐπενόησε, πρὸς ἔνωσιν ἀδιάστατον τῶν πολλῶν διεστηκότων ἀλλήλων σωματικῶς τῷ τοπικῶ διαστήματι], *Посланице* 23, PG 91.605D–608A. Такође, „дакле, пошто свако добро има Бога за узрок сопственога постања, нека је тако и добро, и то највеће међу добрима, а то је јединство *одвојених*, јављено дело Божје [Οὐκοῦν εἴπερ ἀγαθὸν ἅπαν τὸ τὸν Θεὸν ἔχον τῆς οἰκείας γενέσεως αἴτιον, ἀγαθὸν εἰκότως, καὶ τῶν ἀγαθῶν τὸ μέγιστον, ἢ τῶν διεστηκότων ἔνωσις ἐστὶν, ὅτι Θεοῦ προφανές ἔργον καθέστηκεν], *Посланице* 14, PG 91.533C. „Верујем како сам примио и како сам научен, да је Бог љубав, и да, као што је он један, и никада то не престаје бити, тако чини да и они који живе у складу са његовом љубављу буду једно и дарује им једно срце и душу, иако их може бити мноштво“ [Πιστεύω καθὼς παρέλαβον καὶ ἐδιδάχθην, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ· καὶ ὅτι καθὼς αὐτὸς εἷς ἐστὶ, μηδέποτε τοῦ εἶς εἶναι παύομενος, οὕτω τοὺς κατὰ τὴν αὐτοῦ ἀγάπης ζῶντας, ἕνα ποιεῖ, καὶ μίαν αὐτοῖς χαρίζεται καρδίαν καὶ ψυχὴν, κἂν πολλοὶ τύχοιεν ὄντες], *Посланице* 25, PG 91.613AB.

ослобађање од гномичког начина постојања природне човекове воље. Непроменљивост логоса Монаде је оно што вољу може учинити непроменљивом и стабилном и сачувати је од пада, мимо подела палог света које условљавају нужност избора и готово неизбежну могућност пада. Наиме,

Онај који се сабира из подела која је настала преступом се прво одваја од страсти, потом од острашћених помисли, потом од природе и свих логоса у вези са њом, потом и замисли и знања у вези са њима и, коначно, превазишавши и различитост логоса Промисла, на непознатљив начин се сусреће са самим логосом Монаде по којем се ум, сагледавши једино његову непроменљивост, радује радосћу неизрецивом, будући да је мир примио од самога Бога, мир који превазилази сваки ум и свагда чува од пада онога који се њега удостојио⁶⁰⁷.

Разуме се, све ово управо је остварење изворне божанске намере, односно *поновно успостављање првобитног стања*. Ова првобитна божанска намера, која је остварена у Тајни Христовој и као Тајна Христова, односи се на чињеницу да нас је Бог

створио да постанемо заједничари божанске природе и удеоничари његове вечности и да се покажемо њему сличнима по благодатном обожењу, што је разлог устројења и одржање, превођења у биће и постанка свакога бића⁶⁰⁸.

Дакле, заједница која значи вечно учешће у божанској природи разлог је и циљ стварања сваког појединачног бића. Тајна Христова је остварење овога циља. Оно што стоји на путу остварења ове тајне је зло које се манифестује као или које, прецизније, јесте у поделама међу бићима створеним за савршено јединство. Подељеношћу света који *сав у злу лежи*⁶⁰⁹ условљен је и начин пројаве

⁶⁰⁷ Ὁ ἐκ τῆς κατὰ τὴν παράβασιν διαίρεσεως συναγόμενος, πρῶτον χωρίζεται τῶν παθῶν· ἔπειτα τῶν ἐμπαθῶν λογισμῶν· εἶτα φύσεως καὶ τῶν περὶ φύσιν λόγων· εἶτα νοημάτων, καὶ τῶν περὶ αὐτὰ γνώσεων· καὶ τελευταῖον, τῶν περὶ Προνοίας λόγων διαδράς τὸ ποικίλον, εἰς αὐτὸν ἀγνώστως καταπτᾶ τὸν περὶ μονάδος λόγον· καθ' ὃν μόνον θεωρήσας ἑαυτοῦ ἀτρεψίαν ὁ νοῦς, χαίρει τὴν ἀνεκκλήτητον χαρὰν· ὡς τὴν εἰρήνην εἰληφώς τοῦ Θεοῦ, τὴν ὑπερέχουσαν πάντα νοῦν· καὶ φρουροῦσαν διηνεκῶς ἄπτωτον τὸν αὐτῆς ἀξιούμενον, *О богословљу и домостроју* 2.8, PG 90.1128BC.

⁶⁰⁸ Εἰς τοῦτο γὰρ ἡμᾶς καὶ πεποίηκεν, ἵνα γενώμεθα θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀϊδιότητος μέτοχοι· καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν· δι' ἣν πᾶσά τε τῶν ὄντων ἡ σύστασις ἐστὶ καὶ ἡ διαμονή, καὶ ἡ τῶν ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις, *Посланице* 24, PG 91.609CD.

⁶⁰⁹ Уп. 1 Јн 5.19.

природне воље и слободе словесних и самовласних бића одређен као гномички. Но, како су поменуте поделе превазиђене управо у Христу, зло не може имати вечну перспективу, уколико је Тајна Христова једини узрок и циљ стварања. Исто се да закључити и на основу реченога у расправи о аспектима темпоралног; наиме, будући да божанска вечност, како је већ показано, није својство његовог бића, већ само његово биће, говорити о вечном злу је контрадикција⁶¹⁰. Наиме, у Тајни Христовој се створеноме дарује управо та вечност која није ништа друго доли јединство божанске Тројичне Монаде. Њено присуство значи одсуство свакога зла, управо онако како то, видели смо, снажно и без задршке, наглашава Св. Григорије Ниски.

Дакле, зло је на онтолошком нивоу побеђено силом јединства које је сам Бог, а са којим творевина на адијастатичан начин општи, што заправо значи *сједињује се*, у личности Сина Божјег, у Тајни Христовој. Зато не само да се о решењу проблема зла не може мислити мимо христолошких оквира, већ исто важи и за само постојање творевине.

Будући да Тајна Христова означава обновљење целокупне природе створеног, силе људске природе, па тако и силе људске душе, у њој налазе своју обнову. Ова обнова је у потпуности остварена у ипостаси Христовој; но, она ће се у потпуности оприсутнити у творевини, а то значи и у свакој људској ипостаси, када се у потпуности оствари *систола* Логоса која започиње оваплоћењем Сина Божјег. Ипак, ова есхатолошка стварност опитује се и сада у чињеници да човек узрастајући врлинама у учешћу у Тајни Христовој трансцендира ограничења дијастеме која га дели од пуноће присутности Христове у творевини. Но, важно је уочити да како есхатолошка стварност, тако и искуство учествовања у тој стварности означено врлином, имају искључиво христолошко значење, што, видели смо, проистиче из чињенице да је Максимова онтологија јединства у својој основи заправо христологија, због чега се о онтологији не може говорити мимо перспективе есхатологије, а то значи мимо перспективе коначног остварења Тајне Христове. У крајњем исходу, дакле, онтологија, христологија и есхатологија у потпуности кореспондирају.

⁶¹⁰ Види изнад, стр. 135 и даље.

О проблему зла и његовом квазипостојању стога се не може мислити у *етичким* категоријама слободе избора, већ само с обзиром на недовршеност природе творевине која, разуме се, у потпуности кореспондира недовршености човекове природе. Отуда карактеристична и код Св. Максима нарочито наглашена и прецизирана онтолошка дефиниција зла. Но, есхатолошки *довршетак* онтологије створеног, која се у њему поистовећује са христологијом, значи потпуну победу над злом на онтолошком нивоу и чини у потпуности незамисливим његов опстанак на било којем другом изведеном нивоу његовог квазипостојања. Са друге стране, постојање творевине у недовршеном стању управо зато мора у потпуности кореспондирати са падом, због чега Св. Максим, видели смо, управо и говори о паду *заједно са постанком*. Пад тако није резултат процеса, већ разлог због којег творевина настаје у *процесу* између две крајности, дакле, на дијастемички начин. Коначно, разрешење проблема зла и питања апокатастазе, видели смо, ни на који начин не доводи у питање људску слободу, већ је управо афирмише и отвара јој вечну перспективу кроз замисао непрестаног адијастатичног усхођења у Богу.

Због свега реченог, држим да се уздржаност коју, по свему судећи, Св. Максим показује када је у питању учење о апокатастази и(ли) свеопштем спасењу не може разумети као последица доследности његовим кључним космолошким, антрополошким и христолошким ставовима.

3.3.4. Тајна Христова као Црква

Коначно, неопходно је поставити питање и у вези са односом Максимове визије бића одређене као Тајна Христова са стварношћу Цркве. Разуме се, већ сама чињеница да Св. Максим целокупно постојање описује као *Тајну* Христову говори о томе да је при разматрању његовог система неопходно узети у обзир еклисијални карактер његове мисли, пошто је концепт *тајне* суштински повезан са идејом свештенодејства.

На све ово директно указује и *Мистагогија* Св. Максима коју треба читати као еклисиолошки спис првога реда. Када ово кажем, имам у виду чињеницу да у *Мистагогији* Св. Максим приступа питању Цркве на у догматском смислу изразито фундаменталан начин. Наиме, Св. Максим у *Мистагогији* на бриљантан начин у христолошком кључу обједињује онтологију, антропологију,

космологију и есхатологију у стварности светотајинског искуства Цркве чинећи тако еклисиологију интегралним делом хришћанске доктрине без кога се она не може до краја разумети ни у једном битном аспекту. Разуме се, када говорим о еклисиологији, немам у виду још један модус теолошке спекулације; *Мистагогија* је тумачење литургијског чина и Црква о којој она говори се не може одвојити од делатне реалности свештене заједнице која постоји само на тај начин, тј. као *свештеност*. Полазећи од овога, може се рећи да Св. Максим поступа сасвим на линији са оцима и учитељима најранијег периода црквене историје који су у литургијској стварности Цркве видели врхунски и коначни критеријум сваког другог аспекта њеног постојања⁶¹¹.

Но, вратимо се тексту *Мистагогије* и начину на који су у њему до поистовећења повезани *доктрина* и *свештеност*, христологија и еклисиологија.

Најпре, шта је за Св. Максима Црква?

Сасвим на линији више пута уочене *јовановске* аналогије између тријадологије и христологије⁶¹², Св. Максим веома директно указује на то да се јединство божанског тројичног живота творевини предаје управо у Цркви, чиме се показује да је Црква ништа друго до Тајна Христова. У том смислу, Цркве је пре свега одређена, будући заправо Тајна Христова, као стварност јединства Бога и човека:

⁶¹¹ У складу са познатим и веома директним увидом Св. Иринеја Лионског: „Nostra autem consonans est sententia Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram“, *Против јереси* IV 18.5, SC 100, 610.

⁶¹² „...а синови нити страхом од онога што је запређено, нити жудњом за оним што је обећано, већ тако што се гномичким настројењем склоности и расположења душе ка добру ни на који начин од Бога не одвајају, као и онај син којем је речено: *чедо, ти си свагда са мном, и све моје јесте твоје* [уп. Лк 15.31], већ колико год могу по благодати јесу оно што Бог јесте и каквим се верује да је по природи и узрочности“ [... υἱοὶ δὲ οἱ μῆτε φόβῳ τῶν ἠπειλημένων, μῆτε πόθῳ τῶν ἐπηγγελμένων, ἀλλὰ τρόπῳ καὶ ἔξει τῆς πρὸς τὸ καλὸν κατὰ γνώμην τῆς ψυχῆς ῥοπῆς τε καὶ διαθέσεως μηδέποτε τοῦ Θεοῦ χωριζόμενοι κατ' ἐκεῖνον τὸν υἱόν, πρὸς ὃν εἶρηται "τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστί», τοῦτο κατὰ τὴν ἐν χάριτι θεσπῖν ἐνδεχομένως ὑπάρχοντες, ὅπερ ὁ Θεὸς κατὰ τὴν φύσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἔστι καὶ πιστεύεται], *Мистагогија* 24, PG 91.712A; CCSG 69, 65.1068–66.1075. Могло би се приговорити како ово није баш најсрећнија аналогија, будући да је у питању син из Параболе о блудном сину који својим понашањем показује да свакако није слободан макар од жудње за обећаним. Такође, и његово стање се не може интерпретирати тако да је он *по благодати* оно што је Отац *по природи*, будући да је управо његово дејство према брату суштински различито од очевога. Ипак, јасно је да Максиму референцу на ове речи треба разумети као алузију на *положај Сина* о којем Христос говори у Првосвештеничкој молитви: „И све моје твоје је, и твоје моје“ [Јн 17.10], тако да је тријадолошко-христолошка аналогија потпуна.

...по оном блаженом и свесветом сношају⁶¹³ савршава се она страшна тајна јединства које је изнад ума и разума, а којом ће једно тело и један дух бити Бог са Црквом, тј. душом, и душа са Богом...⁶¹⁴

Баш као што је учинио образлажући свекосмички карактер Тајне Христове, Св. Максим указује да се јединство Бога и човека о којем је реч ни на који начин не може *свести* на антрополошке границе. Напротив, јединство Бога и човека које Црква собом представља односи се на целокупну творевину; оно, дакле, није *само* јединство Бога и човека, већ Бога и његове творевине, што такође подразумева и до поистовећења јединство различитих видова творевине у Богу. Црква је тако, могло би се рећи, јединство како у вертикалном, тако и хоризонталном смислу. У том смислу, говорећи о томе да се олтар и наос могу разумети као два вида творевине, умни и чулни, Св. Максим каже како је Црквом означено и јединство творевине, будући да она

...и саме делове, узношењем ка јединици која је у њој, разрешава од разлике у називу и показује оба међусобно истим, те објављује да су један другоме по узајамности оно што је сваки понаособ, наиме, да је храм по сили светилиште пошто свештенодејствује узношењем ка крају мистагогије, и, обратно, да је светилиште храм по дејству, пошто га има за почетак сопствене мистагогије, тако да је сама једна у обома...⁶¹⁵

Ово јединство које Црква остварује или *дејствује* је заправо дејство самога Бога. Ово је важно нагласити, будући да нам и ово место показује како за Св. Максима однос иконичности није могуће разумети мимо концепта енергије

⁶¹³ Одлучио сам се за овај буквални превод будући да текст реферише на дискурс о браку из *Посланице Ефесцима* 5 који, познато је, у телесном сједињењу мушкарца и жене (*и прилетиће се жени својој, и биће двоје једно тело*, 31) види мистичну слику односа Христа и Цркве.

⁶¹⁴ ... καθ' ἣν μακαρίαν καὶ παναγίαν κοίτην τὸ φρικτὸν ἐκεῖνο τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ἐνότητος μυστήριον ἐπιτελεῖται, δι' οὗ μία σὰρξ καὶ ἐν πνεῦμα, ὁ τε Θεὸς πρὸς [τὴν Ἐκκλησίαν,] τὴν ψυχὴν, καὶ ἡ ψυχὴ πρὸς τὸν Θεὸν γενήσεται..., *Μυσταγογία* 5, PG 91.680D–681A; CCSG 69, 29.464–467.

⁶¹⁵ ...ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τῇ πρὸς τὸ ἐν ἑαυτῆς ἀναφορᾷ τὰ μέρη, τῆς ἐν τῇ κλήσει διαφορᾷ ἀπολύουσα καὶ ταῦτὸν ἀλλήλοις ἄμφο δεικνύουσα καὶ θάτερον θατέρῳ κατ' ἐπαλλαγὴν ὑπάρχον ὅπερ ἐκάτερον ἑαυτῷ καθέστηκεν ὃν ἀποφαίνουσα, ἱερατεῖον μὲν τὸν ναὸν κατὰ τὴν δύναμιν, τῇ πρὸς τὸ πέρας ἀναφορᾷ τῆς μυσταγωγίας ἱερουργούμενον, καὶ ἔμπλαϊν ναὸν τὸ ἱερατεῖον κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἰδίας αὐτὸν ἔχον μυσταγωγίας ἀρχὴν, μία δι' ἄμφοῖν καὶ ἡ αὐτὴ διαμένει, *Μυσταγογία* 2, PG 91.668D–669A; CCSG 69, 15.217–225.

или дејства који се, опет, може разумети само као учешће у божанској стварности, у чему је управо и његов значај. Наиме:

Како је речено, Црква је икона Божија јер има исто дејство јединства као и Бог у односу на верне који, иако различити својствима и будући из различитих места и на различите начине, вером по њој једно постају...⁶¹⁶

Света Црква је дакле образ, како је речено, и икона Божја, јер се кроз њу, његовом безграничном силом и мудрошћу, изграђује несливено јединство различитих суштина бића, будући да она, попут Саздатеља, у крајњем сабира себи једним позивом вере и благодати верне једне са другима једнообразно, практичне и врлинске по истости гномичког [опредељења], а са њима и оне созерцатељне и гностичке по неразрушивом и нераздвојном једномислију...⁶¹⁷

Већ је више пута истакнуто како јединство човека са Богом има искључиво христолошко значење. Ово је очевидно и у *Мистагогији*. Наиме, за човека *обожење* не може бити ништа друго доли *усиновљење*, а ово заправо значи успостављање човека *по Христу*. Ово је управо оно што Црква *чини*, у питању је врхунац њеног *свештендејства*. Тако:

Кроз свето причешће пречистим и животворним тајнама задобија заједницу и истост са њим по учешћу, чиме се човек удостојава да од човека бог постане...⁶¹⁸

Или:

⁶¹⁶ Εἰκὼν μὲν οὖν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, καθὼς εἴρηται, ἡ ἀγία Ἐκκλησία, ὡς τὴν αὐτὴν τῷ Θεῷ περὶ τοὺς πιστοὺς ἐνεργοῦσα ἕνωσιν, κἄν διάφοροι τοῖς ἰδιώμασι καὶ ἐκ διαφόρων καὶ τόπων καὶ τρόπων οἱ κατ' αὐτὴν διὰ τῆς πίστεως ἐνοποιούμενοι τύχωσιν ὄντες..., *Μισταγογιја* 1, PG 91.668BC; CCSG 69, 14.199–223.

⁶¹⁷ Ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀγία Ἐκκλησία τύπος, ὡς εἴρηται, καὶ εἰκὼν τοῦ μὲν Θεοῦ, ὅτι δι' αὐτῆς ἐργάζεται κατὰ τὴν ἄλειρον αὐτοῦ δύναμιν καὶ σοφίαν περὶ τὰς διαφοροὺς τῶν ὄντων οὐσίας ἀσύγχυτον ἕνωσιν, ὡς δημιουργὸς κατ' ἄκρον ἑαυτῷ συνέχων καὶ κατὰ μίαν τῆς πίστεως καὶ χάριν καὶ κλήσιν τοὺς πιστοὺς ἀλλήλοις ἐνοειδῶς συνάπτουσα, τοὺς δὲ πρακτικοὺς καὶ ἐναρέτους, κατὰ μίαν γνώμης ταυτότητα, τοὺς δὲ θεωρητικοὺς καὶ γνωστικοὺς πρὸς τούτοις καὶ καθ' ὁμόνοιαν ἀρραγῆ καὶ ἀδιαίρετον..., *Μισταγογιја* 24, PG 91.705AB; CCSG 69, 59.950–60.959.

⁶¹⁸ Διὰ δὲ τῆς ἀγίας μεταλήψεως τῶν ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων τὴν πρὸς αὐτὸν κατὰ μέθεξιν ἐνδεχομένην δι' ὁμοιότητος κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα, δι' ἧς γενέσθαι θεὸς ἐξ ἀνθρώπου καταξιοῦται ὁ ἄνθρωπος, *Μισταγογιја* 24, PG 91.704D; CCSG 69, 58.932–935.

...симбол је усиновљења по којем ће наиласком благодати која савлађује и сакрива свако човечанско својство сви свети бити и називати се синовима Божјим...⁶¹⁹

Наиме, у причешћу, које је врхунац свештене тајне кроз коју Св. Максим узводи, управо нас нико други доли Христос пресаздаје према себи уклањајући сваку ознаку наше пропадљивости⁶²⁰.

С обзиром да је Св. Максим у битноме аскетски мислилац који значај подвига не губи из фокуса својих разматрања, важно је истаћи да у визији Цркве коју нам доноси његова *Μισταγογιја* у потпуности конвергирају два нивоа човековог постојања у њој, заједнички и лични. Тако је лични ниво, који се манифестује у човековом подвижничком напору, усмерен ка потпуно истом циљу као и заједнички који се манифестује на нивоу светотајинског догађаја заједнице. На тај начин Св. Максим показује како је његов концепт врлине, о чијим је различитим аспектима било много речи, у основи и у коначном незамислив мимо стварности црквеног живота. Може се рећи да, у коначном, дејствовати врлину заправо значи припадати Цркви; дејства појединца и заједнице у потпуности конвергирају једно другоме, будући да оба значе реалност учешћа у божанском животу, а та реалност је Црква. Ево неколико одељака који управо у овом контексту разматрају неке од Максимових кључних идејних мотива са којима смо се на другим местима већ сусретали.

И отуда поново, као оне који су на зналачки начин већ све логосе који су у бићима прошли, узводи кроз речи „Један Свет итд“ на непознатљив начин непознатљивој Монади оне који су јој по благодати сједињени и учешћем уподобљени неразлучивим идентитетом по сили...⁶²¹

⁶¹⁹ ...υιοθεσίας ἐστὶ σύμβολον, καθ' ἣν πάσης ὑπερνικωμένης τε καὶ καλυπτομένης ἀνθρωπίνης ιδιότητος τῆ ἐπιφοιτήσει τῆς χάριτος υἱοὶ Θεοῦ χρηματίσουσι τε καὶ ἔσονται πάντες οἱ ἅγιοι..., *Μισταγογιја* 20, PG 91.696CD; CCSG 69, 47.754–757.

⁶²⁰ Уп. „...μεταποιοῦντος ἡμᾶς πρὸς ἑαυτὸν δηλαδὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆ περιαιρέσει τῶν ἐν ἡμῖν τῆς φθορᾶς γνωρισμάτων...“, *Μισταγογιја* 24, PG 91.705A; CCSG 69, 59.943–945.

⁶²¹ Κάντεῦθεν πάλιν ὡσπερ ἐπιστημόνως ἤδη τοὺς ἐν τοῖς οὔσι πάντας λόγους περάσαντας, πρὸς τὴν ἄγνωστον ἀγνώστως διὰ τοῦ "Εἷς ἅγιος" καὶ τῶν ἐξῆς ἄγει μονάδα, τῆ χάριτι ἐνωθέντας καὶ κατὰ μέθεξιν πρὸς αὐτὴν ὁμοιωθέντας τῆ κατὰ δύναμιν ἀδιαιρέτω ταυτότητι, *Μισταγογιја* 13, PG 91. 692CD; CCSG 69, 42.687–691.

Дакле, из реченог видимо како се крај аскетског интелектуалног напора означен превазилажењем логоса бића и догађај у коме врхуни светотајинска стварност заједнице, што је означено причешћем, у потпуности поклапају.

Но, ова подударност између аскетског и светотајинског аспекта хришћанског живота са којом се сусрећемо у *Мистагогији* у потпуности је очекивана уколико не сметнемо с ума да је за Св. Максим концепт подвига незамислив мимо христолошког утемељења, те да подвиг у врлинама не значи ништа друго доли оприсутњење Христа у човеку, о чему је већ било много речи. Ипак, треба рећи како је исто очевидно и у *Мистагогији*, нарочито с обзиром на чињеницу да се Св. Максим притом користи мотивима чији је значај већ био предметом разматрања.

...те како се декада декади на мистичан начин и прикључује, показујући кроз мене спасаваног пуноћу Исуса мога Бога и Спаситеља који ме узводи ка себи свагда најпуннијем тако да никада не могу од њега одступити, и поново мене човека у складу са собом, тј. Богом, успоставља, оним од кога сам биће примио и ка коме усходим, мене из далека стремећег ка задобијању добробића...⁶²²

Овде је важно обратити пажњу да декада о којој је реч у овом разматрању кореспондира миријади из разматрања у *Таласију* 59 о којем је већ било речи⁶²³, што сведочи о томе да се и Максимова мистика бројева у коначном може разрешити у христолошком кључу. Наиме, у оба случаја мистично разматрање се односи на четири опште врлине.

...и, да укратко кажем, када своју декаду учини монадом – тада ће и сама истинитоме и доброме Богу, једноме и самоме бити сједињена... испуњењем четири опште врлине које по души објављују божанску декаду и собом обухватају другу декаду, ону блажених заповести. Јер четворка је по сили

⁶²² ...καὶ πῶς δεκάδι δεκάς μυστικῶς ἐνουμένη τε καὶ συναπτομένη, Ἰησοῦν μὲν τὸν ἐμὸν Θεὸν καὶ Σωτῆρα συμπληρωθέντα δι' ἐμοῦ σωζομένου, πρὸς ἑαυτὸν ἐπανάγει τὸν ἀεὶ πληρέστατον καὶ μηδέποτε ἑαυτοῦ ἐκστῆναι δυνάμενον, ἐμὲ δὲ τὸν ἄνθρωπον θαυμαστῶς ἑαυτῷ ἀποκαθίστησι, μᾶλλον δὲ Θεῷ, παρ' οὗ τὸ εἶναι λαβὼν ἔχω, καὶ πρὸς ὃν ἐπείγομαι, πόρρωθεν τὸ εἶναι προσλαβεῖν ἐφιέμενος, *Μισταγογία* 5, PG 91.676B; CCSG 69, 23.353–24.360.

⁶²³ Види изнад, поглавље 2.3.2. Време и век код Св. Максима, стр. 116 и даље.

декада, што се види уколико у низу саберемо цифре полазећи од монаде⁶²⁴. А иста је и монада, будући да по сабрању монадички обухвата добро указујући на по себи просто и недељиво божанско дејство које се без одсецања дели... примајући за узврат обожење које твори простоту⁶²⁵.

У наставку, Св. Максим на истој линији значење Монаде повезује са христолошким мотивима. Наиме, циљ означен простотом, тј. јединством, божанске Монаде има значење које у потпуности кореспондира јединству логоса које се очитује у Логосу. Овим се враћамо двама битним закључцима које сам изнео у вези са Максимовом христологијом. Имам у виду то да, са једне стране, Св. Максим овим поново показује како су *логологија* и христологија неодојиве, док нас, са друге, овим тврђењем враћа више пута помињаној тријадолошко-христолошкој аналогiji, будући да јединство Монаде кореспондира јединству логоса у Логосу⁶²⁶.

Тако, дакле, пошто је душа постала једнообразном, те пошто је себи и Богу сабрана, њен разум се у мисли више неће делити на мноштво, већ, пошто је главу увенчала првим, јединим и једним Логосом и Богом у којем сви логоси бића на једнообразан начин јесу и постоје по једној незамисливој простоти као у саздатељу и творцу бића, усклађујући се са њим који није изван ње, већ је у њој целој у потпуности, простом *мишљу* сазнаје и сама логосе и узроке бића, за шта се пре него што је заручена Богу Логосу користила различитим методима, спасоносно и складно стреми кроз њих ка њему који обухвата и творац је сваког логоса и узрока⁶²⁷.

⁶²⁴ Држим да се Максимове речи односе на чињеницу да је збир бројчаног низа од 1 до 4 заправо 10 (1+2+3+4).

⁶²⁵ ...καί, ἵνα συνελὼν εἶπω, μονάδα τὴν ἑαυτῆς δεκάδα ποιῆσαι, τῆν καὶ αὐτὴ τῷ Θεῷ ἀληθινῶ τε καὶ ἀγαθῶ καὶ ἐνὶ καὶ μόνῳ ἐνωθήσεται... τῇ συμπληρώσει τῶν τεσσάρων γενικῶν ἀρετῶν τῶν δηλωτικῶν μὲν τῆς κατὰ ψυχὴν θείας δεκάδος, περιεκτικῶν δὲ τῆς ἄλλης τῶν ἐντολῶν μακαρίας δεκάδος. Δεκάς γὰρ δυνάμει ἐστὶν ἢ τετράς, ἀπὸ τῆς μονάδος εἰρμῶ κατὰ πρόοδον συντιθεμένη. Καὶ πάλιν μονὰς ἢ αὐτῆ, κατὰ σύνοδον τὸ ἀγαθὸν μοναδικῶς περιέχουσα, καὶ τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀμερὲς τῆς θείας ἐνεργείας ἐφ' ἑαυτῆς ἀτμήτως μεμερισμένον δεικνύουσα... καὶ ἀντιλαβοῦσα τούτων τὴν ποιητικὴν τῆς ἀπλότητος θέωσιν, *Μισταγογιја* 5, PG 91.677D–680A; CCSG 69, 27.419–421; 422–429; 435–436.

⁶²⁶ О чему је било речи – види изнад, поглавље 3.1.1. Атемпоралност *логоса* и познање Логоса, стр. 172 и даље.

⁶²⁷ Οὕτω γοῦν ἐνοειδῆ γενομένην ψυχὴν καὶ πρὸς ἑαυτὴν καὶ Θεῷ συναχθεῖσαν οὐκ ἔσται ὁ εἰς πολλὰ κατ' ἐπίνοιαν αὐτὴν ἔτι διαίρων λόγος, τῷ πρώτῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνὶ Λόγῳ τε καὶ Θεῷ κατεστημένην τὴν κεφαλὴν ἐν ᾧ κατὰ μίαν ἀπεριόρητον ἀπλότητα πάντες οἱ τῶν ὄντων λόγοι ἐνοειδῶς καὶ εἰσὶ καὶ ὑφεστήκασιν, ὡς δημιουργῶ τῶν ὄντων καὶ ποιητῆ· ᾧ ἐνατενίζουσα οὐκ ἐκτὸς αὐτῆς ὄντι, ἀλλ' ἐν ὄλῳ, κατὰ ἀπλὴν προσβολὴν εἴσεται καὶ αὐτὴ τοὺς τῶν ὄντων λόγους καὶ τὰς αἰτίας, δι' οὓς τυχὸν πρὶν νυμφευθῆναι τῷ Λόγῳ καὶ Θεῷ ταῖς διαιρητικαῖς ὑπήγετο μεθόδοις, σωστικῶς τε δι' αὐτῶν καὶ

У коначном, Црквом је одређен начин оприсутњења Тајне Христове у сваком од њених аспеката. Уколико се, узимајући ово у обзир, вратимо проблему темпоралности, може се рећи како овако схваћена Црква, у перспективи свога потпунога поистовећења са Тајном Христовом, свој идентитет, тј. своју *истину* којом је одређено и њено дејство, може наћи само полазећи од чињенице да су у мистерији адијастатичног јединства Творца и творевине превазиђена сва ограничења дијастатичког света. Зато Црква, сасвим у складу са новозаветним и ранохришћанским еклисиолошким мотивима, уколико је уистину Црква, није и не може бити од *овога света*⁶²⁸, света поделе. Само се с обзиром на ту *оностраност* Цркве, чије је значење из перспективе историје есхатолошко, може рећи како је Црква *једна*, како је идентитет Цркве њено јединство, и то јединство које трансцендира ограничења како у просторном, тако и у временском смислу.

Једино *место* присуства ове есхатолошке стварности и коначне истине Цркве је свештено литургијско сабрање. Управо ову темељну еклисиолошку чињеницу Св. Максим тако снажно наглашава својом *Мистагогијом*. Наиме, за њега је еклисиологија ништа друго доли свештена

ἐναρμονίως πρὸς αὐτὸν φερομένη, τὸν παντὸς λόγου καὶ πάσης αἰτίας περιεκτικὸν τε καὶ ποιητὴν, *Мистагогија* 5, PG 91.681B; CCSG 69, 30.474–485.

⁶²⁸ Уп. „...и свет их омрзну, јер нису од света, као ни ја што нисам од света“, Јн 17.14 (курзив В. М.). С тим у вези је нарочито индикативно то што у ранохришћанским тријадолошким концепцијама постоји тенденција поистовећења, речено језиком каснијег богословља, *ипостаси* Сина и Духа, док се трећа божанска ипостас одређује као Црква. Поједини истраживачи у овоме препознају континуитет са јеврејском свештеничком богословском традицијом у којој су се формирале релативно јасне представе о вишесубјектности Бога, при чему је нарочито важну улогу имао концепт Храма схваћен, разуме се, не у смислу култне грађевине, већ богослужбене заједнице Изабраног народа. У том смислу, карактеристике ове школе богословске мисли су замисао о Месији као Богу (Сину Божијем); замисао о Месији као о Храму Божијем; замисао о свештеничкој општини као Храму Божијем. Већ код Св. апостола Павла није тешко пронаћи мотиве које се са овим идејама могу веома лако повезати. Најпре, Павле Цркву одређује управо као *богослужбену заједницу верних* која се као таква, у различитости богослужбених дарова, у коначном показује као отеловљење божанства, тј. као Тело Христово. Дакле, *глава* заједнице верних је божанска ипостас, док је онај који конституише ту заједницу божански Дух чија је *функција* раздавање *богослужбених дарова*, тј. харизми, којима се остварује *утеловљење* у божанску заједницу Цркве. Коначно, управо с обзиром на овакву замисао Цркве, Павле говори о томе да је сваки верник појединачно *храм* Духа Светога, који је *Дух Христов* и због којег је сваки верник *Христов* (уп. Рим 8.9). Уп. Рим 8; 12; 1 Кор 6. Такође, индикативан је и опис *Светога града* у Отк 21 у којем нема храма, већ му је храм *Господ Бог Сведржитељ, и Јагње* (21.22). У вези са свештеничким и ранохришћанским концепцијама вишесубјектности Бога, уп. В. М. Лурје уз сарадњу В. А. Баранова, *Историја византијске философије: формативни период*, превела: Јелена Капустина, Сремски Карловци/Нови Сад Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2010, 28; 36–41; 45–48; уп. и: Margaret Barker, *Our Great High Priest. The Church as the New Temple*, Fr Alexander Schmemmann Memorial Lecture, St Vladimir's Orthodox Seminary, New York, January 28th 2012, <http://www.margaretbarker.com/Papers/OurGreatHighPriest.pdf> (посећено 2. 2. 2018).

мистагогија. У коначном, мимо литургијског сабрања се не може говорити о постојању Цркве у историји.

Јединство Цркве је основ њеног католицитета; Црква је саборна и општа зато што је једна. Такође, јединство Цркве је критеријум и суд свега онога што Црква као заједница верних чини. Јасно је и видели смо шта ово значи када је реч о *чињењу* у стриктно литургијском смислу. Но, треба додати, исти критеријум се може применити и када је у питању оно што се уобичајено одређује као *мисија* Цркве. Дакле, јединством које је природа Цркве одређено је њено дејство у сваком смислу, како начин на који се она остварује као литургијска заједница, тако и начин на који се у овој заједници остварује сваки појединац, али исто тако и све оно што Црква као заједница верних чини настојећи да истину свога бића пројави у свету поделе коме не припада. Напокон, без овакве *делатне* стварности Цркве све о чему је до сада било речи у вези са перспективом јединства човека и творевине у Богу мимо свих дијастатичких ограничења остаје у домену чисте спекулације.

4. Закључак

Расправа о аспектима проблема времена код Св. Максима Исповедника показала је да он располаже у богословском и философском смислу веома разрађеном *теоријом времена*. Иако Св. Максим своје учење у вези са овим проблемом није изложио у систематској форми, оваква оцена ипак стоји; логичка и концептуална доследност чини могућом реконструкцију његове доктрине о темпоралности.

Максимов систем представља јединствену целину у оквиру које су у христолошком кључу космологија и антропологија повезане до поистовећења. Отуда сам проблему темпоралности приступио полазећи од два аспекта: космолошког (и антрополошког) који се тиче проблема у његовом ужем значењу, те христолошког, који представља оквир у који се у своје јединству уклапају космологија и антропологија. Веома условно, први аспект би се могао одредити као више философски, други као богословски. Ипак, прелазак из једног у други је у потпуности *природан*, будући да концепти које Св. Максим Исповедник користи у космолошко-антрополошким разматрањима имају важну улогу и прецизно значење у христологији.

У том смислу пре свега указујем на оно што сам одредио као *дијастатички појмовни сплет*. Како сам показао, полазећи од увида ранијих истраживача, Максимова космологија и антропологија стоје у односу пуног континуитета са мишљу Св. Григорија Ниског који, следећи Оригена, користи дијастатички појмовни сплет као кључно одређење творевине. Ови космолошки концепти налазе своју примену у решавању тријадолошких и христолошких проблема који су, с обзиром на контекст његове мисли, у фокусу Григоријевог интересовања. Следствено томе, начин на који је Св. Григорије у полемици против аријанства користио дијастатички појмовни сплет, те чињеница да је он у тој полемици имао пресудну улогу, остављају нам могућност да у оквиру богословског система поставимо границу онога што је њиме одређено. Укратко, како је оно одређено у дијастатичним категоријама творевина, божанска стварност је насупрот томе у сваком смислу и сваком аспекту постојања *адијастатична*.

У вези са овим кључно је приметити како се као *адијастатични* описују односи међу ипостасима Свете Тројице, што је оштрица Григоријевог аргумента против Евномија. Следствено томе, неупитно постојање *разлике* међу ипостасима Тројице не доводи у питање адијастатичност. Даље, а у вези са тим, важно је уочити и да је божанска стварност *адијастатична* како *ad intra*, тако и *ad extra*. Наиме, начин на који се Бог односи према творевини као творац и промислитељ се такође описује у адијастатичним категоријама. Ово врхуни у за Св. Максима кључној чињеници да су божанска и човечанска природа, дакле, нестворено и створено, у ипостаси Христовој сједињене на адијастатичан начин.

Полазећи од ових констатација, долазимо до богословске суштине закључка донесеног у вези са првом хипотезом која се тиче превазилажења дијастатичности творевине у њеном есхатолошком стању.

Тако, дијастатичност творевине, као оно чиме се творевина у садашњем стању разликује и одваја од Творца, биће превазиђена у стању есхатолошког испуњења њеног бића. С обзиром да је природа створених бића одређена њиховим есхатолошким назначењем, ово значи да *дијастатичност* није природна карактеристика творевине. У том смислу, *првобитно* адијастатичко стање творевине, те нарочито људске природе, о којем говоре Св. Григорије и Св. Максим, има се разумети као оно што указује на првобитну божанску намеру која се односи, из наше перспективе, на есхатолошку стварност у којој ће човек и творевина постојати на уистину адијастатичан начин. Но, премда ово подразумева, како Св. Максим на много места каже, укидање карактеристика којима се творевина сада разликује од творца (чак и саме *започетости*), ово не значи укидање разлике између створеног и нествореног. Како је ово могуће?

Најпре, сетимо се, постојање *разлике* не доводи у питање адијастатичност. У том смислу, кључни значај има оно што сам у раду назвао *тријадолошко-христолошком* аналогијом. Ова аналогија тиче се чињенице да је тријадолошка критериологија која почива на тези да разлика међу ипостасима не значи постојање дијастеме/дијастатичности међу њима, већ управо супротно, примењена на однос божанске и човечанске природе у Христу. Наиме, оне се разликују, али адијастатично. Исту *халкидонску* логику могуће је применити на разлику између нествореног и створеног у стању адијастатичког јединства, без

потребе да се она ескплицира на позитиван (тј. у овом смислу *дијастатички*) начин. У коначном, овакав закључак чини могућим да се непосредност или адијастатичност односа творца и творевине мисли у категоријама које у центру имају карактеристичну замисао ипостаси-личности. Адијастатичност односа нествореног и створеног тако значи узношење творевине у адијастатичан начин постојања божанске Монаде, што је ништа друго доли јединство одређено као реалност међуипостасних односа.

Када је у питању Максимов концепт кретања, те концепти свагдакрећућег мировања и мирујућег кретања (*ἀεκίνητος στάσις, στάσιος κίνησις*) који настају, извесно је, као карактеристично прецизирање концепта епектазе Св. Григорија Ниског, кључно за њихово разумевање у логичком смислу је обратити пажњу на космолошке увиде Максиму најближе новоплатоновске философске школе. Платинов концепт Века (тј. Апсолута), те разрада учења о покрету код каснијих новоплатоноваца, осветљавају разлоге и логику помоћу које Максим конструише ове појмове. Будући да је овим појмовима означено стање сједињења са Апсолутом, што је Максимовим језиком речено *Тајна Христова*, ово стање је описано појмовима који искључују онтолошку контрадикцију бића творевине у стању одвојености од Творца коју Максим описује *новопитагорејским* концептом дијаде који преузима од новоплатоноваца. Максимово разумевање покрета, суштински повезано са концептом дијастатичности, треба разумети с обзиром на дијастемичку дијаду (међусобно) ограниченог покрета и мировања. Дакле, дијастемичко стање творевине одређено је нужним двојством покрета и мировања, будући да се *ништа не креће по себи и просто*, већ увек у односу на нешто непокретно, али и обратно, пошто у дијастемичком свету ништа није непокретно по себи, већ увек у односу на нешто покретно. Следствено томе, како би описао стање које је изван ове онтолошке подвојености, Св. Максим уводи *оксиморонски спој* који недосмислено јасно указује на стање које је изван контрадикције, будући да је изван дијастатичке стварности.

Ово космолошко значење мировања, односно дијада ограниченог мировања и кретања, има кључно значење за разумевање једног од најважнијих текстова Св. Максима који се директно тиче темпоралне проблематике. Имам у

виду његову узајамну дефиницију времена и века. Најпре, Св. Максим је недвосмислен када је у питању темпоралност века. Следствено томе, *мировање* века о којем је реч у дефиницији не може означавати вечност Апсолута, већ век у том смислу означава свеукупност дијастеме времена. Како сам указао, Св. Максим се у овоме веома приближава Прокловом концепту временске монаде. Такође, начин на који Св. Максим с обзиром на метрику диференцира време и век веома је близак логици помоћу које Прокло диференцира временску монаду, *пуну метричког потенцијала*, и време које се актуално броји. Ипак, при свему овоме је неопходно истаћи како је граница између нествореног и створеног у Максимовом случају јасна: век и време припадају домену створеног. Но, с обзиром на адијастатичку природу границе која је одређена почетком и крајем временске дијастеме, те начин на који су век и време интерпретирани у ареопагитским текстовима и коментарима, ова граница се не може разумети само као начин дисконтинуитета, већ и континуитета између домена нествореног и створеног.

Управо с обзиром на ову последњу тврдњу учинило ми се неопходним да преиспитам, са циљем прецизирања, значење које у теолошком дискурсу има одређење односа творца и творевине помоћу концепта *онтолошке разлике*. Наиме, сматрам да сам показао како свако одређење значења онтолошке разлике у супстанцијалном смислу, тако да оно што разликујемо чини два *реда* постојања по себи разумљива, није могуће уколико консеквентно изведемо последице хришћанске доктрине о стварању, нарочито онако како то чине Св. Григорије Ниски и Св. Максим, што се пре свега односи на чињеницу да је постојање творевине стварност учешћа. Следствено томе, оно помоћу чега у *супстанцијалном* смислу одређујемо разлику између Творца и творевине, а то су њена ограниченост, временитост, онтолошка фрагментарност, уистину не могу бити ознаке било какве супстанције, пошто творевина нема постојање по себи, већ, насупротив томе, управо ознаке њене несубзистентности, при чему *посебно* место припада темпоралности. Дакле, када кажемо да творевина постоји као темпорална, то значи да она не постоји у *пуноћи*, будући да је време начин на који појмимо и изражавамо тај *онтолошки дефицит*. Зато се у коначном *онтолошка разлика* у стриктном смислу може односити само на разлику између онога што постоји и небића. Основ за овакав закључак је кључно место које у разматрању,

како Св. Григорија, тако и Св. Максима, има карактеристично осмишљена онтологија зла. Зло, наиме, никако није само *етичка* реалност; насупрот томе, оно је *онтолошка стварност*, а ово значи и космолошка, и антрополошка у смислу још фундаменталнијем од простог питања избора између добра и зла. Следствено томе, зло је у структури садашњег начина постојања творевине, оно је управо оно чиме је творевина одвојена од творца. Успостављање јединства творевине са творцем подразумева укидање зла и онога чиме се, као његовом *материјализацијом*, творевина одваја од творца.

Отуда је неопходно у даљем истраживању понудити друго тумачење смисла и значења тезе о онтолошкој разлици које неће бити осмишљено у супстанцијалистичким категоријама. Правац у којем у том смислу треба ићи недвосмислено јасно оцртава речено у вези са применом *тријадолошко-христолошке* аналогије на разликовање нествореног и створеног у есхатолошкој стварности. Такође, херменеутички кључ који Св. Максим директно у том смислу даје се надовезује у потпуности на ову логику. Имам у виду разлику између онога што учествује и онога у чему се учествује. Тако, како Св. Максим развија аргумент, видимо да чињеница учешћа у коначном значи да оно што учествује тиме превазилази све оно чиме је на *супстанцијалном* нивоу дефинисано (почетак и крај), те да се упркос томе, када се достигне пуноћа учешћа, ова разлика не укида. Св. Максим говори у том смислу о два модуса учешћа. Један има за циљ *узрастање*, а други *одржање*; ако то применимо на проблем о којем је сада реч, можемо рећи да један модус подразумева учешће у циљу превазилажења ограничености створеног, а други модус *одржање* творевине иза ограничења створеног што значи да она постоји не само у перспективи бескрајности, већ и беспочетности, како Св. Максим отворено и тврди. Ипак, овим се не укида чињеница *учешћа* творевине, па тако ни разлика између створеног и нествореног њиме изражена. Но, ово учешће је *адијастатично* и зато подразумева потпуно трансцендирање ограничења творевине. Уколико бисмо поново кренули путем *тријадолошко-христолошке* аналогије, могли бисмо рећи како је могуће повући паралелу са односом који постоји између Оца као безузрочног и Сина и Духа као беспочетно узрокованих.

У коначном, централно значење које у Максимовом систему има христологија и његова визија *Тајне Христове* чини овакав приступ у потпуности оправданим. Тајна Христова је *место* у којем се творевини даје учешће у јединству живота божанске Монаде. Једино ово јединство творевину исцељује од свих аспеката и последица њене потчињености смрти и греху јер је *поново успоставља* у складу са *првобитним* стањем које је одређено јединством које у Логосу Божјем имају и *јесу* логоси сваког појединог бића. Управо су ово *благодат и истина који су постали кроз Исуса Христа* (уп. Јн 1.17). Како је у расправи већ речено, концепт благодати и израз *по благодати* за Св. Максима имају христолошко значење. У мери у којој је Син Божји *по природи* постао човек, човек постаје бог *по благодати*. Зато је у Тајни Христовој побеђено зло у сваком смислу: онтолошком, космолошком, антрополошком али и етичком, будући да обнова човековог бића у Христу, његово поновно сздање уипостазирањем људске природе у ипостаси Сина Божјег и *поновно успостављање* природних сила, води обнови слободе у свакој појединој људској ипостаси. У овоме је основ Максимовог аскетског богословља које се тиме показује као у потпуности христолошки утемељено, па тако, и интегралним делом његовог система.

Дакле, укидање *дистанце* (тј. дијастеме) између нествореног и створеног у ипостаси Сина Божјег укида и сваку другу дистанцу која творевину одваја од Творца. У том смислу људска природа, како Св. Максим каже, стаје у *ипостаси* Христовој, будући да само у њему творевина налази безгранични покој који је управо због те своје безграничности описан као *свагдакрећући*.

Коначно, чињеница да Св. Максим једну од најјезгровитијих рекапитулација свог система даје у еклисиолошком спису првога реда какав је *Мистагогија* говори о томе да се настројење његовог ума, ма колико он, како је то још Св. Фотије приметио, био склон апстракцији, никада не одваја од *реалности* светотајинског искуства, те да како његова философија, тако и његова теологија у овој реалности налазе свој уистину једини *функционални* оквир.

Када је у питању даље истраживање, истаћи ћу неколико кључних смерница које проистичу из овог рада.

Најпре, однос Св. Максима према оригенистичком предању остаје, чини се, неисцрпна тема. Максимова интеракција са оригенизмом, ма како је у коначном дефинисали, била је изузетно плодносна и у много чему одлучујућа за формирање његовог система. Питање карактера Максимовог односа према директно Оригеновој мисли на које сам у овом раду указао остаје, сматрам, отворено. Пре свега, ово се не односи на формалну страну, тј. на питање да ли је Максим и колико могао да чита изворна Оригенова дела, већ концептуалну. Наиме, не могу да се отмам утиску да је већини истраживача промакла фундаментална концептуална блискост (наглашавам: *фундаментална*, не увек и формална) која постоји или *остаје* и у случају концепата који су углавном перципирани као линије разилажења. Управо се овде налази простор за даље истраживање. Оно што би оно могло донети није толико промена у начину на који данас перципирамо Св. Максима, колико Оригена.

Такође, однос Св. Максима према позној новолатоновској традицији и даље је неисцрпљена тема. Ово је утолико важније, уколико узмемо у обзир да су се новолатоновски концепти показали више пута као кључни у *дешифровању* Максимових *херметичких* израза. Сматрам да се и овај рад може разумети као мали допринос у том правцу. Ипак, држим како смо и даље на површини. Но, креативност и оригиналност, те богословска прецизност коју Св. Максим показује при апропријацији философских концепата напросто обавезује да се овај аспект његове мисли и даље осветљује.

Поред свега, Максимова *недоследност* у вези са учењем о свеопштем спасењу на коју сам покушао да укажем отвара много нових питања. Међу њима је свакако кључно питање слободе. Држим да Св. Максим својом веома разрађеном доктрином слободе у многоме антиципира питања која савремено човечанство поставља. Како Св. Максим сугерише, манифестација слободе у смислу онога што бисмо, премда неодређено, могли одредити као *психички процес* свакако није оно на шта богословски концепт слободе у коначном указује. Слобода као *психички процес* није онтолошка слобода, тј. слобода као *начин бића*. Уколико је ово заиста тако, једини поглед који човек може упутити према другом људском бићу, како из перспективе вечности, тако и

из перспективе времена, поглед је наде, *смеле, чврсте и поуздане* (уп. Јев 3.6; 6.19).

Литература

1. Извори

а) Св. Максим Исповедник

Таласију – „Quaestiones ad Thalassium“, *Patrologiae cursus completus, accurante J.-P. Migne: Patrologiae graece tomus* (у тексту и у наставку: **PG**) *XC: S. Maximus Abbas*, Paris, 1865; новије критичко издање: *Corpus Christianorum: Series Graeca* (у тексту и у наставку: **CCSG**) *7: Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I: Quaestiones I–LV una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*, ed. Carl Laga et Carlos Steel, Turnhout: Brepols, 1980; *CCSG 22: Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium II: Quaestiones LVI–LXV una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*, ed. Carl Laga et Carlos Steel, Turnhout: Brepols, 1990.

Недоумице – „S. Maximi Confessoris Ambiguum liber: De variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii“, PG 91, Paris, 1865; новије издање које уноси критичке интервенције у текст: Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua I*, edited and translated by Nicholas Constas, Harvard University Press, 2014 (у тексту: **AmbNC I**); Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua II*, edited and translated by Nicholas Constas, Harvard University Press, 2014 (у тексту: **AmbNC II**).

Мистагогија – „Mystagogia“, PG 91; критичко издање: CCSG 69: *Maximi Confessoris Mystagogia una cum latine interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, ed. Christian Baudignon, Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

О богословљу и домостроју – „Capita theologiae et oeconomiae“, PG 90.

Посланице – „Sancti Maximi Confessoris Epistolae“, PG 91.

Делца – „Opuscula theologica et polemica“, PG 91.

Догматски томос – „Tomus dogmaticus ad Marinum Presbyterum“, PG 91.

Расправа са Пиром – „S. Maximi disputatio cum Pyrrho“, PG 91.

Друга поглавља – „Capita alia“, PG 90.

Тумачење Молитве Господње – „Orationis Dominicae expositio“, PG 90; критичко издање: CCSG 23: *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, ed. Peter Van Deun, Turnhout: Brepols, 1991.

Тумачење Пс59 – „Expositio in Psalmum LIX“, PG 90; критичко издање: CCSG 23: *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, ed. Peter Van Deun, Turnhout: Brepols, 1991.

400 глава о љубави – „Capita de Charitate“, PG 90.

Питања и недоумице – „Questiones et dubia“, PG 90; критичко издање: CCSG 10: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed. José H. Declerk, Turnhout: Brepols, 1982.

На „О божанским именима“ – „In librum De divinis nominibus scholia“, PG 4.

б) Св. Григорије Ниски

Против Евномија I – „Contra Eunomium Liber I“, *Gregorii Nysseni Opera: Auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger* (у тексту и у наставку GNO), Volumen I, Leiden: E. J. Brill, 1960.

Против Евномија II – „Contra Eunomium Liber II“, GNO I, Leiden: E. J. Brill, 1960.

Против Евномија III – „Contra Eunomium Liber III“, GNO II, Leiden: Brill, 1960.

О животу Мојсијевом – „De Vita Moysis“, GNO VII/1, ed. Herbertus Masurillo, Leiden: E. J. Brill, 1964.

На Песму над песмама – „In Canticum canticorum“, GNO VI, ed. Hermanus Langerbeck, Leiden: E. J. Brill, 1960.

О сздању човека – „De hominis opificio“, PG 44.

О души и васкрсењу – „De anima et resurrectione“, GNO III/3, ed. Andreas Spira, Leiden/Boston: Brill, 2014.

На Шестоднев – „In Hexaemeron“, GNO IV/1, ed. Hubertus R. Drobner, Leiden/Boston: Brill, 2009.

На „онда ће се и Син покорити“ – „In illud: Tunc et ipse Filius“, GNO III/2, eds. J. Kenneth Downing; Jacobus A. McDonough, S. J.; Hadwiga Hörner, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln: E. J. Brill, 1987.

О девствености – „De virginatate“, GNO VIII/1, ed. Wernerus Jaeger, Johannes P. Cavarnos, Virginia Woods Callahan, Leiden: E. J. Brill, 1952.

На исламске натписе – „In inscriptiones psalmodum“, GNO V, ed. Jacobus A. McDonough, S. J.; Paulus Alexander, Leiden: E. J. Brill, 1962.

в) Други патристички аутори

Климент:

Који ће се богаташ спасити? – „Quis dives salvetur“, *Clement of Alexandria*, LOEB Classical Library, Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press, William Heinemann LTD, 1960.

Протрептик – „Cohortatio ad gentes“ (Protrepticus), PG 8.

Стромата – „Stromata“, PG 8.

Св. Иринеј Лионски:

Против јереси – Irénée de Lyon, *Contre les hérésies: Livre IV*, tome I, ed. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau, SC (Source Chrésiennes) 100, 1965.

Ориген:

О начелима – „De principiis“, критичка издања: Origène, *Traité de principes*, tome I, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris: Les éditions de Cerf, 1978; Origen, *On First Principles I/II*, ed. and trans. John Berr, Oxford University Press, 2017.

Против Келса – „Contra Celsum“, PG 11.

На Пс – „Selecta in psalmos“, PG 12.

Коментар Мт – „Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum“, PG 13.

Коментар Јн – „Commentaria in Evangelium Ioannis“, PG 14.

О молитви – „Libellus de oratione“, PG 11.

Коментар Рим – „Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos“, PG 14.

Изложење Прича – „Fragmenta in Proverbia“, PG 17.

Св. Атанасије Велики

О оваплоћењу Бога Логоса – „Oratio de incarnatione Verbi“, PG 25.

Св. Григорије Богослов

Беседа 21 – „In laudem Athanasii“, PG 35.

Беседа 38 – „In Sancta Lumina“, PG 36.

Беседа 39 – „In Sancta Lumina“, PG 36.

Беседа 40 – „In Sanctum Baptisma“, PG 36.

Св. Василије Велики:

Шестоднев – „Homiliae in Hexaemeron“, PG 29.

Дионисије Ареопагит:

О божанским именима – „De divinis nominibus“, PG 3.

Св. Јован Дамаскин:

Тачно изложење – „Expositio Fidei orthodoxae“, PG 94.

Св. Фотије Цариградски

Библиотека – „Bibliotheca“, PG 103.

Св. Григорије Палама:

Тријаде – Grégoire PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain.

г) Антички и касноантички писци

Платон

Тумач – *Platonis Opera*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford: Oxford Classical Texts, 1900–1907.

Аристотел

Физика – *Aristotelis Physica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford: Oxford Classical Texts, 1950.

Метафизика – *Aristotelis Metphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford: Oxford Classical Texts, 1963.

О небу – *Aristotelis De caelo*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D. J. Allan, Oxford: Oxford Classical Texts, 1986.

Филон

О промени имена – Philo von Alexandria, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt III*, ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri/ Walther de Gruyter & Co., 1962.

О сађењу – Philo von Alexandria, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt II*, ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri/ Walther de Gruyter & Co., 1962.

Марко Аурелије

Самоме себи – Marcus Aurelius, *M. Antonius Imperator Ad Se Ipsum*, Jan Hendrik Leopold, Leipzig: in aedibus B. G. Teubneri, 1908.

Плотин

Енеаде – A. H. ARMSTRONG, *Enneads: III. 1–9*, Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, William Heinemann LTD, 1980.

Новоплатоновски аутори цитирани су према издању: Samuel SAMBURSKY & S. PINES, *The Concept of Time in Late Neoplatonism: texts with translation, introduction and notes*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1971.

Стоички писци: Hermannus DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.

2. Речници и лексикони

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1961.

Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement*, Oxford University Press, 1996.

Petar SKOK, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika: knjiga treća*, Zagreb: JAZU, 1973.

The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. Alexander P. KAZHDAN, Oxford University Press, 1991.

3. Секундарна литература

Alexander L. ABECINA, *Time and Sacramentality in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*, Strathfield, NSW: St Paul's Publications, 2013.

Hilarion ALFEYEV, „Eschatology“, у: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, 2008.

— | —, *St. Isaac the Syrian: A Theologian of Love and Mercy*, излагање на скупу WACOM у Латеранској базилици у Риму, 4. априла 2008 (доступно на: http://www.wacom2017.org/sites/wacom2017.org/IMG/pdf/Bishop_Hilarion_Alfeye-v-2.pdf; приступљено: 8. 2. 2018).

Pauline ALLEN, „Life and Times of Maximus the Confessor“, у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 1–13.

Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile, ed. and trans. by Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2002.

The Life of Maximus the Confessor: Recension 3, eds. and trans. Bronwen Neil and Pulline Allen, Sydney: St. Paul's Publications, 2003.

Pablo ARGÂRATE, „Maximus Confessor's Criticism of Origenism: The Role of Movement within Ontology“, у: *Origeniana Octava* vol. 2, Leuven University Press, 2003, 1037–1042.

Cinzia ARRUIZA, *Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origène, Grégoire de Nyssa*, Turnhout: Brepols, 2011.

David L. BÁLAS, *Μεθουσία Θεοῦ: Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, Romae: „I. B. C. Libreria Herder, 1966.

—— | ——, „Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*“, y: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18–23. september 1972*, herausgegeben von: Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, Uta Schramm, Leiden: E. J. Brill, 1976, 128–153.

Margaret BARKER, *Our Great High Priest. The Church as the New Temple*, Fr Alexander Schmemmann Memorial Lecture, St Vladimir's Orthodox Seminary, New York, January 28th 2012, <http://www.margaretbarker.com/Papers/OurGreatHighPriest.pdf> (поceћено 2. 2. 2018).

Demetrios BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2004.

P. F. BEATRICE, „The Word *Homoousios* from Hellenism to Christianity“, *Church History* 71/2 (2002), 243–272.

Grigory BENEVICH, „Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism. Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua Ad Iohannem“, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 104.1 (2009), 5–15.

Paul M. BLOWERS, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress“, *Vigiliae Christianae* (1992), 151–171.

—— | ——, „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor“, *Studia Patristica* 27 (1993), 145–149.

- | ——, „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation *ex nihilo* in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, y: *Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. Geert Roskam and Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 169–185.
- H. J. BLUMENTHAL, „Plotinus in later Platonism“, y: *Neoplatonism and early Christian thought: Essays in honour of A. H. Armstrong*, ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, London: Variourum, 1981, 212–222.
- Hans BOERSMA, „Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa’s Anagogical Theology“, *Journal of Early Christian Studies* 20/4 (2012), 575–612.
- Louis BOUYER, *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*, T&T Clark International, 1990.
- David BRADSHAW, „St. Maximus on Time, Eternity, and Divine Knowledge“, излагање на Седмнаестој конференцији патристичких студија на Оксфордском универзитету, август 2015, доступно на адреси: <https://www.academia.edu/17836492/>; 18.2.2018).
- Sebastian BROCK, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor“, *Analecta Bollandiniana* 91 (1973), 299–346.
- David B. BURELL, „God’s Eternity“, *Faith and Philosophy* 1/ 4 (1984), 389–406.
- John CALLAHAN, „Basil of Caesarea: A New Source of St. Augustine’s Theory of Time“, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 437–454.
- Augustine M. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, London/New York: Routledge, 2006, 69–70.
- Ladislav CHVÁTAL, „Maxime le Confesseur et la tradition philosophique: à propos d’une définition de la *kinêsis*“, *Studia Patristica* XLVIII (2010), 117–122.
- Elizabeth A. CLARK, *The Origenist Controversy*, Princeton University Press, 1992.

Maximos CONSTAS, *On Some Key Terms and Concepts in Ambiguum 10* (<https://www.academia.edu/10385099/>; 18.2.2018).

—— | ——, „Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism“, *Analogia* 1–2 (2017), 1–12.

—— | ——, „A Greater and More Hidden Word: Maximus the Confessor and the Nature of Language“, y: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 95–103.

Adam G. COOPER, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, 2005.

Henri CROUZEL, *Origène*, Paris: Éditions Lethielleux, Namur: Culture et Vérité, 1985.

Oscar CULLMANN, *Early Christian Worship*, London: SCM Press, 1953.

—— | ——, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, London: SCM Press Ltd, 1962

Vladimir CVETKOVIĆ, „The Concepts of Time and Eternity from Plato to Saint Maximus the Confessor“, *Црквене студије* 1 (2004), 73–82.

—— | ——, „St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum 7*“, *Studia Patristica* 48 (2010), 95–104.

—— | ——, „U prilog jednoj filozofiji stvaranja: Maksim Ispovednik“, *Filozofija i društvo* 4 (2011), 127–155.

—— | ——, „The Mystery of Christ as Revived Logos theology“, y: eds. Antoine Levy, Pauli Annala, Olli Hallamaa, Tuomo Lankila with the collaboration of Diana Kaley, *The Architecture of the Cosmos: St Maximus the Confessor: New Perspectives*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 69, Helsinki: Luter Agricola Society, 2015, 187–218.

—— | ——, „Sinteza antičkih filozofskih učenja o kretanju u misli Svetog Maksima Ispovednika“, *Theoria* 59/2 (2016), 106–130.

—— | ——, „Maximus the Confessor’s Reading of Origen: Between Origenism and Anti-Origenism“, y: ed. Anders Christian-Jacobsen, *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Thought*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven: Peeters, 2016, 747–759.

—— | ——, „The Oneness of God as Unity of Persons in the Thought of St Maximus the Confessor“, y: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 304–315.

Irénée-Henri DALMAIS, „L’héritage évagrienne dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur“, *Studia Patristica* VIII (1966), 356–362.

Jean DANÉLOU, „L’apocatastase chez saint Grégoire de Nysse“, *RSR* 1940, 328–347.

—— | ——, *Origène*, Paris: La Table Ronde, 1948.

—— | ——, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1953.

André DE HALLEUX, „Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse“, *Revue Théologique de Louvain* 17/2 (1986), 129–155.

Aleksandar DJAKOVAC, „The Iconic Ontology of St. Maximus the Confessor“, y: *Ars Liturgica: From the Image of Glory to the Images of the Idols of Modernity: Proceedings of the 16th ISSTA 2017, May, 8–9*, ed. Dumitru A. Vanca, Mark J. Cherry, Alin Albu, Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2017, 57–67.

John DILLON, Plutarch of Chaersonesia, y: *Ancient Philosophy of Religion: The History of Western Philosophy of Religion*, Volume 1 (eds. Graham Oppy, N. N. Trakakis), Routledge, 2014.

- Nevena DIMITROVA, *Human Knowledge According to Saint Maximus the Confessor*, Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Norman DOE, *Christianity and Natural Law: An Introduction*, Cambridge University Press, 2017.
- Drago ĐURIĆ, *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*, Beograd: Srpsko filozofsko društvo, 2015.
- Mark EDWARDS, „Christians against Matter: A Bouquet for Bishop Berkeley“, y: *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, eds. Kevin Corrigan, Tuomas Rasimus, Leiden, Boston: Brill, 2013, 569–580.
- Edward EPSEN, „Eternity is a present, time is it’s unwrapping“, *The Heythrop Journal* LI (2010), 417–429.
- Stephen GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden: Brill, 1978.
- Robert M. GRANT, „Early Alexandrian Christianity“, *Church History* 40/2, 133–144.
- David GRIFFIN, *The Word Became Flesh: A Rapprochement of Christian Natural Law and Radical Christological Ethics*, Wipf and Stock Publishers, 2016.
- Venance GRUMEL, „Maxime de Chrysopolis, Maxime le Confesseur [saint]“, y: *Dictionnaire de Théologie Catholique: tome dixième*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1928.
- Antoine GUILLAUMONT, *Les „Képhalaia gnostica“ d’Évagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez le Syriens*, Patristica Sorbonensia V, Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- Marguerite HARL, „Recherches sur l’origénisme d’Origène: la satiété (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes“, *Studia Patristica* VIII (1966), 373–405.

- Chelsea C. HARRY, *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*, Springer, 2015.
- Stiven HOKING, *Kratka povest vremena*, Beograd: Vulkan, 2013.
- Daniel HOMBERGEN, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001.
- Marek JANKOWIAK and Phil BOOTH, „A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015,
- Pascal MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive*, Supplements to Vigiliae Christianae 74, Leiden: Brill, 2005.
- Heleen M. KEIZER, *Life Time Entirety, A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, diss. Amsterdam, 1999 (ел. издање са мањим корекцијама 2010 (<http://books.google.com/books?vid=ISBN9789090253800>)).
- | ——, „Αἰών and Time in Aristotle“, y: *Le temps chez Aristote: Cinquième rencontre aristotélicienne, Thessalonique, 12–15 Mai 2012*, ed. Demetra Sfondoni-Mentzou, Paris, Bruxelles: Librairie philosophique J. Vrin, Éditions Ousia, 2016, 131–156.
- Lela KHOPERIA, „The Georgian Tradition on Maximus the Confessor“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 440–460.
- Joshua LOLLAR, „Reception of Maximian Thought in the Modern Era“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 565–581.
- Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de L'Église d'Orient*, Paris: Les éditions de Cerf, 1990.

- Andrew LOUTH, „Maximus the Confessor’s Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 501–516.
- Morwenna LUDLOW, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, 2000.
- Michail MANTZANAS, „An Introduction to Aristotle’s Theory of Motion as a Precursor to Maximus’ Understanding of Motion“, y: *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, ed. Sotiris Mitralaxis, Georgios Steiris, Marcin Podbielski, Sebastian Lalla, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017, 65–72.
- Lucas Francisco MATEO-SECO, „Epektasis“, y: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, eds. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, Leiden - Boston, 2010, 263–268.
- Tim MAUDLIN, *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton University Press, 2012.
- Eugène MICHAUD, „St. Maxime le confesseur et l’apocatastase“, *Revue internationale de théologie* 10 (1902), 257–272.
- Sotiris MITRALEXIS, „A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor through Aristotle“, y: *Knowing the purpose of creation through the resurrection: proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18 - 21, 2012*, ed. Maxim Vasiljević, California: Sebastian Press, 2013, 419–426.
- | ———, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor’s Philosophy Through the Perspective of Relational Ontology*, Berlin: Freie Universität, 2014.
- Edward MOORE, „The Christian Neoplatonism of St. Maximus the Confessor“, *Quodlibet Journal* 6/3 (2004), ISSN: 1526–6575 (<http://www.quodlibet.net/articles/moore-maximus.shtml>; 22.2.2017).
- Alden A. MOSSHAMMER, „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa“, *Studia Patristica* 27 (1993), 70–93.

- Aidan NICHOLS, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T&T Clark, 1993.
- W. O'NEILL, „Time and Eternity in Proclus“, *Phronesis* 7/2 (1962), 161–165.
- B. OTIS, „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time“, *Studia Patristica* 117 (1976), 327–357.
- Martin PARMENTIER, „Evagrius of Pontus' *Letter to Melania*“, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology* 46 (1985), 2–38.
- Liviu PETCU, „The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking“, *Revista Portuguesa de Filosofia* 73/ 2 (2017), 771–782.
- Paul PLASS, „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman* LV (1977), 1–19.
- | ——, „The Concept of Eternity in Patristic Theology“, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 36/1, 11–25.
- | ——, „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 1980, 180–192.
- | ——, „*Moving Rest* in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35 (1984), 177–190.
- Marjanca PAKIŽ, prev., Platon, *Timaj*, NIRO Mladost, Beograd, 1981.
- Bertrand RASEL, *Religija i nauka: s predgovorom Majkla Rusa*, Sarajevo: Fond otvoreno društvo BiH/Mas Media, 2017.
- Giovanni REALE, *A History of Ancient Philosophy, Vol. 4: The Schools of the Imperial Age*, State University of New York Press, 1989.

- Paul ROEM and John C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus – Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Ilaria RAMELLI and David CONSTAN, *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2007.
- Ilaria L. E. RAMELLI, „Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis“ *Vigiliae Christianae* 61/3 (2007), 313–356.
- | ——, „The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine“, *Illinois Classical Studies* 33–34 (2008–2009), 201–234.
- | ——, *The Christian doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill, 2013.
- Samuel SAMBURSKY, S. PINES, *The Concept of Time in Late Neoplatonism: texts with translation, introduction and notes*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 1971.
- Samuel SAMBURSKY, *The Physical World of Late Antiquity*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Moritz SCHLICK, *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*, rendered into English by Henry L. Brose, Oxford University Press, 1920.
- Manlio SIMONETTI, „Alcune osservazioni sull’ interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21“, *Aevum* 36 (1962), 370–381.
- Timur SHCHUKIN, „Matter as a Universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the Eternity of the World“, *Scrinium* 13 (2017), 361–382.

Polycarp SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana 30, Rome: Herder, 1952.

—— | ——, *The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma: Studia Anselmiana XXXVI, 1955.

Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1983.

Christopher STEAD, *Divine Substance*, Oxford University Press, 1977.

Beate Regina SUCHLA, *Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien: Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: i. Philologisch-historische Klasse, 4, 1985, 177–193.

—— | ——, *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*, De Gruyter, 2011.

Charles TALIAFERRO, „The Project of Natural Theology“, y: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, Wiley-Blackwell, 2009, 1–23.

A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press, 1928.

Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago, La Salle, Ill: Open Court, 1995.

Torstein Theodore TOLLEFSEN, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2008.

—— | ——, „Christocentric Cosmology“, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen, Bronwen Neil, The Oxford Handbook of Maximus the Confessor, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015, 307–321

- Melchisedec TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 2007.
- Thomas F. TORRANCE, *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Faith*, London-New York: T & T Clark, 1991.
- Panayiotis TZAMALIKOS, „Origen and the Stoic View of Time“, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), 535–561.
- | ———, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to Vigiliae Christianae, Leiden/Boston: Brill, 2006.
- | ———, *Origen: Philosophy of History & Eschatology*, Leiden/Boston: Brill, 2007. Peter VAN DEUN, „Maximus the Confessor’s Use of Literary Genres“, *y: The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. Pauline Allen and Bronwen Neil, Oxford University Press, 2015,
- Antonio VARGAS, „Proclus on Time and the Units of Time“, *y: Proclus and his Legacy (Millennium Studies in the Culture and History of the First Millennium C. E. vol. 65)*, eds. David D. Butorac, Danielle A. Layne, Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 83–93.
- T. Paul VERGHESE, „Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem“, *y: Gregor von Nyssa und die Philosophie: Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18–23. september 1972*, herausgegeben von: Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, Uta Schramm, Leiden: E. J. Brill, 1976, 243–258.
- Marcel VILLER, „Aux sources de la spiritualite de S. Maxime. Les ceuvres d’Evagre le Pontique“, *Revue d’Ascetique et de Mystique* 11 (1930), 150–184; 239–268; 331–336.
- Hans Urs VON BALTHASAR, *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., San Francisco: A Communion Book,

Ignatius Press, 2003 (немачко издање: (1988): *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners*³, Einsiedeln: Johannes Verlag).

Michael F. WAGNER, *The Enigmatic Reality of Time: Aristotle, Plotinus and Today*, Leiden-Boston: Brill, 2008.

Edward WATTS, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, University of California Press, 2006.

Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, revised edition, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

John ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, Bloomsbury T&T Clark, 2011.

Иларион АЛФЕЕВ, *Духовный мир преподобног Исаака Сирина*, Санкт-Петербург: Алетея, 2005.

Јоргос АРАБАЦИС, „Границе језика, границе света у делу Св. Григорија Ниског *Против Евномја I*“, *Теолошки погледи* 2 (2011), 155–164.

Григорий В. БЕНЕВИЧ, „Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожења у прп. Максима Исповедника“, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 12/1 (2011), 190–197.

Борис Б. БРАЈОВИЋ, „Осми дан: теолошке основе времена и простора“, *Црквене студије* I/1 (2004), 65–71.

Αθανάσιος ΒΛΕΤΣΗΣ, *Οντολογία της πώσης στη θεολογία Μαξιμου του Ομολογητού: Έρευνα στις απαρχές μιας Οντολογίας των κτιστών*, διδακτορική διατριβή, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης: Σχολή Θεολογική, 1994.

Иринеј-Анри ДАЛМЕ, „Максим Исповједник: византијски монах и богослов“, *Луца* XXI-XXII (2004–2005), 33–40.

Брајан Е. ДЕЛЛИ, „Апокатастасис и благопоштоватељско ђутање у есхатологији Максима Исповједника“, *Луча XXI-XXII* (2004–2005), 485–502.

Александар ЂАКОВАЦ, *Онтологија и етика у светлу Христологије Светог Максима Исповедника*, докторска дисертација, Православни богословски факултет, Београд 2014.

— | —, *Онтологија пада и рајско стање по св. Максиму Исповеднику*, рукопис.

Сергеј Л. ЕПИФАНОВИЧ, *Преподобни Максим Исповедник и византијско богословље* (Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие), српски предвод Драгане Керкез, Беране: Епархија будимљанско-никшићка и Манастир Хиландар, 2006.

Паскал МИЛЕР-ЖУРДАН, „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“, у: *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), Београд/Лос Анђелес: ПБФ/Севастијан прес, 2013, 309–318.

Јован ЗИЗЈУЛАС, „О бићу личности – ка онтологији персоналности“, *Источник* 6 (1993), 51–59.

— | —, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, у *Православна теологија*, ур. Радован Биговић, Београд: Богословски факултет СПЦ, 1995, 7–17.

— | —, *О људској способности и неспособности*, превод и предговор: Богдан Лубардић, Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1998.

— | —, „Релациона онтологија: увиди из светоотачке мисли“, *Богословље* 1 (2015), 19–28.

Атанасије ЈЕВТИЋ, „Тајна Христова: Вечно Јеванђеље Божије човеку и свету“, у *Свети Максим Исповедник: Живот и избор дела: са уводима, схолијама и студијама*, превео и приредио Атанасије Јевтић, Врњци / Требиње / Лос Анђелес: Манастир Тврдош / Манастир Острог / Епархија западноамеричка / Братство Св. Симеона Мироточивог 2012, 458–464.

- Ж.-К. ЛАРШЕ, „Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника“, у: *Материалы Кафедры богословия 2012–2013*, ур. Павел Кириллович Доброцветов, Московская духовная академия, 9–47.
- Ендрју ЛАУТ, „Максим Исповедник: живот и доба“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 9–18.
- Νικόλαος ΛΟΥΔΩΒΙΚΟΣ, *Η κλειστή πνευματικότητα και το νόημα του εαυτού: Ο μυστικισμός της ισχύος και η αλήθεια φύσεως και προσώπου*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999.
- В. М. ЛУРЈЕ уз сарадњу В. А. БАРАНОВА, *Историја византијске философије: формативни период*, превела: Јелена Капустина, Сремски Карловци/Нови Сад Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2010.
- Јован МАЈЕНДОРФ, *Византијско богословље*, Београд: Плато, 2001.
- Игнатије МИДИЋ, „Онтологија и етика у светлу Христологије Св. Максима Исповедника“, *Саборност* 1–4/IX (2003), 13–60.
- | —, *Напомене уз превод: Амбигва 7: тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова*, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 326–331.
- | —, „Црква као нови начин постојања човека и творевине (изнад морала и институције)“, *Луча XXI–XXII* (2004–2005), 546–559.
- | —, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2008.
- | —, „Кратак осврт на теологију Светог Максима Исповедника“, у: *Сећање на будућност (друго, допуњено издање)*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2009.
- | —, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2012.

- П. Б. МИХАЙЛОВ, „Категорија времени в християнској метафизики: Св. Григориј Нискиј и Максим Исповедник“, *ΣΧΟΛΗ* 9. 1 (2015), 120–136.
- Алексеј В. НЕСТЕРУК, „Космос света и космос Цркве: Свети Максим Исповедник, савремена космологија и смисао универзума“, у: *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Максим Васиљевић, Београд/Лос Анђелес: ПБФ/Севастијан прес, 2013, 319–357.
- Артемије РАДОСАВЉЕВИЋ, *Тајна спасења по Светом Максиму Исповеднику*, Београд, 2014.
- Јован РОМАНИДИС, *Прародитељски грех*, Нови Сад: Беседа, 2001.
- Алексеј И. СИДОРОВ, „Неке напомене уз биографију Максима Исповедника“, *Луча* XXI–XXII (2004–2005), 19–32.
- Георгије ФЛОРОВСКИ, *Источни оци V – VIII века*, Манастир Хиландар, 1998.
- Владимир ЦВЕТКОВИЋ, „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луча* XXI–XXII (2004–2005), Никшић, 2006, 507–523.
- | —, *Учење о времену код Светог Григорија Ниског и Светог Максима Исповедника*, докторска дисертација, Универзитет у Београду: Филозофски факултет, 2006.
- | —, „Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 142 (2013), 39–54.
- Поликарп ШЕРВУД, „Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, *Луча* XXI–XXII (2004–2005), 449–467.

Вукашин Д. Милићевић,

рођен у Београду 25. септембра 1982. Основну школу и гимназију завршио у Београду. На Православном богословском факултету дипломирао јула 2005. са просечном оценом 9,34. Мастер студије на групи за Историју Филозофског факултета (ментор: проф. др Радивој Радић) у Београду и завршио септембра 2010. одбраном рада са темом *Преговори монаха Јоасафа (Јована) Кантакузина и папског изасланика Павла о сазивању Васељенског сабора*. Од 2012. ради као асистент Групе за систематско богословље на Православном богословском факултету Универзитета у Београду.

Образац 5.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Вукашин Д. Милићевић

Број индекса 17/3012

Изјављујем

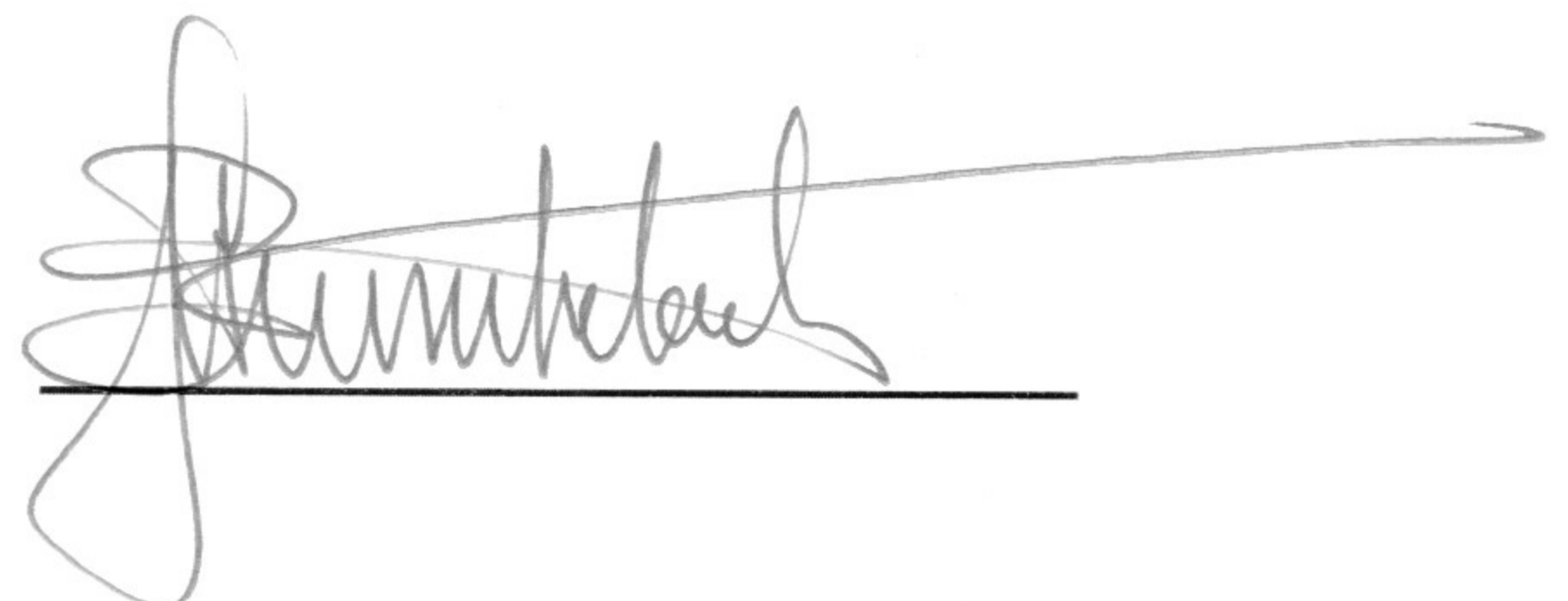
да је докторска дисертација под насловом

Аспекти проблема времена код Св. Максима Исповедника

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 19.2.2018.



**Изјава о истоветности штампане и електронске
верзије докторског рада**

Име и презиме аутора Вукашин Д. Милићевић
Број индекса 17/3012
Студијски програм Докторске студије теологије
Наслов рада Аспекти проблема времена код Св. Максима Исповедника
Ментор проф. др Игнатије Мидић

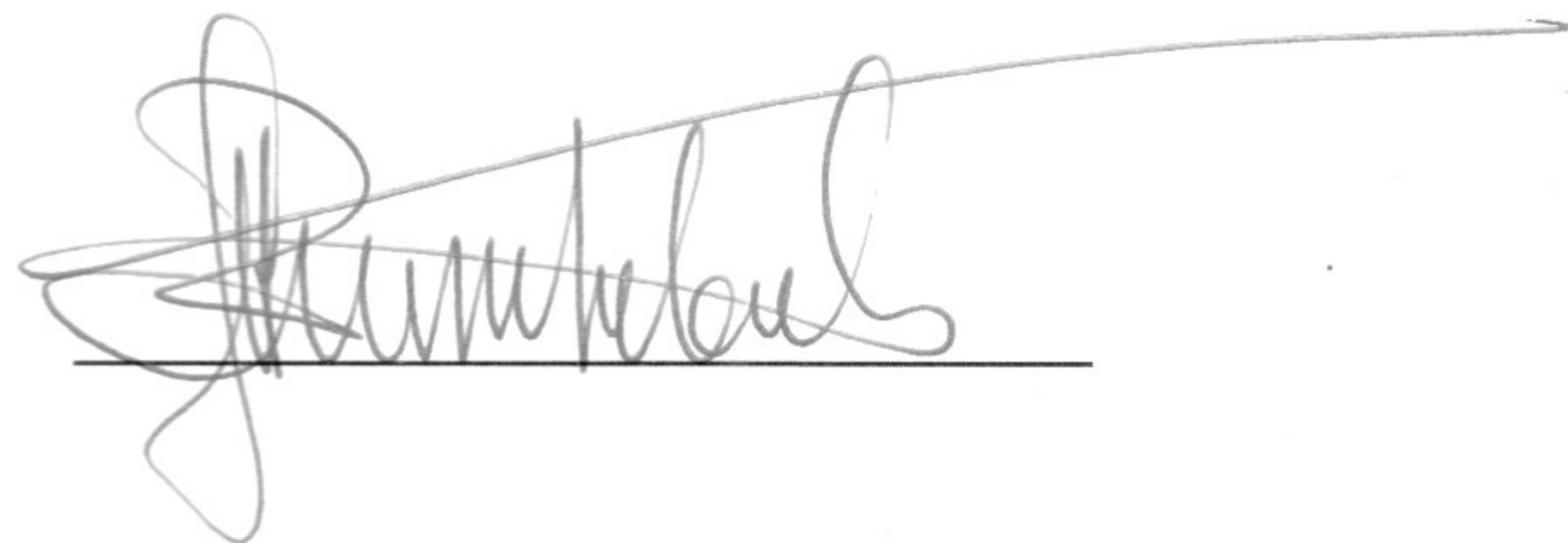
Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 19.2.2018.



A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Vukasin D. Milicevic', written over a horizontal line.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Аспекти проблема времена код Св. Максима Исповедника

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

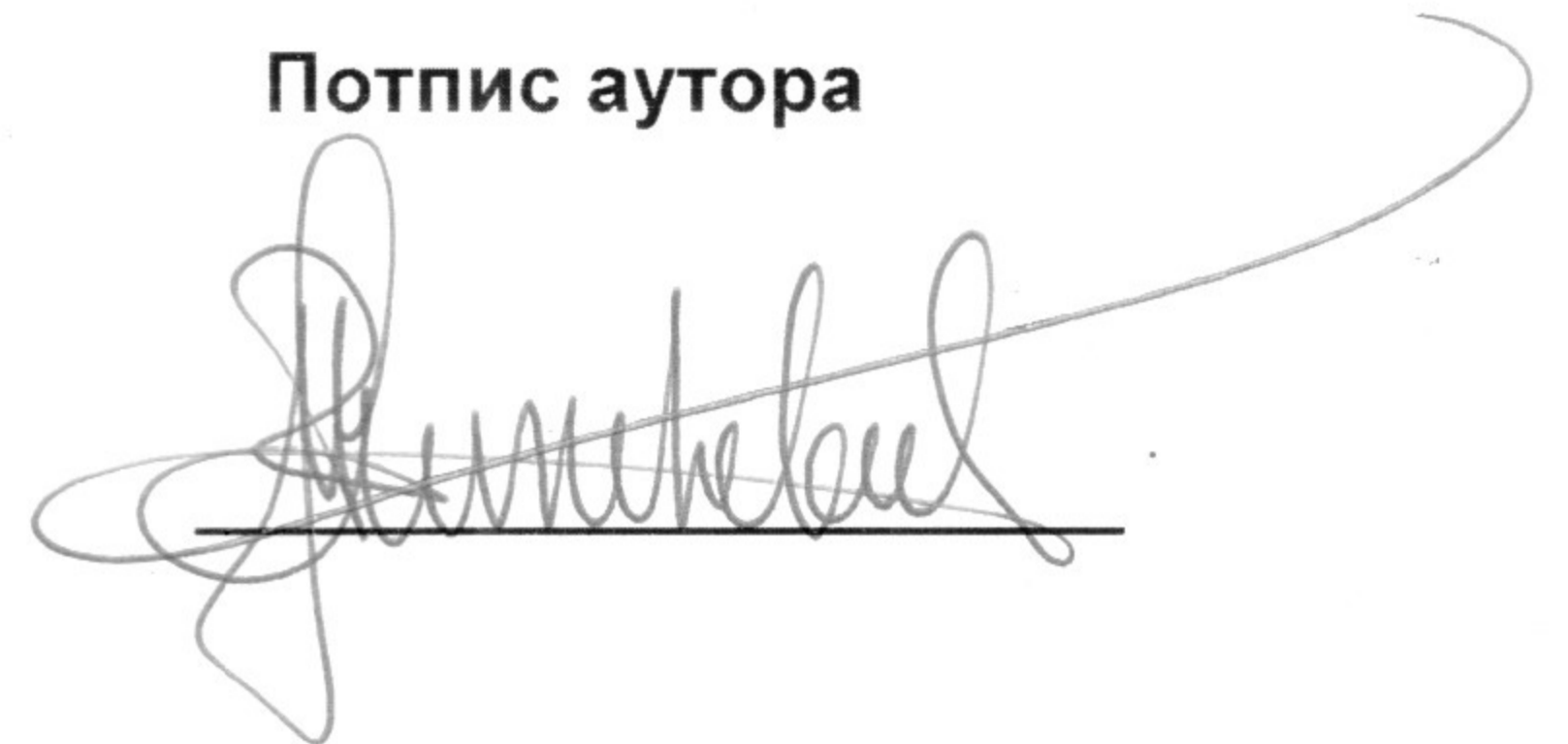
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 19.2.2018.

Потпис аутора



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.