

Александар Ђаковац

РЕЧЕНО И НЕИЗРЕЦИВО

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
ИНСТИТУТ ЗА ТЕОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА



Александар Ђаковац

Речено и неизрециво

Дискурзивност азматске онтологије у апоретици
Светог Максима Исповедника



Београд 2018

Садржај

Скраћенице	7
Предговор	13
I Дискурзивност азматске онтологије.....	19
II Онтологија пада и рајско стање: ἄμα τῷ γενέσθαι	37
III Личност и време	63
IV Природна нужност и слобода природе.....	97
V Душа између тварног и нетварног: Асклепијев петао и последњи непријатељ.....	135
VI Од воље као произвољења до воље као постојања.....	189
VII Опште спасење и опште постојање	221
Библиографија	267
Индекс библијских места	297
Индекс имена и дела античких и хришћанских аутора ..	299
Индекс савремених аутора.....	305

Усїомени на Љиљану и Момчила

СКРАЋЕНИЦЕ

A. Ойшїе скраћенице:

- ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. ACO¹: series prima, ed. E. Schwarz, Berlin & Leipzig, 1914–1940; ACO²: series secunda, ed. R. Riedinger, Berlin, 1984.
- AM *Maximos the Confessor: On Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua*, Nicholas Constas (ed. and trans.), Harvard University Press, 2014.
- AW *Athanasius Werke*, Martin Tetz *et al*, Berlin-New York.
- BDG *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Lucas Francisco Mateo Seco, Giulio Maspero, Brill, 2010.
- CAG *Commentaria in Aristotelem Graeca*, yp: H. Diels, Berlin, 1882–1909.
- CCSG *Corpus Christianorum. Series Graeca*
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, ed. Adolf Harnack und Theodor Mommsen, 1891ff.
- GCSO *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Origenes: Werke*, yp. Paul Koetschau, Berlin, 1899ff.
- GCSE *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Eusebius Caesariensis: Werke*, yp. Karl Mras, Berlin, 1982ff.
- LCL *Loeb Classical Library*
- Mansi *Sacrorum Conciliorum nova et amlissima Collectio* (ed. J. M. Mansi), 31 v. (Florence 1769ff).
- OHM *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, yp: P. Allen, B. Neil, Oxford University Press: Oxford 2015.
- PO *Patrologia Orientalis*, ed. René Graffin, François Nau *et al*.
- PTS *Patristische Texte und Studien*
- SBL *Saint Basile, Lettres, Tome I, Texte etabli et traduit par Yves Courtonne, Collection des universites de France*, Paris 1957.

- SVF *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. Hans von Arnim), Stuttgart, 1905.
- ПСВ *Познање циља и стиварања силом Васкрсења*, Радови Симпозиона о Светом Максиму Исповеднику, ур. М. Васиљевић, Београд, 2013.

Б. Дела св. Максима Исјоведника:

- Amb.* Ambiquorum liber
- Char.* Centuriae de charitate
- CQC* Capita Quinquies Centena
- CT* Capita Theologica et Oeconomica
- Disp.* Disputatio cum Pyrrho
- Ep.* Epistole
- ExpPs* Expositio in Psalmum LIX
- LA* Liber Asceticus
- Myst.* Mystagogia
- Opusc.* Opuscula Theologica et Polemica
- OrDom* Orationis dominicae expositio
- QD* Questiones et Dubia
- QT* Questiones ad Thalassium
- ThA* Ambigua ad Thomam

В. Дела антиичких и хришћанских аутора:

- Adv. Haer.* – [Adversus Haereses] *Против јереси*, св. Иринеј Лионски.
- adv. Eunom.* – [Adversus Eunomium] *Против Евномија*, св. Василије Велики.
- Aet. Mund.* – [De aeternitate mundi] *О вечностии светиа*, Филон Александријски.
- Αγαπητον* – *Αϊαμεμνον*, Есхил.
- Alc.* – [Alcibiades 1] *Алкидијаг 1*, Платон.
- An et res* – [De anima et Resurrectione] *О души и васкрсењу*, св. Григорије Ниски.
- Ann.* – [Annales] *Анали*, Тацит.
- Ant.* – [Antigone] *Антијона*, Софокле.
- Adv. Iratos.* – [Adversus eos qui irascuntur], *Против оних који се њеве*,

- св. Василије Велики.
Aph. – [Aphorismi] *Афоризми*, Хипократ.
Apol. – [Apologeticae] *Апологија*, св. Јустин мученик.
Apol. II – [Apologeticae II] *Апологија 2*, св. Јустин мученик.
Ar. De Anima – [De Anima] *О души*, Аристотел.
Autolycus – *Авџолику*, Теофил Антиохијски.
Vaschae – *Бахашкиње*, Еурипид.
Ben. – [De Beneficiis] *О даровању*, Сенека.
C. In I Cor – [In Epistolam I ad Corinthios] *Коменџар на Посланицу 1 Коринћанима*, Кирило Александријски.
C. In Jo – [Commentarius In Joannis Evangelium] *Коменџар на Јована*, св. Кирило Александријски.
Cant. – [In Canticum Canticorum] *Коменџар на Песму над њесмама*, Григорије Ниски.
Car. pract. – [Carita Practica] *Делајџна њоџлавља*, Евагрије.
Com. Rom. – [Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos] *Коменџари на њосланицу Римљанима*, Ориген.
Conf. – [Confessiones] *Исџовесџи*, св. Августин.
Contra Ar. III [Contra Arianos III] *Проџив Аријанаца III*, св. Атанасије Велики.
Contra Celsum – *Проџив Келса*, Ориген.
Contra Eun. – [Contra Eunomium] *Проџив Евномија*, св. Василије Велики.
Contra Eun. I – [Contra Eunomium I] *Проџив Евномија I*, св. Григорије Ниски.
Contra Eun. III – [Contra Eunomium III] *Проџив Евномија III*, св. Григорије Ниски.
Contra Gent. – [Contra Gentes] *Проџив џаџана*, св. Атанасије Велики.
Cra. – [Cratylus] *Краџил*, Платон.
De Anima – *О души*, Тертулијан.
De Caelo – *О небу*, Анаксагора.
De Facie – [De facie quae in orbe lunae apparet] *О лицу месеца*, Плутарх.
De Incarnatione – *О Овајџођењу*, св. Атанасије Велики.
De Migratione Abrahami – *О џресељењу Аврамовом*, Филон.
De Natura Deorum – *О џприроди доџова*, Цицерон.
De natura hominis – *О џприроди човека*, Немесије.
De Placitis Hippocratis et Platonis – *О мишљењима Хиџокраџа и Плаџона*, Гален.
De Praes. Haereticorum – [De praescriptione haereticorum] *Проџив џиров за јереси*, Тертулијан.
De Principiis – *О нечелима*, Ориген.

- De propriis placitis* – О исцравном делању, Гален.
De Spiritus Sanctus – О Духу Светиоме, св. Василије Велики.
De usu partium – О корисној деловању тела, Гален.
Dem. Contra Leocharem – Против Леохарема, Демостен.
Dem. In Aristocratem – Противокрајцима, Демостен.
Dialogus cum Tryphone – Расправа с Трифоном, св. Јустин.
Diog. Laert. – О живицима познатих филозофа, Диоген Лаертије.
Disp. cum Her. – [Disputatio Cum Heracleida] Расправа с Ираклидом,
 Ориген.
Elementa theologica – Елементи теологије, Прокло.
Епн. – Енеаде, Плотин.
Епинomis – Закони, Платон.
Epistula ad Eriphanium – Писмо Ерифанију, св. Атанасије Велики.
Gorg. – Горгиа, Платон.
Graec – [Ad Graecos ex communibus notionibus]
 Јелинима о заједничким појмовима, Григорије Ниски.
Heres – [Rerum divinarum heres] О дожанском наслеђу, Филон.
Hes. Th. – [Hesiodi Theogonia] Теогонија, Хесиод.
Нот II – [Homiliae II] Беседа друца, св. Макарије Велики.
Нутн. Нот. Сер. – [Hymnus Homericus ad Cererem] Химна Деметри.
Imaginem Dei – [In constitutionem hominis secundum imaginem Dei]
 О стварању човека по лику Божијем, Анастасије Синаит.
Iliad. – [Iliadis] Илијада, Хомер.
In Ecl. – [In Ecclesiasten] На књију пророка, Григорије Ниски.
In Нехетерон – Тумачење Шестоднева, Василије Велики.
In Ио. – [Commentarius In Joannis Evangelium] На Јована, Ориген.
In Иоанн. – [In Evangelium Joannis] На Јована, Августин.
In Matt. – [Commentaria in Matheum] На Матеја, Ориген.
In Platonis Parmenidem – Коментари на Плајновој Парменида,
 Прокло.
In. Jerem. – [Homiliae in Jeremiam] На Јеремију, Ориген.
In S. Andr. 2 – [Sermo in Sanctum Andream 2] Друга беседа на св.
 Андреја (spuria), св. Атанасије Велики.
Isoc. Ad dem. – [Isocrates. Ad Demonium] Демонику, Исократ.
Keph. gnost. – [Kephalaia Gnostica] Гностичка поглавља, Евагрије.
Лис. Демон. – [Demonax] Демонакс, Лукијан.
Meditationes – Самом себи, Марко Аурелије.
Мено – Менон, Платон.
Met. – [Metaphysica] Метифизика, Аристотел.

- Nubes* – *Облакиње*, Аристофан.
- NE* – [Ethica Nicomachea] *Никомахова еџика*, Аристотел.
- Op Nom* – [De Hominis Opificio] *О сџварању човека*, св. Григорије Ниски.
- Parmen.* – Парменид.
- Parm.* – [Parmenides] *Парменид*, Платон.
- PE* – [Praeparationis Evangelicae] *Јеванђеоска љриџрема*, Јевсевије Кесаријски.
- Persev.* – [De dono perseverantiae] *О дару исџрајностџи*, св. Августин.
- Phaedo* – *Федон*, Платон.
- Phaedr* – *Федар*, Платон.
- Physica* – *Физика*, Аристотел.
- Plb.* – [Polybii Historiae] *Исџорија*, Полибије.
- Plut. St. rep.* – [De Stoicorum repugnantiis] *Подијање сџоика*, Плутарх.
- Pol.* – [Politica] *Полиџика*, Аристотел.
- Pr. Parm.* – [In Platonis Parmenidem commentaria] *Коментџари на Парменида*, Прокло.
- Prior Academics* – *Проџив академика*, Цицерон.
- Quod Omnis Probus Liber Sit* – *Сваки добар човек је слободан*, Филон.
- Rep.* – [Republica] *Држава*, Платон.
- Reth.* – [Rhetorica] *Реџорика*, Аристотел.
- Sch. Eccl. Hier* – [Scholia in Librum de Ecclesiastica Hierarchia] *Схолије на књигу О црквеној јерархији*.
- Sch. Div. Nom* – [Scholia in Librum de Divinis Nominibus] *Схолије на књигу О божанским именима*.
- Sch. Coel. Hier* – [Scholia In Librum de Coelesti Hierarchia] *Схолије на књигу О небеској јерархији*.
- Sext ps* – [In sextum Psalmum] *На џсалам шестџи*, Григорије Ниски.
- Spec. Leg* – [De Specialibus Legibus] *О џоседним законима*, Филон.
- Strom.* – [Stromata] *Ткања*, св. Климент Александријски.
- Theophrastus* – [De Characteribus] *Каракџери*, Теофраст.
- Tim.* – [Timaeus] *Тимеј*, Платон.
- Top.* – [Topica] *Тоџика*, Аристотел.

Предговор

Током проучавања дела св. Максима Исповедника, приликом рада на докторској дисертацији, јавиле су се одређене тешкоће, али и могућности теолошке интерпретације појединих Максимових становишта. Тада није било могуће позабавити се овим проблемима који су сада дошли на ред. Ова монографија је подељена у седам целина, од којих прво поглавље постулира дефинисање питања на општем плану, што утемељује сагледавање различитих тематских целина кроз обједињавајућу призму преовлађујућих интенција Максимовог теолошког мишљења. Треће, шесто и седмо поглавље се темеље на раније спроведеним истраживањима, с тим што су иста значајно проширена и измењена. Ово посебно важи за седмо поглавље, где је раније становиште ревидирано и суштински промењено.¹

Велики део Максимовог опуса представља његову егзегезу тешко разумљивих и нејасних места из Светог писма и Отаца. Ипак, и само Максимово дело обилује тешко разумљивим местима која су подложна врло различитим могућим интерпретацијама. Проучавајући његове списе, стекли смо утисак да разлози због којих се поједина места и идеје које код њега налазимо не уклапају у општу онтолошку позицију коју заступа, леже у његовој жељи да све оно што је сматрао делом хришћанског предања, интерпретацијом уклопи у свој теолошки систем. Проблеми које смо одабрали да анализирамо у овом раду, спадају међу примере мање успешних решења које Мак-

¹ Видети: Александар ЂАКОВАЦ (2017): „Личносна димензија времена“, *Црквене студије* 14, 97–111; (2015): „Употреба i razvoj појма προαιρεσις од Aristotela do Sv. Maksima Isповедnika“, *Theoria* 3, 69–86; (2014): „Апокатастаза и онтологија“, *Богословље* 2, 156–167.

сим нуди. Наша намера нипошто није била да покажемо како је и св. Максим могао да погрешити или буде неуспешан. Просто, читање његових дела у довољној мери показује генијалност којој никакво оправдање није потребно. Управо због тога, онда када у решавању проблема којима се бавио није успевао да до краја буде консеквентан, св. Максим нам открива неизречене разлоге који иза тога стоје. А ти разлози се тичу немогућности усклађивања два различита онтолошка модела или аспекта. Управо смо то имали за циљ да покажемо анализом недоумица у делу писца *Амдиџе*. Ова студија, иако се у највећој мери бави св. Максимом, не пледира да буде патролошка већ систематска. Тако наше интересовање није усмерено само, па ни превасходно, на утврђивање тачне Максимове позиције, већ на њихове теолошке импликације.

Покушавајући да сагледамо стварно значење Максимових исказа који понекад делују зачуђујуће или неконзистентно у односу на његово шире теолошко философско залеђе, а понекад и на традицију којој иначе настоји да буде веран, одлучили смо да проблемима приступимо двојачко, истовремено парцијално и систематски. Парцијалност приступа је захтевала сама разуђеност тема на спектру теолошке анализе. Њихово потпуно повезивање би захтевало анализу читавог Максимовог система, што, наравно, није могуће. Међутим, теме које анализирамо нису ни међусобно неповезане, како на значењском тако још и више на фундаменталном плану, који се тиче нарочите, хришћанске онтологије. Тај онтолошки план је, у теолошком контексту, код св. Максима свагда повезан са проблемом постојања као таквог. Основна идеја која повезује разнолике теме којима се бавимо, јесте постојање два онтолошка модела или аспекта у делу св. Максима, мада сматрамо да се њихово постојање може пратити и пре и после њега. Овим онтолошким моделима или аспектима би се могла наденути различита погодна имена, али смо се определили да говоримо о *статичкој* и *динамичкој* или *лоичкој* и *азмајској* онтологији, о чему ће бити речи у првом поглављу.

Друго поглавље се бави Максимовом тврдњом да се пад првосазданих догодио „истовремено“ или „моментално“ са стварањем. Ова тврдња већ на први поглед открива извесне тешкоће, макар на плану библијске егзегезе. Даљом теолошком анализом се показује да је питање још сложеније, са многовр-сним импликацијама. У трећем поглављу, које је насловљено *Личности и време*, анализирамо Максимово схватање време-на у кључу његове персонологије. Први део поглавља бави се ауторима који су Максиму претходили, а посебан акценат је стављен на св. Григорија Ниског и његово учење о *диастими*, које се показује као веома значајно, и чему се и у наше време посвећује дужна пажња.² Међутим, Григорије не пружа задово-љавајући одговор на питање могућности превазилажења диа-стимичног начина постојања, које је, као интервалност време-на и пунктуалност простора,³ суштински повезано са смрћу. Разрешење можемо наћи код св. Максима, управо у оквиру његове персоналистичке онтологије која се, без сумње, темељи на халкидонској рецепцији и христолошкој примени постиг-нућа Кападокијаца. Тема наредног поглавља је кључна за Мак-симову и, уопште, хришћанску антропологију. У наше време је вођено више расправа у чијој је основи разматрање односа природе и личности,⁴ где се питање слободе јавља као кључ-

² Недавно је на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, изврсну докторску дисертацију под насловом „Аспекти времена код светог Максима Исповедника“, одбранио презвитер Вукашин Милићевић, чији су увиди од велике користи, иако се у коначним закључцима понегде разилазимо.

³ Овај израз користимо у смислу *punctum materiae*, материјална тачка са физичким значењем, односно тачка са масом, израза који је увео Руђер Бошковић.

⁴ Те расправе, нажалост, нису увек биле на одговарајућем теолошком нивоу, при чему посебно имам у виду секташку „аргументацију“ Жан-Клод Ларшеа, и превише острашћени приступ Николаја Лудовикоса. О томе смо више рекли у чланку: Александар Ђаковац (2015): „Личност и/или природа: Осврт на Ларшеову критику Митрополита Јована Зизијуласа“, *Садорности* 9, 57–81. Ипак, поједини изнети аргументи несумњиво завређују пажњу, попут примедби које је изнео Луцијан Торческу, на

но. Чињеница је да код св. Максима налазимо недвосмислене тврдње које природу повезују са нужношћу, док истовремено, у контексту спора са монотелитима, Максим природу изједначава са слободом. Анализирали смо могуће разлоге овакве тврдње, теолошке последице које из ње произилазе, као и могућа решења. Пето поглавље се, такође, дави антрополошком темом – конкретно питањем бесмртности душе, што је становиште које св. Максим заступа. Но, питање је како се та бесмртност може и треба разумети, који су историјско-теолошки оквири настанка оваквог учења које, као што знамо, никада није представљало елемент хришћанског *credo*. У Максимовој елаборацији налазимо и јасне утицаје платонизма, посредованог неоплатонизмом, нарочито кроз тврдњу о „самопостојању“ душе, као њеном онтолошком својству. У Максимовом делу долази до колизије персоналистичког и ентитетског поимања душе, што настојимо да покажемо анализирајући узроке и последице оваквог становишта. Следеће поглавље представља анализу кључног Максимовог доприноса христологији, кроз разматрање и анализу изборне или проеретичке воље, која јесте својствена палом човеку, али не и оваплоћеном Логосу. Ту се пак јавља питање разликовања тварног и нетварног на подручју воље. Јер ако је, као што св. Максим тврди, природна воља човекова увек у сагласности са вољом Божијом, у чему је онда разлика међу њима, односно, не поништава ли се на овај начин дистинкција створено – нестворено. У последњем поглављу се бавимо питањем универзалног спасења, које се увек креће у дијалектичкој тензији слободне воље човека као конституента његове људскости, с једне стране, и немогућности утемељења постојања на другим основама осим на односу

чије смо се аргументе, такође, посебно осврнули (Александар Ђаковац (2007): „Велики Кападокијски Оци и њихово богословље личности“, *Видослов* 42, 187–214). За ову расправу је нарочито значајан чланак Митрополита пергамског, који разјашњава многа питања: Јован Зизијулас (2013): „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, ПСВ, 89–120.

љубави творевине и Творца. Решење овог питања је и код св. Максима остало недовршено, али се у његовој теологији могу пронаћи извесне смернице ка могућем решењу.

Сва разматрана питања се, према нашим увидима, тичу темељних онтолошких поставки, односно сучељавања два помешнута онтолошка модела или аспекта. Онтолошка проблематика, дакле, лежи у основи питања којима се бавимо, што њихова апоретичност раскрива.

I

ДИСКУРЗИВНОСТ АЗМАТСКЕ ОНТОЛОГИЈЕ

У формативном периоду патристичке теологије који, према нашем мишљењу, свој врхунац достиже у делу св. Максима Исповедника, може се констатовати одређена дуалност када је у питању интерпретативни оквир у коме се проблематизују и разрешавају кључна теолошка питања. Та дуалност се најлакше уочава на питањима која су – рекли бисмо, управо због тога – изазвала највеће сукобе и вишевековне расправе у историји Цркве. Реч је, наравно, о тријадолошким и христолошким споровима, који су представљали доминантну теолошку тему у периоду Васељенских сабора. Стиче се утисак да, како у време када су се ти спорови одвијали тако и данас, није до краја испитан, схваћен и наглашен, кључни заједнички елемент унутрашњих механизма који је представљао основу за настајање спорова, а на који намеравамо да укажемо. Због тога су ти спорови, али и њихови крајњи резултати, често вредновани само према својој спољашњој форми, што је отварало врата уском конфесионализму и формализованом догматизму. Такво стање је водило савременој преовлађујућој незаинтересованости за догматски садржај хришћанске вере, чак и међу теолозима, осим, наравно, када је реч о чисто академском, готово археолошком, интересовању за проблеме који немају никакав егзистенцијални значај.

Анализа најважнијих тријадолошких и христолошких спорова из ове перспективе биће предмет друге студије, док ћемо овом приликом пажњу усмерити на извесна, врло упечатљива и илустративна питања, која се јављају у делу св. Максима Ис-

поведника. Разлог оваквог приступа лежи у томе што је код св. Максима, који је, према сагласности многих истраживача, успео да на нарочити начин креативно синтетизује дотадашњу теолошку мисао, посебно изражена и видљива дихотомија интерпретативног оквира, којом ћемо се бавити. Св. Максим је теолог Цркве који, подобно својим теолошким узорима, настоји да читаву теолошку традицију интерпретира дискурзивно, али да притом остане веран ранијим формулацијама, чак и када оне припадају другачијем семантичком оквиру од онога који произилази из његовог система. Већ сам „систем“ св. Максима нам понешто говори. Сам појам „систем“ у философији је новијег датума и везује се за философску историографију Јакоба Брукера у делу *Historia critica philosophiae*.¹ Ипак, систематско излагање хришћанске вере на Истоку налазимо много раније, код св. Јована Дамаскина, у његовом *Тачном изложењу*, док је *Summa Theologica* св. Томе Аквинског врхунац систематског израза на Западу. Св. Максим управо *није* био систематичан на начин Дамаскина и Аквинског. То не значи да његов језик није дискурзиван, већ да је уједно и распеван. Та распеваност, та азматичност, се не тиче стила, који је уосталом тежак и херметичан, већ дубоке егзистенцијалне привезаности за теме којима се бави. Аутентични теолошки израз мора да буде доксолошки, он јесте *сцрукипурирана доксологија*, што је, опет, основ нарочите оданости прејемницима у вери, пре свега Писму и Оцима.

Та верност претходницима и настојање да се њихов ауторитет до краја очува неокрњен, код св. Максима иде до бизарних, мада бриљантних, покушаја интерпретације чак и очигледних лапсуса или преписивачких грешака. Његова генијалност му је омогућила да и у оквиру тако скрупулозно утемељене егзегетске методологије, пружи изванредно *нове* увиде. Анагошки и мистагошки интерпретативни оквир рецепције Писма и па-

¹ Leo CATANA (2005): „The Concept ‘System of Philosophy’: The Case of Jacob Brucker’s Historiography of Philosophy“, *History and Theory* 44/1, 72–90.

тристичких прејемника, омогућио му је, с друге стране, неопходну слободу мишљења и израза које обилно користи. Максим нипошто није понављач или интерпретатор туђих идеја и становишта. Његова иновативност и слобода у теолошком разматрању, иако „упаковани“ у строги конзервативизам, по смелости не заостају за најсмелијим анализама.

Ипак, код појединих тема којима се Максим бави, а које су предмет ове студије, можемо уочити унутрашњи несклад који се изражава као немогућност конзистентног извођења закључака који произилазе из раније утврђене, добро разрађене и брижљиво аргументоване теолошке конструкције. Тај несклад је понекад само привидан, и брижљивом анализом га је могуће разрешити. Понекад је пак тај несклад стваран и представља апорију која не може да буде превазиђена задржавањем свих премиса које Максим жели да утврди. Он је тада принуђен да прибегне или позивању на „честовање ћутањем“, или на понављање „освештаних“ формулација, које због тога понекад као да „лебде“ у односу на остатак теолошке грађевине. Покушаћемо да презентујемо управо те моменте несклада, стављањем нагласка на оне елементе који нам се чине међусобно неускладиви. Циљ тога није да покажемо како је св. Максим био недоследан у мишљењу и закључивању, већ да на најзврснијем примеру патристичког наслеђа покажемо оштрину проблема са којим се хришћанство сусрело при обједињавању хеленског и семитског наслеђа. Упркос огромним, још увек недовољно испитаним достигнућима на пољу мишљења, која нам је пружила светоотачка епоха у својим најбољим издањима, проблем на који желимо да укажемо није до краја решен, и он је и у наредним периодима, до данас, изазивао бројне турбуленције на теоријском, али и на практичном плану живота Цркве. Иако крајњи и доследни закључци можда никада нису јасно изведени, они су код великих Отаца, међу којима св. Максим заузима посебно место, без сумње, јасно антиципирани. Због тога је задатак хришћанске теологије да препозна потенцијал тих антиципација и да, у светлу позитивних и

негативних искустава каснијих нараштаја, покуша да конституише увек нови теолошки израз. Новина тог израза нипошто није у покушају просте преформулације класичних теолошких исказа коришћењем „савремених“ појмова и концепција. Такав приступ је површан, и он не може да попуни семантичку недостатност коју према класичним хришћанским формулацијама осећа данашњи човек. Новина теолошког језика никако није ни у напуштању или покушају „превредновања“ патристичког наслеђа и враћању на „изворније“ библијско сведочанство. Такви покушаји су се показали неуспешним у Реформацији, пошто проблем интерпретације не може бити избегнут, било да је реч о Светом писму или о Оцима.

Решење је у доследној креативности у приступу проблеми-ма, за шта нам Оци Цркве дају одличне примере, што би, по нашем схватању, било оно што је Флоровски назвао „неопатристичком синтезом“. Наравно, и сам овај концепт, онако како га је Флоровски представио, није без мане. Није сада место да се опширно бавимо тим питањем, само ћемо истаћи да, према нашем суду, позив да следујемо Оцима, мора бити схваћен шире него што је Флоровски предлагао. Та захтевана ширина се не односи само на неопходну смелост да укажемо на недостатности појединих патристичких тврдњи и на културолошке, политичке и друге условљености које су утицале на формирање њиховог израза, већ на спремност да, када је то потребно, утврдимо и сасвим нове изразе исте вере коју са Оцима делимо. Другим речима, да усвојимо елеменат креативности који тако доминира њиховом методологијом. Али и више од тога. Креативност у избору метода је једно, а усвајање самих конкретних метода је нешто друго. Како ћемо видети на примеру св. Максима, поједини методи који су владали у неким патристичким епохама, можда су више представљали ограничавајуће него стваралачке факторе. Сама методологија Отаца је такође била под утицајем окружења, света и времена у коме су живели, и њихова примена може бити неподесна за време у коме живимо ми и они који треба данас да чују поруку благе вести. Свакако,

морамо водити рачуна да при том покушају не скренемо ни на једну од заводљивих страна, било пречицом коју нам нуди полицање наслеђа које је до нас стигло, или оном која теолошку мисао уљуљује понављањем древних аргумената.

Темељна теза на основу које ћемо покушати да интерпретирамо проблеме који се јављају при анализи дела св. Максима, јесте да кроз читав формативни период хришћанске теологије, постоје две онтолошке концепције које су међусобно тешко ускладиве, али које представљају темељ хеленског, односно библијско-семитског интелектуалног и културног наслеђа. Означили смо их као *статичку* и *динамичку онiологију*, пошто сматрамо да ови називи најбоље описују њихову кључну дистинкцију. Иако ови називи, барем у значењу које имају у оквиру наше тезе, не падају ни класичном теолошком ни философском вокабулару, настојаћемо да оправдамо њихову употребу.

Као што је познато, онтологија је појам новијег порекла.² Његова изворна употреба је философска, али се у новије време широко користи и у теологији,³ у посебном значењу везаном за постојање у контексту проблема смрти.⁴ Иако је реч о пој-

² Први пут се спомиње у делу *Ogdoas Scholastica* Јакоба Лорхарда (Jacob Lorhard) из 1606, у латинском облику *ontologia*, а потом и 1613. у *Lexicon Philosophicum* Рудолфа Гокела (Rudolph Göckel), где означава „општу метафизику“ која се бави изучавањем појма бића као оног што је заједничко свим стварима, на супрот „специјалне метафизике“ која изучава засебне ентитете. Јоханес Клауберг (Johanes Clauberg) у *Elementa philosophiae sive Ontosophia* из 1647. користи израз *онiософија* и њиме означава науку која се бави бићем уопште. Појам *онiологија* је постао широко прихваћен након дела Кристијана Волфа (Christian Wolf), *First Philosophy or Ontology* из 1729. (cf. Joseph KAPAYIL (2008): *An Essay on Ontology*, Krunikan Books, 21).

³ Значајну употребу и теолошко одређење појма *онiологија* налазимо код Јована Зизијуласа (cf. John D. ZIZIOULAS (1997): *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press; Игнатије Мидић (2012): *Проблем смрти у хришћанској онiологији*, Пожаревац, 18–27), али и многих других савремених теолога.

⁴ Издавајмо дефиницију коју даје Зизијулас: „Онтологија која коначно не превазилази небиће није уопште онтологија. Какво је добро постојање, каже св. Атанасије у *De Incarnation*, ако га смрт на концу

му новијег датума, његова концепција је древна и њен развој се може пратити од антике до данас.⁵ Много тога је казано и написано о онтологији, али ми ћемо се овде усредсредити на поменута два типа онтологије које диференцирамо с обзиром на њихову теолошку употребу.⁶

У историји теологије, можемо разликовати два типа онтологије, статичку и динамичку. Пре него што пређемо на анализу ових типова, ваља нагласити да се у конкретним теолошким аргументацијама патристичког периода, не може извести њихово строго диференцирање, што и јесте део проблема. Настојања да се таква диференцирања изврше јесу постојала, у неким случајевима су такви приступи били преовлађујући, али нису донели одговарајуће резултате.

Како би што јасније описали ова два типа онтологије, отпочећемо са њиховим релативно симплификованим одређењима. Статичка онтологија је она која постојање везује за објективну стварност која постоји по себи, и која трансцендира бића као конкретна историјска догађања. Статичка онтологија у многоме конвергира са философском употребом овог појма. Таква употреба је највише домете достигла у средњовековној схоластици, која је са своје стране извршила значајан утицај на

превладава? ... Хришћанска теологија, говорећи о Васкрсењу Христовом, упоредо се бори против две супротстављене школе мишљења. Она пориче могућност чисте онтологије на основу света онаквог какав јесте, и она потврђује да постоји могућност чисте онтологије овог света, али само на основу чињенице да ће он свакако постојати – на чињеници да је биће личносно и да зависи од љубави“ (John ZIZIOULAS (2006): *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, A&C Black, 228).

⁵ Развој идеја које се баве онтолошком проблематиком може се пратити од Парменида и његове изјаве да „биће јесте, а небиће није“ (ἔστιν τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) (cf. Jerzy PERZANOWSKI (1996), „The Way of Truth“, у: *Formal Ontology*, ур. R. Poli, P. M. Simons, Springer, 62).

⁶ Персоналистичка онтологија, како је на пример одређена код Зизијуласа (видети напомену 3), свакако је динамичка. Међутим, то није једини тип онтологије који се јавља у историји теологије, што и јесте предмет овог истраживања.

даљи философски развој.⁷ Оваква онтологија постојање поистовећује са фактицитетом и објективношћу или са суштином. Због тога би овај тип онтологије могли назвати и фактичким или објектним. Истина се не види у конкретним бивствујућим, која се, опет, не виде као догађања, већ као *individuum*-и који представљају рефлексије више стварности. Та виша стварност је непроменљива и стога непокретна, па се коначна истина света открива у тој непроменљивости и непокретности која се на концу идентификује са суштином или природом. Израз овакве онтологије налазимо код Платона, у његовој теорији идеја, али се она на разне начине јавља у свим античким философским школама. Врхунац овакве онтологије имамо у неоплатонизму, који кроз синтезу Платона и Аристотела⁸ развија онтолошки систем који ће извршити значајан утицај на хришћанску теологију. Оваква онтологија је такође и монистичка. Њен монизам је сасвим очекиван, ако се узме у обзир да се бави истином бића која је одређена као фактум, као реалност која се може објективно, дакле логички, анализирати. Проблем монизма је од кључне важности и за философију и за теологију. Зизијулас с правом тврди да је сучељавање са монизмом, који је присутан у хеленској мисли од предсократоваца до неоплатоничара, био

⁷ Незадовољство оваквом онтологијом које налазимо код Ничеа није завршило њеним изласком изван граница објектности, већ је негиран Бог као њен врхунски објекат. И други философски покушаји, попут Хајдегеровог и егзистенцијалиста, такође нису донели коначни пробој. Онтолошко мишљење је остало заробљено унутар граница које му је поставила хеленска мисао. Пошто, као таква, онтологија није могла да одговори на нове философске изазове, стицао се утисак да јој недостаје прави садржај и да је стога бесмислена. Иако је маргинализована у корист аналитичког приступа, њена питања су наставила да провоцирају чак и аналитичку мисао Карнапа, Витгенштајна и Оустина (John Symons (2010): „Ontology and Methodology in Analytic Philosophy“, у: *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, ур. R. Poli, J. Seibt, Springer, 349).

⁸ Плотин је прихватио неке Аристотелове идеје, али је био и критичан према њему. Нпр. *Enn VI*, 1 (42) 3, критика учења о категоријама или III, 7 (45), против субјективистичког поимања времена.

најзначајнији задатак патристике.⁹ Искористићемо дефиницију монизма и плурализма коју даје Шафер, према коме: „Монисти сматрају да целина има приоритет над њеним деловима, па космос виде као фундаменталан, са метафизичким објашњењем које иде надоле од Једног. Плуралисти држе да су делови приоритетни у односу на целину, и због тога су склони да делове сматрају фундаменталним, са метафизичким објашњењем које иде нагоре од многих.“¹⁰ О уврежености монизма код предократоваца, Аристотел каже да „највећи број првих филозофа веровао је да су тварна начела једина начела свега. Кажу да оно из-чеја јесу сва бића и из чега као првог постају и у шта као последње пропадају, док то бивство траје а мења се по својствима, да је то елемент и да је то начело бића“.¹¹ Описујући јонску и елејску философију, Гатри напомиње да су „они спајали Биће и постајање, сталност и промену, јединство и мноштво, идентитет и диференцију у јединствени систем“.¹² Код Платона, Додро је коначни принцип и коначна истина све стварности: „Та стварност, дакле, која даје истину објектима сазнања и силу сазнања ономе који сазнаје, мораш рећи да је то идеја добра. Објекти сазнања не само да примају своје постојање од добра од кога су спознати, већ само њихово постојање и суштина су од њега.“¹³ Монизам је, на темељу прихватања Платонове онтологије, представљао темељну претпоставку мишљења. Искористићемо синтетски закључак Омеаре: „Код Платина, као и код Платона и Аристотела, централни вид приоритета јесте приоритет ‘по природи’, који је такође приоритет по сили и

⁹ John ZIZIOULAS (1993): „The Church as the 'Mistical' Body of Christ“, у: *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, ур. Paul Mc Partlan, T&T Clark, Edinburgh, 151.

¹⁰ Jonathan SCHAFFER (2010): „Monism: The Priority of the Whole“, *Philosophical Review* 119/1, 31–32.

¹¹ *Met.* 983b.

¹² W. K. C. GUTHRIE (1979): *A History of Greek Philosophy: Volume 2, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, 119–120.

¹³ *Rep.* VI: 508e–509b.

достојанству. То је врста приоритета која се односи на фундаменталну онтологију као покушај да се одреди шта је фундаментална реалност, шта је оно од чега све зависи.¹⁴

Други тип онтологије називамо динамички. Ова онтологија своје порекло има првенствено у семитском старозаветном наслеђу, али се њени елементи могу пронаћи и у хеленској философији. Динамичка онтологија истину бића не везује за суштину која постоји независно од конкретних бића које види као *релациона*, при чему се догађање види као врхунски израз истине постојања. Конкретна бића нису рефлексја неке више стварности, нити су на њу сводива, нити таква стварност уистину постоји осим *εν θεωρία μόνο*.

Први тип онтологије – статичка – преовлађује у индоевропској култури, где се чини готово очигледном, подразумеваном, самодоказивом. Она припада ономе што Аристотел дефинише као *κοινή αἴσθησις*¹⁵ и на тој основи представља темељ исправног мишљења. Овакав тип онтологије одговара човековом сазнајном апарату, који преко чула приступа стварима света, па и самом себи, као објектима које потом анализира. Поверење у овакво знање је „аутоматско“. Човек, боравећи у несигурном свету промена, вазда тежи за сигурношћу и чврстим, *објективним* темељима на којима би прво утврдио постојање као такво, а потом и све друге аспекте свог битисања, што се односи на културу уопште, и њене изразе као што су језик, религија и друштвена организација. Ова потреба човека је водила стварању религијских система и настанку магијског начина мишљења. Ту се нуминозно доживљавало као непокретно у својој уз-

¹⁴ Dominic O'MEARA (1996): „The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus.“ у: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ур. L. P. Gerson, Cambridge University Press, 79.

¹⁵ То би било „опште схватање“ или „здрав разум“. Према Грегорићу, код Аристотела постоји пет места где он говори о „здравом разуму“: *De Anima* III.1 425^a27; *De Memoria et Reminiscentia* 1 450^a10; *De Partibus Animalium* IV.10 686^a31; *Historia Animalium* I.3 489^a17; *Metaphysica* I.1 981^b14. Последња два налазимо само код Грегорића (Pavel GREGORIC (2007): *Aristotle on the Common Sense*, Oxford: Oxford University Press, 65).

вишености, као оно што утемељује извесност света, као општи гарант и симболичка потврда усвојених културних образаца. У философском мишљењу је дошло до транспоновања митолошког на логичко. Статична и објективна онтологија је водила конституисању рационалног и логичког мишљења као јединог пута до истине. Статичко-објекатски начин поимања света је био присутан и у предфилософском периоду, али га је философија даље разрадила и утврдила и учинила једином путем сазнања. Заправо, логичко мишљење је представљало својеврсну експликацију из митолошког система. За анализу је интересантно како се касније, у неоплатонизму и у хришћанству, круг на неки начин затворио и како је логичко мишљење, досегавши свој зенит, поново кренуло путем митолошког мњења. Довољно је присетити се значаја теургијских пракси за Прокла, Јамвлиха или Јулијана Апостату.¹⁶ Код хришћанства је ствар комплекснија пошто је оно, поред хеленског, баштинило и семитско наслеђе које је имало другачију онтолошку перспективу.

То семитско наслеђе је на другачијим основама него хеленски свет изналазило начине да се суочи са властитом темпоралношћу и пролазношћу. Уместо негирања конкретног и појединачног, семитска мисао је кренула другим путем. Она је из митолошког и магијског, повезаним са родним, изнедрила решење које ћемо, за разлику од логичког, назвати *завешћима*. Сигурност се није темељила на општим начелима, већ на обећању и завету, што је подразумевало лични однос, у коме *суштина* није била чак ни именована.

Наравно, не можемо говорити о некој строгој одвојености хеленског и семитског мишљења, па тиме ни о некој херметичкој засебности ова два типа онтологије. Као што смо већ истакли, и у хеленском искуству можемо наћи елементе динамичке онтологије, као што и у семитском можемо наћи елементе ста-

¹⁶ Cf. Glen Warren BOWERSOCK (1997): *Julian the Apostate*, Harvard University Press, 29 *et passim*.

тичке. Можемо, дакле, да говоримо о преовлађујућим типовима онтолошких претпоставки у једној или другој култури. У хришћанској теологији, а пре тога већ у рабинској херменеутици, ова два типа онтологије су понекад успешно коегзистирала, а понекад је долазило до сукобљавања у којима често није било препознато о чему се заправо ради. Због тога је честа појава да се и код једне и код друге стране могу пронаћи оба типа онтолошког мишљења, с тим што је један обично преовлађујући. Све ово је створило значајну конфузију и још увек је ствара, пошто се исти или слични процеси и данас одвијају.

Циљ овог рада управо јесте покушај да укажемо на ову проблематику на основу елемената хришћанске теологије у којима је она нарочито изражена, а то су тријадологија, христологија и есхатологија. Притом, није нам интенција да само један онтолошки тип (динамички) инаугуришемо као једино ваљан. Као што нас историја теологије, али и историја мисли уопште, учи, такви покушаји су се по правилу показали неуспешним. Очигледно је да су људском духу потребна оба онтолошка приступа, а видећемо да ни на теоријском плану не може ни бити другачије. Можда је оно најбоље што имамо у патристичком наслеђу, управо та испреплетеност хеленског и семитског. Али, то је истовремено и оно најгоре што имамо у историји развоја теологије. Оно што се јавља као предност истовремено је и мана и обратно. Потребна је, дакле, права сразмера оба типа онтологије, заправо оба типа онтолошке херменеутике, са свим полисемијама које носе.

Карактеристика статичке онтологије је да је логички израз њен главни начин саопштавања. То је очекивано због тога што логика и настаје као израз овакве онтологије, она је начин њеног говора. С друге стране, динамичка онтологија најчешће говори језиком метафоре и поезије пошто је њен језик утемељен на искуству односа. То искуство односа је могуће перципирати само учествовањем. Но, пошто учествовање подразумева сталну унутрашњу промену сваког учесника, није могуће обавити објективну, логичку анализу. Предање Цркве нам пружа гени-

јални спој ова два аспекта када се логичко аналитичко излагање, као што је Символ вере – пева. Динамичку онтологију бисмо стога могли да назовемо *йевајућом* или *азматском*.

Св. Максим Исповедник је свестан ограничења логичког знања, односно *мишљења* и *схваћања*. Мишљење одређује као знање о Богу које се стиче на основу аналогије са створеним бићима, а схватање као просто знање које се стиче једноставним увидом у постојеће. „Немогуће [је] да са искуством Бога сапостоји мишљење о Богу, или са осећањем Бога схватање о Њему. А мишљењем о Богу називам ону (извођену) од постојећих бића аналогију гносеолошког созерцавања о Њему, а осећањем називам оно у заједничарењу искуство натприродних добара. Схватање пак (о Њему називам) оно добијено из постојећих бића просто и јединствено знање о Њему. А може се и о сваком другом (предмету) то познати, пошто искуство дотичне ствари прогута мишљење о њој, и осећање дотичне ствари чини да престаје схватање (= размишљање) о њој. А искуством називам само оно по енергији знање које настаје из сваког размишљања, а осећањем оно само осећање Познавана, које се пројављује из сваког схватања. И вероватно ово научавајући велики Апостол каже ‘Било пророштва престаће, било знања укинуће се’ (1. Кор. 13, 8), говорећи очигледно о знању које се налази у размишљању и појмовима.“¹⁷ Знање које се темељи на „размишљању и појмовима“ засновано је на дискурсу који је обавезно логичан, његова логичност и није друго до покушај да се слеђењем аналогије, доспе до познања божанског. Искуство је пак „по енергији знање које настаје из сваког размишљања“, и оно је стога свагда азматско, али стога и појмовно неизрециво.

Напуштање певајуће онтологије, или барем њено стављање у заграду, вероватно је представљало историјску неминовност. „Лудост проповеди“ је ипак морала да буде рационално структурирана, посебно онда када је историја Цркву са друштвених

¹⁷ QT 60: PG 90, 624B = CCSG 22, 79.

маргина преместила ка самом центру Имперіје. Ово друштвено померање је морало да произведе последице и на плану теологије. Онда када су се они који чекају небески Јерусалим и који на земљи „немају чврста града“, у Граду осетили као домаћи а не више као странци, морали су да „песму Јагњета“ преведу у прозу, па се већ у другом веку јављају различити сажеци, или правила вере, *regulae fidei*. Још пре Оригена, таква „правила вере“ налазимо код Игњатија Богоносца, Аристида, Јустина, Иринеја, Тертулијана и Иполита Римског.¹⁸ На сличан начин као што су се у прижељкиваној симфонији Цркве и Имперіје врло често чули дисонантни тонови, тако су се на пољу теологије јављала партикуларна неадекватна објашњења (αἵρεσις), често мотивисана најбољим намерама. Тешко је певати песму Господњу у земљи туђој.

На пољу тријадологије, покушај да се тајна Свете Тројице објасни на основу статичке онтологије води свим јересима које смо имали, савелијанству, аријанству или тробоштву, због тога што на тој основи није могуће објаснити јединство другачије, осим објективизацијом суштине. Једини начин објашњења, коме су Оци и прибегли, јесте покушај опојмљења динамичког искуства онтологије у којој је постојање поистовећено са односом, тако да се постојање конкретних ипостаси идентификује као динамика њиховог међусобног односа. Међутим, ако би се користио само динамички тип онтологије, он не би био кадар да у довољној мери изрази аксиолошку истост три Ипостаси, што води или у неки вид субординационизма, или у строги монотеизам јудејског типа. Решење је било у комбинацији приступа са позиције оба онтолошка типа. Кроз потврђивање партиципирања свих Ипостаси у једној суштини, наглашена је једност Божија. Са тиме је кренуо св. Атанасије Велики кроз промоцију идеје једносуштности. А опет, та једност је утемељена на монархији Оца која подразумева догађање односа, на

¹⁸ Albert OUTLER (1939): „Origen and the *Regulae Fidei*“, *Church History* 8, 212–221.

чему су инсистирали Кападокијци, посебно св. Василије Велики. Тако код Отаца управо налазимо спој оба онтолошка приступа. Син је једносуштан Оцу, који је утемељитељ постојања и извор бића, али чије име је име за однос који стога има прворазредни онтолошки значај.

Слични процеси су се догодили и на пољу христологије, кроз настојање да се утврди јединство и различитост божанског и људског у Христу. Настојање да се дефинише искуство његовог богочовештва, такође се одвијао у два правца, на основу два типа онтологије. Покушај заснивања христологије на статичкој онтологији показао се неуспешним у бројним примерима. Сва настојања да се на основу односа природа/суштина у Христу конституише ваљана христологија, завршили су неуспехом. Тај неуспех је био сасвим очекиван ако се узме у обзир да је још Аристотел одредио такав покушај као узалудан, дефинишући да две савршене ствари не могу формирати неку нову ствар(ност) и притом непроменљиво остати оно што јесу. А то је оно што је хришћанској теологији било потребно. Због тога су многобројни различити покушаји да се на основу овакве онтологије конституише христологија претрпели неуспех и били, као неподесни, одбачени од стране Цркве. Несторијанство је, желевши да утврди реалност божанског и људског у Христу, жртвовало његово јединство. Аполинарије је покушао са оригиналним приступом – да се призна савршеност оба ентитета, али да се један од њих, људски, ипак мало „окрњи“, како би се на тај начин утврдило јединство. Овај покушај је колико генијалан, толико и преваран, пошто тврди да је успео да победи Аристотелово начело, док заправо то само фингира. Монофизитство је пак прибегло наглашавању јединства које је нужно било праћено порицањем посебности људског и божанског. Свака од ових христологија је покушала да се користи лукавством ума. Несторијанство је покушало да конституише једност Христа без јединства, а монофизитство различитост без другости. То, притом, не мора да значи да су поборници ових теза заиста желели некога да преваре. И несторијанци су

желели да утврде јединство Христово и монофизити различитост, али им статички онтолошки модел на коме су своје тезе базирали није омогућавао да то и учине без контрадикторности. Зато се ни једна од ових христолошких теорија није показала као задовољавајућа.

С друге стране, у дрвеној Цркви је сасвим преовладавао динамички или азматски тип онтологије који је много лакше могао да се адекватно изрази, пошто се изражавао метафором и песмом. Зато у Новом завету немамо дефиниције, већ химне. Химне су биле сасвим довољне да верујућима пруже не објашњење, већ учествовање у искуству вере, не постављајући питање *како* већ *ко*. Јарослав Пеликан наводи речи Никифора Константинопољског који говори о теолошком знању које се преноси преко представа које су „израз Божијег ћутања, које предочава у њима неизрецивост тајне која надилази биће. Непрестано и неућутно они (=Анђели) славе доброту Божију у тој достојанственој и трисветлосној мелодији теологије“.¹⁹

Али, када су питања друге врсте једном постављена, више се на њих није могло одговорити песмом. Кападокијци, и касније св. Максим Исповедник, покушали су да направе синтезу: они су прихватили проблеме који су утврђени на основу статичке онтологије, али је њихов одговор укључивао и азматски језик динамичке онтологије. Да тако кажемо, њихова теологија је отпевана дефиниција. То не значи да су они отишли у ирационалност. Напротив, њихови су списи дискурзивно снажно утемељени, али су усвојили одређене претпоставке које су им омогућиле да превазиђу статичност чисте логике. То не значи да су они увек и у свему били успешни. Понекад су ти покушаји водили у слепу улицу, а понекад су досезали бриљантне домете иновирања људског мишљења.

Пошто је њихова мисао креативна комбинација која почи на два различита типа онтологије, код њих је могуће наћи

¹⁹ Јарослав Пеликан (2005): *Мелодија теологије. Философски речник*, Београд – Никшић – Требиње, 118.

и изразе који подржавају једностране приступе. Могуће је, сасвим лако, пронаћи аргументацију која се савршено уклапа у пројекције статичке онтологије и обратно, гледишта која се савршено уклапају у пројекције динамичке онтологије. Но, њихова генијалност је баш у комбинацији ова два приступа.

Када је реч о есхатологији, ту је разлика у решењима која могу бити изведена на основу два онтолошка типа још очигледнија. Есхатологија заснована на статичној онтологији, неминовно поистовeћује почетак са крајем и на њега га своди. Крај, стога, има само квалитативне везе са историјским догађањем. Историјско догађање се не види као конститутивно, због чега место оваплоћења постаје упитно, што се углавном забашурује уз помоћ реторике. С друге стране, динамичка онтологија разуме есхатон као историјски присутан и за историју конститутиван. На овом пољу је патристичка теологија пружила сразмерно најмање, иако се никако не може рећи да ту нема генијалних увида. Синтеза гледишта на основу два онтолошка типа овде је извршена у најмањој мери. Тако се стиче утисак да сапостоје две сасвим различите есхатологије које се међусобно „уважавају“, али се заправо искључују. У том сапостојању, превагу је однела статичка есхатологија. Док се динамичка есхатологија углавном задржала на подручју црквеног песништва (па и ту само понегде) и делимично у иконографији, у дискурзивној теологији је врло мало присутна, махом код појединих Отаца који су на овом плану углавном игнорисани. Док је у случају тријадологије и христологије проблемима посвећена озбиљна и многовековна пажња, па су се и теолошки одговори избрусили кроз расправе и сучељавања, то није био случај са есхатологијом. Преовлађујућа мишљења на овом пољу остала су рудиментарна, а формирала су се стихијски. Док је у случају тријадологије и христологије, генијалношћу Отаца, успостављена синтеза схватања утемељена на два типа онтологије, у случају есхатологије је дошло до реверзидбилног процеса. Пошто ни овде статичка онтологија није могла да пружи одговарајућа решења, а динамичка онтологија је била

заборављена, није дошло до синтетизовања ова два аспекта, већ до враћања статичке онтологије њеним митолошким коренима.

Митологизација есхатологије је имала значајне и болне последице по већину области црквене теологије и праксе. Само ћемо поменути учења о животу након смрти и бесмртности душе, митарствима, трансупстанцији, разрешењу од греха итд. Митологизована есхатологија, која је у значајној мери утицала на све теолошке изразе и још више на црквене праксе, суочила се у новом веку са изазовом демитологизације. Пошто је креативни приступ, налик оном који смо имали на примерима тријадологије и христологије, изостао, сукоб се пренео на поље митолошке религиозности и атеизма, чију компатибилност није тешко установити. Митологија, која није могла да задовољи захтеве логике већ се наметала као супститут рационалног мишљења, природно је изнедрила атеизам, пошто су на другим пољима људске културе преовладала начела картезијанског *cogit*-а, као јединог релевантног израза. Другим речима, маргинализација библијске вере је водила стварању митологизованог хришћанства, што је опет водило одбацивању вере као митологије од стране рационалног мишљења. Реформација је имала племените намере, али сразмерно лошу изведбу. Повратак Библији и библијској вери се догодио, али у формалном а не суштинском смислу, пошто је сада Библија узета за једини основ хришћанске теологије која је и даље остала митологизована. Протестантизам је већ сувише дуго и сувише снажно баштинио искључиво статички тип онтологије, тако да је Библију тумачио једино у том светлу. Због тога је протестантизам могао да крене само у два смера: фундаментализам као негирање рационалности зарад митологије, и други, прихватање надмоћи рационалног и демитологизујућег порицања саме вере. Пошто је израз вере превасходно био митолошки, демитологизација је изазвала колапс читаве еклесијалне структуре, која се претворила у секуларизоване харитативне институције засноване на психолошки мотивисаном активизму.

Задатак теологије Цркве је да, уколико је то могуће, успостави равнотежу између ова два типа онтологије, на основу примера које имамо у најуспешнијим изразима патристичке мисли. На тај начин би се избегла озбиљна странпутица митологизације и религизације хришћанства, што би омогућило да се на другачијим основама поведе дијалог са светом, као и да се хришћанска вера покаже релевантна за истину и постојање.

II ОНТОЛОГИЈА ПАДА И РАЈСКО СТАЊЕ ἅμα τῷ γενέσθαι

*Време је болесѝ, болесѝ на смрѝ.
Берђајев*

*Адамов њаг је, иначе, једини исѝоријски гоѝађај у рају.
Сиоран*

У *Одѝговорима Таласију и Амдиѝви*, св. Максим Исповедник, говорећи о првородном греху, каже да је човек сагрешио *одмах* (*уѝоредо, симулѝано*) – ἅμα – са стварањем. Код не тако великог броја истраживача који су се давили овим проблемом или на њега реферирали, овај Максимов исказ ствара одређене недоумице.¹

На почетку наводимо кључна места:

„Одмах са ѝосѝанком (ἅμα τῷ εἶναι), кроз неѝослушностѝ, човек је свој ѝочетѝак осѝавио иза седе, и није моѝао искаѝи оно шѝо је иза њеѝа осѝало, и, ѝошѝо ѝочетѝак ѝприродно оѝраничује ѝокреѝи оних који су ѝод њим ѝосѝали, с ѝравом је назван и крајем, у којем, као узроку ѝокреѝа ѝокреѝаних, ѝуѝи додија конач.“²

¹ Тунберг се дотиче овог места код Максима, али његова анализа иде у другом правцу и он се не дави аспектом овог питања који нас интересује (Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court, 145).

² QT 59: PG 90, 613C = CCSG 22: 61, 263–268. Ἀφ’ οὗ γάρ, ἔφασκεν, 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 ὄπερ, ὡς αἰτίαν τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, δέχεται πέραс ὁ δρόμος.

„Када је Бој сīворио људску ѓрироду, он није сīворио задовољсīво или дол заједно са чулима. Уместіо тиоіа іа је одгарио одређеном разумском сīосодношћу за задовољсīво, како би човештїво моіло да неизрециво ужива Боіа. Али, одмах іо сīварању (ἄμα τῷ γενέσθαι), ѓрви човек је ради чулној изіудио ову разумску силу (мислим на ѓриродну жељу ума за Боіом). Он је у самом свом ѓрвом іокреїу неїриродно у себи іроизвео, уз іомоћ чула, задовољсīво (за које је додио сīосодностї) у чулним сīварима.“³

„ ... дошао је (Хрїсїос) да њу (ѓрироду) ослободи, и јасно јој іокаже да се ка оном добру за које је на іочейку сīворена уойшїе није іокренула, и да (Он) зіази лукавоіа ка којем је она одмах са іосїањем, кроз одману, іокренуши се неїриродно сву своју исїразнила силу...“⁴

Св. Максим често користи израз ἄμα. Влечис примећује да му је то један од омиљених израза када жели да изрази симултаност, тачније „одсуство било каквог временског интервала“.⁵ То можемо уочити у многим његовим списима, а и у *Амдиїви* 42 у којој се налази исказ о коме је реч, можемо евидентирати управо такву употребу. Тако читамо: „Мада је и заједно (ἄμα) по постању обадвога, велим душе и тела, једно исто време постанка, јер ниједно другоме не предпостоји, нити постпостоји, по постанку...“⁶ ... „одмах (ἄμα) са зачећем истовремено, не предзамишљајући уопште временски тренутак, узео је Господ животни дух, то јест удахнуће по Своме човечанству, велим за умну душу

³ QT 61: PG 90, 628AB = CCSG 22: 85: 8–16. Ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας Θεὸς οὐ συνέκτισεν αὐτῇ κατὰ τὴν αἴσθησιν οὔτε ἡδονὴν οὔτε ὀδύνην, ἀλλὰ δυνάμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῆ πρὸς ἡδονήν, καθ’ ἣν ἀρρήτως ἀπολαύειν αὐτοῦ δυνήσεται, ἐνετεκτῆνατο. Ταύτην δὲ τὴν δυνάμιν—λέγω δὲ τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔφεσιν—ἄμα 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 ἡδονήν.

⁴ *Amb.* 42: PG 91, 1321AB = AM II, 134: 7, 4–14. ἦλθεν αὐτὴν ἐλευθερῶσαι, καὶ ἐμφανῶς μὲν αὐτῇ δεῖξαι πρὸς ὅπερ γενομένη κατ’ ἀρχὰς οὐδόλως ἐκινήθη καλόν, καὶ πατήσαι τό πονηρόν πρὸς ὅπερ ἄμα τῷ γενέσθαι διὰ τῆς ἀπάτης τὴν ὅλην αὐτῆς κινήθεισα παρὰ φύσιν κατεκένωσε δυνάμιν.

⁵ Αθανασίου ΒΛΕΤΣΗ (1994): *Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού, Έρευνα στις απαρχές μιας Οντολογίας των κτιστών*, Θεσσαλονίκη, 173.

⁶ *Amb.* 42: PG 91, 1321C = AM II, 135.

са телом, које је од Пречисте Дјеџе, а не после зачећа“.⁷ Влечис уочаџа три поља употребе овог појма и то у ктисиологији, антропологији и тријадологији. Тако употребу овог израза налазимо када говори о истости суштине код све три Ипостаси,⁸ или кад говори о непостојању различитости између дожанске воље и воље створених,⁹ као и када говори о истовремености настанка душе и тела.¹⁰

Према Лиделу и Скоту,¹¹ овај прилог значи *одједном, истовремено, заједно са*. Тако је коришћен код Хомера у *Илијади*,¹² код Софокла у *Антиџиони*,¹³ код Хесиода у *Теџионији*,¹⁴ код Аристотела у *Меџафизици*¹⁵ и другде.

Поједини истраживачи одбијају да у употреби овог израза препознају било какво нарочито значење. Ларше сматра да је св. Максим заправо желео да каже да се човеков пад напосто одиграо у кратком временском интервалу након стварања. Према њему, не постоји никакав нарочити смисао овог Максимовог исказа, већ је то само констатација утемељена на библијској приповести. Ту, међутим, искрсавају одређене тешкоће. Ако би било тако, тешко да би Максим, без посебног објашњења, употребио израз који, како смо показали, даштини једно сасвим нарочито значење, указујући на *истовременост* два догађаја, односно на непостојање било каквог временског размака између њих.¹⁶ Такође би било нејасно због чега св. Максим уопште

⁷ *Amb.* 42: PG 91, 1325A = AM II, 141.

⁸ *Amb.* 24: PG 91, 1261D = AM II, 11.

⁹ *QT* 40: PG 90, 396A = CCSG 7: 267, 4–10.

¹⁰ Αθανασίου ΒΛΕΤΣΗ (1994): *Онџолоџија της πτώσης στη θεολοџија Μαξίμου του Ομολογητού*, 174.

¹¹ H. G. LIDDELL and R. SCOTT (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 75.

¹² *Iliad.* II. 8.64; II. 1.417.

¹³ *Ant.* 281.

¹⁴ *Hes. Th.* 677.

¹⁵ *Met.* 1028b27.

¹⁶ Како ћемо касније видети, одређење времена је суштинско за решење овог питања. Због тога изразе као што је „истовремено“, „временски размак“ итд., треба узети са резервом.

саопштава да је човек сагрешио *одмах* (упоредо) са стварањем, то јест који би био смисао таквог исказа? Ларше своју интерпретацију заснива на томе што Максим „ни на који начин није сматрао грех за прилику да душа падне у тело или у материјални свет ... како су сматрали неки оригенисти и гностици“.¹⁷ Оваква аргументација није одржива, јер се темељи на недоказаној претпоставци да напоредност („истовременост“) стварања и пада несумњиво указује на оригенистичко или гностичко учење. Уосталом, сам Максим даје одређење и шта није $\acute{\alpha}\mu\alpha$: „Оно што није $\acute{\alpha}\mu\alpha$ јесте биће Творца и творевине, пошто они постоје на сасвим другим нивоима.“¹⁸ Употреба израза $\acute{\alpha}\mu\alpha$ у контексту односа Творца и творевине би за Максима представљала проблем, пошто би порицала њихову онтолошку разлику. То пак имплицира да овај појам у Максимовом схватању управо има или може да има онтолошку тежину, због чега његова употреба никако не може бити успутна и непромишљена. Ларше је у праву само утолико што св. Максим заиста није оригениста¹⁹ и он заиста не учи о преегзистенцији душа, нити да је матери-

¹⁷ Jean-Claud LARCHET (1996): *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 187.

¹⁸ Paul M. BLOWERS (2012): *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press, 162; *Amb* 7: PG 91, 1081AB = AM I, 101, QD 121: CCSG 10.89.

¹⁹ Тунберг, следујући Шервуду, примећује да идеја о истоветности почетка и краја, која је као оригенистичка осуђена у 15. Јустинијановој анатеми, а која се јавља код Максима, код њега нема оригенистичко значење, пошто он оригенизам оповргава на нивоу дубљем од простог избегавања „неадекватних“ термина. Ови термини код св. Максима указују на нешто што је изван њих самих, тј. на Бога који је почетак и крај (Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator*, 145). С друге стране, сам св. Максим је осећао нелагоду услед могућности да његове интерпретације буду схваћене на оригенистички начин, због чега је одлучио да одређене теме, повезане са апокатастазом, али и питањем које истражујемо, „почастује ћутањем“ ($\delta\iota\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\omega\lambda\eta\varsigma\ \tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$) (*QT Prol*: PG 90, 260A = CCSG 7, 37.354; *QT* 43: PG 90, 412A = CCSG 293.14; Brian E. DALEY (1982): „Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor“, *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, ур. Felix Heinzer and Christoph von Schönborn, Fribourg, 316).

јални свет створен као последица пада. Али, на овај начин је само утврђено шта св. Максим није хтео да каже, док је остало неоткривено шта јесте желео да саопшти. Ларше потом тврди да, према Максиму, прародитељски грехопад није био онтолошки већ личносни. Оваква тврдња је могућа само уколико се негира онтолошка утемељеност личности, што није својствено св. Максиму,²⁰ али јесте Ларшеу. Пад је, без сумње, био личносни, али то никако не значи да није био и онтолошки, пошто су последице пада управо биле онтолошке. Св. Максим изричито каже да је човек падом „замало, јадно и бедно дошао у опасност да пропадне опет у небиће“.²¹ Тешко је замислити опис пада који би био више онтолошки, будући да је овде реч о самом постојању. Не би било уверљиво да, следејући Ларшеу, одговор на проблем који Максим поставља тражимо у некој врсти конвенционализовања Максимове мисли, и преласку преко овог проблема без посебне анализе. Јер, како смо показали, искази о којима је реч, не налазе се случајно код св. Максима. Они су уклопљени, и представљају саставни део његове онтологије, тако да њихово игнорисање или вештачко уподобљавање ономе што се сматра општеприхваћеним теолошким дискурсом, потенцијално води погрешном разумевању темељних Максимових поставки.

С друге стране, тврдња коју износи Хајнес²² да „постоји трунка дуализма у овом Максимовом уверењу“, те да „изгледа да Максим поистовећује материјалност са падом“ такође није одржива. Слично томе, није одржива ни Лудовикосова тврдња²³ да разумевање св. Максима на начин да између стварања и пада не постоји временска диастима, нужно повлачи оригеновско поистовећење стварања и пада. Оваква тврдња је сасвим не-

²⁰ То су показали многи значајни истраживачи дела св. Максима (видети посебно: Јован Зизијулас (2013): „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, ПСВ, 89–120).

²¹ *Amb.* 41: PG 91, 1038C = AM II, 109.

²² Daniel HAYNES (2012): *Grace and Metaphysics in Maximus Confessor*, University of Nottingham, 215.

²³ Nicholas LOUDOVIKOS (2011): „Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position“, *Heythrop Journal* 52/4, 686.

утемељена и промашена, пошто кључни елеменат Оригеновог погрешног учења није истовременост стварања и пада, већ је код њега стварање материјалног света последица пада, што је нешто сасвим друго у односу на Максима, ког кога пад, иако не временски-диастимично, логички свакако последује стварању. Такође је тешко одржива Лудовикосова интерпретација према којој Максимов израз „не значи да је због неких неизбежних онтолошких разлога људска природа морала одмах да падне“.²⁴ Максим нигде и не тврди, нити то тврди било ко од истраживача које Лудовикос наводи (Зизијулас, Балтазар, Шервуд итд), да је људска природа *морала* да падне, тако да Лудовикос овде поново промашује, инсинуирајући да непосредност пада по стварању повлачи и нужност пада.²⁵ Као и Ларше, и Лудовикос нас оставља без одговора на питање шта св. Максим *јесће* желео да каже, што показује неадекватност њихове интерпретације.

Код Максима се може наћи други пример дуалности који нам може помоћи при расветљавању овог питања. Следујући св. Григорију Ниском, он говори о двоструком рађању. Начин на који је Христос рођен од Дјеве, јесте начин који је био предвиђен за умножење броја људи. Овај начин се, због пада прародитеља, преобразио у садашњи начин размножавања који је својствен трулежности и који је постулира: „То је васпостављење, кроз послушање другог Адама, тог духовног начина рођења који је био изгубљен кроз непослушање првог Адама и стога је праведно испуњење горњег света. ... Први Адам је испунио доњи свет кроз непослушање, нови Адам много праведније испуњава горњи свет онима који су по његовом подобију рођени

²⁴ Nicholas LOUDOVIKOS (2011): „Person Instead of Grace and Dictated Otherness“, 686.

²⁵ Св. Максим управо инсистира на томе да није реч о нужности, већ о покрету слободне воље првостворених. Лудовикоса вероватно збуњује непостојање временског следа. Међутим, временски след јесте постојао, али потенцијално, као што је потенцијално постојала и могућност превазилажења уласка у временски след. Први покрет је, зато што је био супротан логосу природе, заправо представљао конституисање диастимичног начина постојања.

за непропадљивост кроз послушање. Тако је горњи свет попуњен, а граница постављена на телесни закон рађања²⁶. Ова двострукост нема везе са оригенистичким дуализмом, пошто је реч о диференцији која се, у оба случаја, тиче материјалне творевине.²⁷ Покушај интерпретације у смислу оригеновске тезе о предпостојању духовног света, у коме би онда постојало духовно рођење, које Максим спомиње, није одржив, пошто је кључни пример таквог рођења Христос, чије рађање од Дјеве свакако није нематеријално иако јесте различито од начина рађања потомака првог Адама. Како је Шервуд још одавно показао,²⁸ св. Максим је суштински одбацио оригенизам. За оригенисте стварање значи „улазак предпостојећих нематеријалних бића у тело“, што одговара неоплатонском учењу.²⁹ Шервуд истиче да овакво схватање постања не представља настанак самих бића, већ једног посебног начина постојања. С друге стране, „Максим схвата *γένεσις* сасвим универзално“. Ориген је користио платонску дихотомију чулног и умног, док код св. Максима, који следује Григорију Ниском, постоји једна друга чија дихотомија, дихотомија створеног и нествореног.³⁰

За разлику од Ларшеа и Хајнеса, Влецис је на правом путу за разумевање овог питања. Један од проблема који он уочава, јесте питање да ли је св. Максим признавао историчност библијске приповести о рају, пошто подударање („истовременост“) догађаја стварања и пада, не оставља времена за историјски ток од стварања до пада. Према Влецису, исправно ту-

²⁶ *Amb.* 31 1276B = AM II, 41; Polycarp SHERWOOD (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma, 51.

²⁷ Овде би могли скренути пажњу на паралелизам Адам – Христос, који је за Максима далеко претежнији, а темељи се на теорији св. Иринеја о помирењу у Христу (Walther VÖLKER (1965): *Maximus Confessor: als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: F. Steiner, 106).

²⁸ Polycarp SHERWOOD (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, 92–102.

²⁹ *Enn.* 3, 9, 3.

³⁰ Polycarp SHERWOOD (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, 97.

мачење овог Максимовог исказа није историјско – хронолошко, већ онтолошко.³¹ Он наглашава везу између стварања (γένεσις) и кретања (κίνησις) код св. Максима. Максимовим речима: „не може бити кретања пре стварања“.³² Γένεσις увек подразумева κίνησις, а овде је κίνησις водило паду.³³ Кретање је суштинска одлика створених бића. То што се крећу је нарочито својство и одређење створености. Непокретност створених бића је могуће мислити само с обзиром на њихов логос, али с обзиром на њихов начин постојања она су нужно покретна: „Сва бића у односу на логос од кога су добила ипостас, су у мировању и потпуно непокретна (στάσιμά τε παντελῶς εἰσι καὶ ἀκίνητα), али што се тиче логоса њиховог стања, према коме се читава икономија у вези са њима успоставља и спроводи, сва бића се крећу и не остају непокретна“.³⁴ Логос је, као жеља/намера Божија о створеним бићима, непроменљив. Коначна истина бића јесте у њиховим логосима, који не треба да буду схваћени на статични, већ на динамични начин.³⁵ Створена бића су непо-

³¹ Αθανασίου ΒΛΕΤΣΗ (1994): *Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού*, 175. Изгледа да Влецис овде следује Шервуду који разликује „теолошку спекулацију“ од „дидлијског елемента“ (Polycarp SHERWOOD (1958): „Maximus and Origenism, ΑΡΧΗ καὶ ΤΕΛΟΣ“, Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress (Munich), III/1, 10).

³² *Amb 7*: PG 91, 1072AB = AM I, 81. Οὐ γὰρ οἶόν τε πρό γενέσεως εἶναι κίνησιν. Цео одељак гласи: „Стварање претходи кретању свих од Бога створених бића, како умних, тако и чулних. Ни на који начин није могуће да кретање постоји пре стварања. Кретање је својство створених бића: умних – умно, чулних – чулно кретање. Ништа апсолутно, од онога што је постало (створено), није по своме бићу непокретно.“

³³ Αθανασίου ΒΛΕΤΣΗ (1994): *Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού*, 176.

³⁴ *Amb. 15*: PG 91, 1217AB = AM I, 367.

³⁵ Према св. Максиму, поред општих логоса и свако појединачно биће има свој посебни логос: „Свако (словесно) биће, у складу са својим логосом, који је у Богу, названо је делом (= чланом) Бога, и речено је да има своје место у Богу. Свакако, ако се (то биће) креће у складу са њим (својим логосом) са премудрошћу и разумом, оно долази Богу, попуњавајући своје сопствено место (које му доликује), творећи лепоту (целине) као корисни члан тела Христовог“ (QD 173.1–16; Grigory BENEVICH (2015): „Maximus

кретна у односу на сопствене логосе који су динамични, пошто би кретање те врсте значило промену њиховог логоса, што је немогуће, будући да се логоси односе на Божију вољу и стога нису у власти творевине. Због непроменљивости логоса који им је, као циљ и крајњи смисао њиховог бића, дат при стварању, створена бића се, с обзиром на њега, не крећу, али се крећу с обзиром на логос њиховог стања, које није у сагласности са логосом њиховог стварања, због чега се она и крећу, а циљ тог кретања је да дођу у сагласност са логосом према коме су створена. Логос стварања пак није статичан, у смислу фактицитета, већ је динамичан, пошто представља оно што бића *треба* да буду, што треба да постану. Дакле, у самом логосу стварања је заложено кретање бића ка циљу који је тим логосом постављен. Кључна разлика максимовских логоса и платоновских идеја је у томе што логоси не представљају неку паралелну стварност, нити пак коначну парадигму. Они су жеља Божија за творевину, али та жеља укључује слободу творевине. Кретање бића је кренуло другим путем, а не путем који одговара њиховом логосу, због чега је било потребно њихово преусмеравање ка логосу њихове природе, који тим преусмеравањем, међутим, није досегнут, него тек треба да буде досегнут у есхатону.

Максимово ћутање о рајском стању³⁶ не говори о његовој неспремности да прихвати историчност библијске приповести. У „техничком“ смислу, св. Максим на више места спомиње предпадне догађаје, као што је једење плода за забрањеног дрвета, змијина обмана итд. Он описује и стање Адама пре пада као уживање духовне слободе³⁷ пошто је дио без греха.³⁸ Чак каже да је човек „створен од Бога и постављен у рај, па преступив-

Confessor's teaching on God's Providence“, у: *The Architecture of the Cosmos. St Maximus the Confessor New Perspectives*, ур: A. Lévy, P. Annala, Helsinki, 36).

³⁶ Αθανασίου ΒΛΕΤΣΗ (1994): *Онτολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξίμου του Ομολογητού*, 179; John Lawrence ΒΟΟJΑΜRΑ (1976): „Original Sin according to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20/1-2, 22.

³⁷ *Amb.* 42: PG 91, 1316D = AM I, 125.

³⁸ *Amb.* 42: PG 91, 1317A = AM I, 127.

ши заповест пао у трулеж и смрт³⁹. Тунберг све ово схвата као описе „преузвишености првобитног стања“, како је и насловио одељак своје студије.⁴⁰ Међутим, потребно је испитати да ли се сви ови искази св. Максима требају разумети као временски сукцесивни историјски догађаји из Адамовог предпадног живота, или као описи инхерентне потенцијалности. Није упитно да св. Максим повремено реферише на библијске описе рајског стања,⁴¹ али остаје питање његове егзегезе ових места и њихове теолошке контекстуализације, при чему је за нас важно да испитамо да ли их он схвата као сукцесивне историјске догађаје.

Одговарајући пример је тумачење дрвета познања. Према Балтазару,⁴² „мистично“ тумачење, према коме су дрво познања добра и зла и дрво живота једно и исто,⁴³ а које Максим не жели даље да испитује, утемељено је на егзегези Иринеја Лионског⁴⁴ и Оригена.⁴⁵ Уколико се Максимово тумачење приповести о „два

³⁹ LA: PG 90, 912A; Polycarp SHERWOOD (1958): *Maximus and Origenism*, APXH καὶ ΤΕΛΟΣ, 8.

⁴⁰ Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator*, 144.

⁴¹ Cf. LA: PG 90, 912AC; Amb. 10: PG 91, 1156A = AM I, 245.

⁴² Hans Urs von BALTHASAR (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco: Ignatius Press, 181–182.

⁴³ QT Prol.: PG 90, 260A = CCSG 7, 37; QT 43: PG 90, 412A = CCSG 7, 295.

⁴⁴ Иринејево схватање, према коме су Адам и Ева били деца, чак одојчад (νήπιοι), приликом стварања (*Adv. Haer.* 4, 38, 3; SC 100, 952–956), вероватно је било познато св. Максиму, с тим што је Иринеј првенствено мотивисан подијањем гностицизма и, у том смислу, он жели да нагласи разлику између створеног и нествореног (Matthew C. STEENBERG (2004): „Children in Paradise: Adam and Eve as „Infants“ in Irenaeus of Lyons“, *Journal of Early Christian Studies* 12/1, 6). За разлику од св. Максима, св. Иринеј наглашава моралну невиност и неисквареност првостворених, те стога реферира првенствено на њихов морални, а не на онтолошки статус. Питање онтологије, међутим, и код Иринеја се имплицитно јавља, пре свега с обзиром на дистинкцију створено – нестворено (Matthew C. STEENBERG (2004): *Children in Paradise*, 15). Та дистинкција, даље, води ка схватању према коме је човек не само несавршено, већ и *незавршено* биће, што нас приближава углу гледања св. Максима.

⁴⁵ Балтазар Максимово схватање тумачи као могуће прикривање оригенистичких ставова (Hans Urs von BALTHASAR (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 180–184), док су каснији

дрвета“ повеже са учењем о паду $\acute{\alpha}\mu\alpha\ \tau\acute{\omega}\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$, видећемо да је са њим сасвим компатибилно. Једење плода са дрвета познања добра и зла, означава тај први покрет првостворених, који суштински детерминише и само дрво. Да је човек свој први покрет у времену начинио на другачији начин, односно да се покренуо тако да своју егзистенцију утемељи у Богу а не у творевини, онда би се то исто дрво пројавило као дрво живота. Поистовећење ова два дрвета указује на то да, приликом изабирања, време још није конституисано као диастимично, још увек то нису били интервали који су следили један за другим. Временитост не подразумева нужно диастимичност. Односно, можемо да говоримо о два типа временитости. Ипостасна временитост и диастимична временитост. Тек након што је човек учинио први покрет, баш због тога што је тај први покрет представљао первертирано самоутемељење на природи а не на Богу, утемељење супротно логосу његове природе, време се конституише као интервално и тиме се конституише осмрћени начин постојања творевине или жива смрт.⁴⁶ Тако Максимова схватање о истоветности два дрвета, јасно конвергира са учењем о „истовремености“ стварања и пада.

Диастима код св. Максима има двоструко значење: она представља одређење или својство саме творевине, с једне стране, и разлику између створеног и нествореног, с друге.⁴⁷ Ова два

истраживачи такву интерпретацију аргументовано одбацили (Polycarp SHERWOOD (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, 210–214; Brian E. DALEY (1982): „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor“, 318–319). Вероватније је да Максимова идеја о два дрвета као једном и истом, потиче од Григорија Ниског. Григорије, према Боерзми (Hans BOERSMA (2013): *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford, 48), уочава да је физички немогуће да оба дрвета буду на средини врта, па објашњава да зло постоји само с обзиром на злоупотребу: „Живот се, дакле, налази у средишту божанског засада, док смрт постоји као последица отпадања од живота“ (*Cant.* 7. GNO VI, 350.2–4).

⁴⁶ *Amb.* 10: PG 91, 1156A = AM I, 245.

⁴⁷ Cf. Paul BLOWERS (2016): *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford, 87.

значања међусобно су компатибилна, чак можемо рећи да представљају аспекте истоветне стварности. Диастимичност творевине као њена простор-временска одређеност, истовремено представља и демаркациону линију између створеног и нествореног. Према Максиму, „време је еон, када је мерено кретањем“.⁴⁸ Кретање у чулном свету, са својим бројивошћу које представља време, представља икону света без покрета и без диастиме која је претпоставка тог кретања, како примећује Митралексис.⁴⁹ Погрешно би било мислити да је диастима оно што раздваја тварно и нетварно у смислу да у њој, на неки начин, учествује и нестворено. Диастима је својствена *само* творевини, и то је управо оно по чему се она разликује од нествореног.⁵⁰ Међутим, обожењем ће управо та разлика бити трансцендирана. Касније ћемо, из угла нашег проблема, анализирати чувених пет подела о којима св. Максим говори. За сада ћемо само назначити да њихово превазилажење представља „делове“ истог „пута“ којим творевина достиже обожење. Није случајно што је Максим последњу поделу на *тварно* и *нетварно*, навео у низу са осталим поделама, и која није од њих ни на који начин дистанцирана.

Овде се јавља питање да ли диастимичност времена, коју св. Григорије, коме Максим углавном следује, поистовећује са самом творевином,⁵¹ може бити посматрана као нешто што може или треба да буде превазиђено, или као нешто што није ни требало да буде актуализовано? Важно је овде имати у виду да проблем настаје уколико онтологију Отаца разумемо као статичну. Природа творевине, још тачније њен логос, одређује шта природа јесте као таква. Али, он још више одређује шта творевина треба да буде. У том смислу, диастимичност је *са*-*свим* у складу са оним што творевина јесте по себи.⁵² Међутим,

⁴⁸ *Amb.* 10: PG 91, 1164 BC = AM I, 263.

⁴⁹ Sotiris MITRALEXIS (2016): „Maximus the Confessor’s ‘Aeon’ as a Distinct Mode of Temporality“, *The Heythrop Journal* 57/2, 4.

⁵⁰ *Cf. Amb* 67: PG 91, 1397B = AM II, 291; Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator*, 58.

⁵¹ *In Eccl.* GNO V: 412, 14; Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator*, 57.

⁵² *Cf. Amb.* 41: PG 91, 1308D = AM II, 109.

у њеном логосу није само то да буде оно што јесте по себи, већ и да превазиђе то што јесте, да превазиђе ограничења сопствене природе као датости. Због тога је исправно рећи да је творевина у складу са сопственом природом диастимична, пошто на недиастимични начин постоји само Бог. Такође, стварање јесте почетак диастимичног начина постојања, али је тај начин требало *одмах* да буде трансцендиран, утолико што стварање не треба разумети као датост, већ као процес у коме су утврђене могућности а не и крајњи исход.⁵³ У крајњој линији, можемо рећи да стварање није процес који је некада окончан, већ је то процес који још увек траје. Управо падом творевине одмах по стварању, њена једина историјска стварност или начин постојања јесте диастимичност, пошто је првим импулсом воље себе конституисала на основу сопствених могућности и домета. Чак и у будућем веку, када творевина кроз ипостасно сједињење са Логосом,⁵⁴ промени начин свог постојања, диастимич-

⁵³ До сличног закључка долази Берђајев, који, по свему судећи, није био упознат са овим проблемом код св. Максима. На основу сопствених истраживања, он проициљиво закључује да се „није првородни грех збио у времену, већ је време резултат првородног греха. Стварање света је антиномија за мишљење. Свет није могао почети у времену, нити је свет могао бити вечан. Ова антиномија, као и све антиномије, резултат је објективизације. Ми замишљамо стварање света у објекту, у објективизираном свету, у објективизираном времену. Али, када се све апсорбује у унутарњу егзистенцију, у дух, све изгледа другачије. Тада стварање света више не изгледа потчињено категорији времена. Стварање света је – вечно“ (Николај БЕРЂАЈЕВ (2002): *Ја и свети објекатаи. Дух и реалност*, Београд, 90).

⁵⁴ Изразе „καθ' ὑπόστασιν“, „ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν“ налазимо код св. Максима (cf. *Ep.* 13: PG 91, 481D, *Ep.* 18: PG 91, 588B). Наводимо и Максимове дефиниције: „Ипостасно сједињење јесте, сагласно оцима, слагање (конвергенција) разносуштних у једну ипостас, при чему сваки од саставних делова у односу на други део чува у сједињењу своју природну изворну оригиналност, неизмењеном и неразделивом“ (*Ep.* 12: PG 91, 484AC; cf. *Opusc.* 18: PG 91, 213A–216A). Ипостасно сједињење, према Максиму, представља σύνθεσις (*Ep.* 12: PG 91, 496A) „синтезу“, „сложеност“, при чему природе задржавају своја својства (Валерий ПЕТРОВ (2005): „Соединения и деления ипостаси тварного в О трудностях ХЛІ (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника“, *Богословские труды* 40, 60).

мичност ће остати њено природно својство, које ће пак бити превазиђено. То одговара познатој патристичкој формулацији, према којој обожење значи поистовећење творевине са божанским начином постојања по благодати, при чему ће творевина остати оно што по природи јесте, односно неће се утопити у божанство. Постизањем обожења, као коначним исходом процеса стварања, а што значи постојањем у ипостасном јединству са Богом Логосом, творевина ће постојати изван сваке раздеоде, сукцесивности и интервала. Та коначна стварност творевине јесте и коначна, а тиме и једина, истина њеног постојања, у којој своје испуњење налази читава историја. Једна од чувених пет подела,⁵⁵ које према Максиму требају да буду есхатолошки превазиђене, нимало случајно, јесте подела на рај и васељену (настањену земљу). Превазилажење ове поделе указује на превазилажење спацио-темпоралности као осмрћеног начина постојања. Узето са осталим поделама (мушко/женско, небо/земља, умно/чулно, тварно/нетварно), јасно можемо уочити да се све оне тичу „промене смера“ кретања творевине након пада.⁵⁶ Раздеоде које Максим овде набраја, посебно разлика тварно/нетварно, и њихово превазилажење, несумњиво значе превазилажење спацио-темпоралности, осим ако исту не желимо да припишемо нетварном. Укидањем диастимичности не укидају се све разлике, али се укидају оне које су последица или пројава диастимичности, а Максим их је сврстао у ових пет парова. Разликовање које се јавља у оквиру ових парова јесте разликовање које онтолошки утемељује постојање као смртно. Ако се сада вратимо на наш проблем, можемо да закључимо да св. Максим инсистира на непосредности стварања и пада, пошто диастимичност управо представља диференцијалну тачку разликовања раја и васељене. Дан парусије ће се показати као

⁵⁵ QT 48: PG 90, 433AB = CCSG 7, 333.65–335:78.

⁵⁶ Превазилажење прве и друге раздеоде може се разумети као превазилажење палог стања и враћања на предпадно, треће и четврте као оно које је подобно анђелима, док превазилажење пете представља сједињење са Богом кроз обожење (Валерий ПЕТРОВ (2005): *Соединения и деления ипостаси тварного*, 71).

коначна истина првог дана стварања. Управо та истоветност првог и последњег дана, представља коначно остварење искупљења читаве историје. Искуљење, не и негирање. Другим речима, да ли би историја постојала и без пада? Одговор је потврдан, с тим што би творевина, у том случају, начинила само један временски мерљив покрет, покрет према Богу. Али и тај један покрет воље је фундаментално важан, пошто је утемељујућ за конституисање ипостасне посебности створеног бића у односу на Творца. У том смислу, не можемо говорити о потпуном поистовећењу есхатологије и протологије. Кључна разлика – а то је разлика која се конституише историјски – јесте ипостасна посебност створеног. С друге стране, конституисање историчности пре пада, односно пре првог покрета воље створених, значило би пад пре пада, односно пад пре погрешног усмерења кретања творевине, што управо асоцира на оригенизам. Историјско време пре пада стога не би могло да буде искупљено, односно трансцендирано парусијом, пошто би сугерисало могућност постојања у неком „средњем стању“ које није ни остварење Божијег логоса о творевини, ни његово порицање. Да је воља првосазданих била исправно усмерена, временитост би такође била конституисана јер је она неопходна за конституисање ипостасне посебности, али би се та временитост пројавила на адиастимични начин, пројавила би се као ѿца.

Због тога је у евхаристијском искуству коначног догађаја ипостасног јединства твари и Творца присутна, одавно запажена и истакнута, есхатолошка перцепција историјског збивања, где је и будућа парусија виђена као догађај који надилази диастимичност времена и пунктуралност простора – као догађај који се *већ* догодио. Овде није реч о премештању краја на средину временске линије, већ управо о овом ѿца, што се може разумети управо у светлу патристичког разумевања обожења, које се поистовећује са усиновљењем ($\upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\omicron\iota\alpha$),⁵⁷ што није дру-

⁵⁷ Cf. Thomas CATTOI (2015): „Liturgy as Cosmic Transformation“, ОНМ, 431, који даје објашњење Максимовог схватања усиновљења у контексту Литургије, што је посебно видљиво у *Мисѿѿаѿѿији*.

го до ипостасно сједињење са Логосом. Логос се оваплотио „да спаси човека који се изгубио, сједињујући кроз Себе постојеће расцепе у природи читаве творевине, и пројављујући опште логосе појединачних твари, кроз које (опште логосе) је природно да настане сједињење раздељених бића, да испуни велики план Бога и Оца, васпостављајући у Себи све што је на небу и на земљи, што је такође и створено у Њему“.⁵⁸ Усиновљење представља промену начина постојања творевине без промене онога што она по природи јесте. Међутим, то шта творевина јесте по природи, није нешто фиксирано, није нешто статично, већ напротив – динамично. Због тога при обожењу, творевина се не мења само, да тако кажемо, праволинијски, већ се преображава читава њена историја, укључујући и сам почетак, због чега Максим и може да изрекне парадоксалну тврдњу да ће творевина бити не само бескрајна већ и *бесйочейна*, што ћемо нешто касније детаљније објаснити.

Према св. Максиму, одмах након стварања или чак упоредо са стварањем (тачније самим стварањем), чим је настала, творевина је била у покрету:⁵⁹ „Ако дакле, кретању свега што постоји треба претпоставити стварање, то управо значи да стварању последује кретање, пошто се замишља после њега. Ово пак кретање називају природном силом којом биће тежи своме циљу.“⁶⁰ Стварање претходи кретању, односно, како св. Максим каже, кретање се замишља након стварања – покрет је последица доласка у биће. Видимо да св. Максим оклева да стварању и кретању припише било какво временско растојање, пошто постанак и није друго до почетак кретања: „Почетак

⁵⁸ *Amb.* 41: PG 91, 1308D = AM II, 109.

⁵⁹ Такво схватање није својствено само св. Максиму, већ га налазимо и код других Отаца Цркве, као код св. Атанасија Великог: „Одвративши се (душа) од добра, заузеће став њему супротан, јер није јој у моћи да обустави своју општу покретљивост, по природи бивајући створена као покретна (εὐκίνητος) – добропокретна, која тежи ка добру. Познавши слободу увиђа како делове свога тела може двојачко кретати, /крећући се тако/ према бићу или према небићу“ (*Contra Gent.*: PG 25, 8C = ATh I.4:13-18).

⁶⁰ *Amb.* 7: PG 91, 1072BC = AM I, 81.

сваке природне кретње јесте настанак онога што се креће, а почетак (тј. начело) онога што се креће, јесте Бог, јер Он остварује настајање.⁶¹ На другом месту, Максим такође поистовећује кретање и (наш) почетак: „Од Њега (= Бога) је кретање као наш почетак, као и то на који начин треба да се крећемо ка Њему, јер је (Он наш) крај (циљ).“⁶² Покрет је био нужен, јер је природа створених да се крећу: „Све што потиче од Бога и што је ниже од Њега, подложно је кретању пошто не представља самокретање и самосилу“, каже св. Максим у *Дијалогу с Пиром*.⁶³ Ако би тај покрет, у случају првостворених, био нешто друго а не пад, то би значило да је творевина кренула путем обожења а онда од њега одустала, пошто је кретање нужно усмерено. 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 потпуно обожење. Делимично обожење, међутим, није могуће, као што није могућ ни делимични пад. Обожење је код св. Максима, по превасходству, онтолошки, а не морални догађај, који преображавајуће мења творевину.⁶⁴ А тај онтолошки догађај је заправо догађај оваплоћења, који имплицира временитост, која се оваплоћењем завршава. „Тако су, дакле, сагласно вољи Божијој, векови одређени да у њима Бог стварно постане човек достигли до нас свој свршетак, када је Бог заиста извршио и испунио Своје оваплоћење.“⁶⁵ Догађај оваплоћења представља темељ обожења: „Сада пак треба да чекамо друге векове који ће доћи и у којима ће се остварити та-

⁶¹ *Amb.* 15: PG 91, 1217CD = AM I, 369.

⁶² *Amb.* 7: PG 91, 1073C = AM I, 87.

⁶³ *Disp.*: PG 91, 352A.

⁶⁴ У том смислу, обожење код св. Максима тешко може да буде схваћено као *Imitatio Christi*, како сматра Велкер (Walther VÖLKER (1965): *Maximus Confessor: als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: F. Steiner, 460).

⁶⁵ QT 22: PG 91, 317C = CCSG 7, 139.60–55.

јинско (μυστικῆς)⁶⁶ и неизрециво обожење (θεώσεως) човека.⁶⁷ Уколико пад прародитеља не би био ἄμα τω γενέσθαι – онда би први догађај у времену био оваплоћење, а други обожење, с тим што међу њима не може бити речи о хронолошкој, већ само о логичкој следствености. Другим речима, време не би постојало као диастимично, већ би одмах (ἄμα) било систоларно,⁶⁸ тако да између догађаја стварања, оваплоћења и обожења не би било никаквог временског интервала. Сам временски интервал, и тиме интервалност времена, је настао баш као последица пада. Уколико би након стварања а пре пада, већ постојало време као низ интервала у којима би се здивали догађаји који нису оваплоћење и обожење, онда би већ тада, дакле пре пада, такав начин постојања првостворених био подобан начину постојања након пада, што значи *сврџан*. Јер диастимично или интервално време јесте време које, оваплоћењем и обожењем творевине, још увек није трансцендирано у ипостасно јединство са Богом.

⁶⁶ Не треба изгубити из вида да овај појам код св. Максима редовно упућује на догађај Евхаристије. Читав аскетски подвиг је, како примећује Батрелос, „постављен унутар светотајинског оквира“ (Demetrios VATHRELLOS (2015): „Passions, Asceticism, and the Virtue“, ОНМ, 304).

⁶⁷ QT 22: PG 91, 317C = CCSG 7, 139.60–55.

⁶⁸ Cf. *Amb.* 33: PG 91, 1285D = AM II, 63: Христос нас је „сабрао у јединство са собом“. Συστολή код Максима представља ипостасно јединство творевине са Логосом, које је на концу истоветно са спасењем и обожењем (*Amb.* 33: PG 91: 1285D = AM II, 63). Веза са неоплатонизмом, коју неки сматрају одлучујућом (Adam G. COOPER (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, 41), не представља адекватно објашњење пошто је овде кључни моменат оваплоћење, чега у неоплатонизму, наравно, нема. Иначе се код Отаца, и посебно код св. Максима, често сусрећемо са специфичном употребом философског наслеђа, које се користи у другачијем (христолошком) кључу. Ако се тај моменат занемари, онда се Оцима лако може приписати зависност од ове или оне философске школе. Наравно, може бити да негде таква зависност заиста постоји, односно да су поједини аутори, увек или понекад, пропустили да философско наслеђе које су користили сагледају у перспективи специфичне хришћанске онтологије. Али, сваки такав пример мора бити анализом доказан.

За св. Максима „рајско стање“ пре пада представља метафорички, анагошко-есхатолошки, израз онтолошке истине човека и света.⁶⁹ То је слика онога што је творевина требало да буде,

⁶⁹ *Amb.* 10: PG 91, 1156A = AM I, 245. „Пошто праотац Адам није око душе ослонио на Божју светлост, па је зато као слепац у мраку незнања руком напипао коледљивост (= променљивост, оно што се лако носи, мења) материје, својевољно се у целости приклонио (= ослонио на) и предао само чулу (δίκην εικότως ἐν σκότει τῆς ἀγνωσίας ἄμφω τῷ χεῖρε τόν τῆς ὕλης φορυτόν ἐκουσίως ἀφάσσων μόνη αἰσθήσει ἑαυτόν ὅλον ἐπικλίνας ἐκδέδωκε). Тиме је у себе унео пропадљиви отров најљуће звери па се тако, како је посаветован, ни чулом није насладио, пошто без Бога, пре Бога и противу Бога (не по Богу) не деша могуће стећи оно што је Божје (δι' ἧς τοῦ πικροτάτου θηρός τόν φαρτικόν ἰόν εἰσδεξάμενος οὐδ' αὐτῆς, ὡς ἡβουλήθη, ἀπῆλause τῆς αἰσθήσεως, δίχα Θεοῦ, καί πρό Θεοῦ, καί οὐ κατά Θεόν, ὡς οὐκ ἔδει, ὅπερ ἀμήχανον ἦν, τά τοῦ Θεοῦ ἔχειν ἐπιτηδεύσας). Пошто је прихватио да га саветује чуло, змију је више од Бога послушао и од забрањенога је дрвета, иако поучен да је у томе смрт, плод [чулом] пожелео учинивши га својом првом храном (= првином хране), па је и живот изменио у складу са плодом, учинивши тако смрт живом кроз сво време до дана данашњега (Τὴν γάρ σύμβουλον παραδεξαμένην τόν ὄφιν Θεοῦ πλεόν παραδεξάμενος αἰσθησιν καί τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου, ᾧ καί θάνατον συνείναι προεδάχθη τόν καρπόν ὀρέγουσαν, βρώσεως ἀπαρχήν ποιησάμενος πρόσφορον τῷ καρπῷ τὴν ζωὴν μετηλλάξατο, ζῶντα τόν θάνατον ἑαυτῷ κατά πάντα τόν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ δημιουργήσας). Јер ако смрт постоји као трулежност, онога што настаје (= што се рађа), тело које настаје протоком хране природно се распада пошто овим протоком дише, диће да је кроз оно за шта се верује да даје живот Адам учинио да и у њему, и у нама смрт дуја (Εἰ γάρ φθορά γενέσεως ὑπάρχει ὁ θάνατος, αἰεὶ δέ τό δι' ἐπιβροῆς τροφῶν γινόμενον φυσικῶς φθείρεται σῶμα τῆ ροῆ διαπνεόμενον, αἰεὶ ἄρα δι' ὧν εἶναι τὴν ζωὴν ἐπίστευσεν ἀκμάζοντα ἑαυτῷ τε καί ἡμῖν τόν θάνατον ὁ Ἀδάμ συνετήρησεν). А да је више веровао Богу неголи жени и јео од дрвета живота, не би одбацио бесмртност која се свагда одржава учешћем у животу, будући да сваки живот има себи својствену и одговарајућу храну за одржање (Ὡς εἶγε τῷ Θεῷ μάλλον ἢ τῆ συνοίκῳ πεισθεῖς τῷ ξύλῳ τῆς ζωῆς διетράφη, οὐκ ἄν τὴν δοθεῖσαν ἀπέθετο ἀθανασίαν αἰεὶ συντηρουμένην τῆ μετοχῇ τῆς ζωῆς, ἐπειδὴ πᾶσα ζωὴ οἰκεία τε καὶ καταλλήλῳ πέφυκε συντηρεῖσθαι τροφῇ). А храна тога длаженога живота је хлеб који силази са неба и даје живот свету, како је нелажни Логос сам о себи објавио у еванђељима, којим није хтео да се храни први човек, па се тако одвојио од дожанског живота предавши се другачијем који је родитељ смрти, чиме је обличје десловесно на себе узео, пошто је немогуће замрачити красоту дожанскога, и целу природу учинио храном смрти. На овај начин смрт живи кроз целу ову временску диастиму, чинећи нас храном себи, а ми никада не живимо пошто нас трулежношћу она свагда изједа (Τροφή δέ τῆς μακαρίας ἐκείνης ζωῆς ἐστὶν ὁ

неостварене потенцијалности. Говорећи о човековој гномичкој и проеретичкој вољи као исквареној од почетка, односно након, тачније *са* првим покретом,⁷⁰ св. Максим не оставља могућност њене „изворне невиности“, пошто се она, као могућност изабирања, јавља управо у Адамовом греху, који је пао у тренутку када је створен.⁷¹ Покрет првостворених мора да води или ка обожењу или ка паду, пошто „постање и мировање не могу бити истовремени“.⁷² Да је први покрет водио обожењу, његова изворна диастимичност,⁷³ као својство створености, би одмах била преобразена у недиастиимично кретање својствено дожанском начину постојања. Да тако кажемо, интервалност која представља кретање од тачке А до тачке Б, заиста би отпочела као покрет од тачке А, али не би стигла до тачке Б, пошто би се *одмах* (ἄμα) остварио преображај начина постојања створеног. Другим речима, иманентна диастимичност би се актуализовала као недиастиимичност. Због тога 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 дића која су остварила заједницу са Богом од те заједнице накнадно отпадну,⁷⁴ што је св. Максим одбацио. Због

ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς καί ζωὴν διδούς τῷ κόσμῳ, καθὼς αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις ὁ ἀψευδὴς ἀπεφώνητο Λόγος, ᾧ διατραφῆναι μὴ βουλευθεὶς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος τῆς μὲν θείας εἰκότως ἀπεγένετο ζωῆς, ἄλλης δὲ θανάτου γεννήτορος ἐπελάβετο, καθ' ἣν τὴν μὲν ἄλογον ἑαυτῷ μορφήν ἐπιθέμενος, τῆς θείας δὲ τό ἀμήχανον ἀμαυρώσας κάλλος, βορὰν τῷ θανάτῳ τὴν ἅπασαν φύσιν παρέδωκε. Δι' ἧς ὁ μὲν θάνατος ζῆ δι' ὅλου τοῦ χρονικοῦ τούτου διαστήματος, ἡμᾶς βρῶσιν ποιούμενος, ἡμεῖς δὲ ζῶμεν οὐδέποτε, ἀεὶ διὰ φθορᾶς ὑπ' αὐτοῦ κατεσθιόμενοι.

⁷⁰ Aleksandar ĐAKOVAC (2015): „Uпотреba i razvoj pojma проαίρεσις од Aristotela do sv. Maksima Isповednika“, *Theoria* 3, 78–86.

⁷¹ Paul BLOWERS (2016): *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, 122–123.

⁷² *Amb.* 15: PG 91, 1220D–1221A AM I, 375. „Εἰ δὲ τῶν ἄμα κατὰ τὴν ὑπαρξιν οὐκ ἔστι γένεσις καὶ στάσις, ἄρα παραχαράττει, σαφῶς τὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὁ τοῦτο θεσιζῶν, καὶ τὴν ἀκίνητον ἄμα τῇ γενέσει προὑπάρχουσαν ἐνάδα τῶν λογικῶν δογματίζων“.

⁷³ О овом појму ће бити више речи у наредном поглављу.

⁷⁴ Cf. *De Principiis* 2.9.6; *In Io.* 1.95–101; *Contra Celsum* 4.65: GSCO I, 335–336.

тога је за св. Максима било нужно да инсистира на „истовремености“ стварања и пада. Максимова замисао о паду одмах по доласку у биће (ἅμα τῷ εἶναι – ἅμα τῷ γενέσθαι) утемељујућа је за његово опште становиште о онтолошкој позицији творевине, пошто се, одмах са стварањем, конституишу простор и време, као општи положај и кретање створених бића: „Оно око природе односи се на оно што је замисливо пре нечега или са нечим; прво (оно замисливо пре нечега, претпостављено) се односи на *ige* (= место) и *kada* (= време) који су у сваком случају претпоставка постанка бића, друго на положај и покрет уопште који су очитовани заједно са првим постанком бића, а то су заправо време и место...“⁷⁵ Милер-Журдан сматра да Максим овде следи традиционално учење физике.⁷⁶ Према њему, бити у неко време значи имати временско ограничење, бити коначан. Међутим, он тврди и да су „логоси места и/или простора као и логоси времена у Богу, и да представљају спацио-темпорално предодређење за сву творевину која треба да постане“.⁷⁷ Ова тврдња није лако одржива пошто из ње следи да је палост, као начин постојања творевине у диастимичном, нетрансцендираном времену и простору, нешто што припада оригиналној Божијој намери. Напротив, према св. Максиму, пад управо јесте та диастимичност простора и времена.⁷⁸ Имање почетка, још није нужно значило диастимични начин постојања творевине, односно значило је диастимичност као полазишну тачку, али

⁷⁵ QT 55: PG 90, 560D = CCSG 7, 517,50–54. “Τά δέ περί φύσιν ἐστὶ τὰ προεπινοούμενά τε καὶ συνελπινοούμενα· τὸ μὲν, ὅτι ποῦ καὶ πότε πάντως ἢ τῶν ὄντων ὑπέστη γένεσις· τὸ δέ, ὅτι ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει τῶν ὄντων, συνεπεθεωρήθη καὶ ἡ καθόλου τῶν ὄντων θέσις καὶ κίνησις, ἅπερ ἐστὶ χρόνος καὶ τόπος...”

⁷⁶ Паскал МИЛЕР-ЖУРДАН (2013): „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“, ПСВ, 313.

⁷⁷ Паскал МИЛЕР-ЖУРДАН (2013): „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“ 316.

⁷⁸ Максим чак каже да ђаво, уз помоћ времена и простора држи у власти човека: καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ φύσει δουλώσας τὸν ἄνθρωπον (*ExpPs*: CCSG 7, 6.47–48).

не и диастимичност као егзистенцијалну актуализацију. Творевина је, иако са почетком, требала одмах да превазиђе ограничење сопствене природе, да превазиђе сопствени почетак и сопствену *ἰοχησική*, да буде трансцендирана и да постане по благодати бескрајна, али и *βεσῖοχηйна* – ἀναρχοῦς κατὰ χάριν κἀ ἀτελεύτητος.⁷⁹ Управо стога што њен први корак није био превазилажење сопствене природе кроз обожење, њен први корак је неминовно био пад. Тако долазимо до стварног разлога Максимове тврдње о ἄμα τῷ γενέσθαι.

Време, дакле, које има свој почетак, могло је да кроз оваплоћење и обожење одмах – без временског интервала (ἄμα) – буде трансцендирано, тако да не направи било који „први корак“, који би увео сукцесивност временских интервала, односно диастимичност. Сваки други догађај, који није оваплоћење/обожење,⁸⁰ водио би конституисању времена и простора као диастимичних и пунктуалних. Оваплоћење и обожење је требало да трансцендирају време и простор који су одлике створености, пошто је „све што је покренуто такође и створено, и стога је по неопходности *ἰοτήчињено* *времену*... Јер свака створена ствар има почетак *дића* одакле је настала“.⁸¹ Први покрет првостворених, пошто то није било оваплоћење/обожење као ипостасно (личносно) превазилажење тварног начина постојања, неминовно је водио осмрћеном начину постојања, односно потчињавању диастимичном времену и пунктуалном простору. Због тога је преступање заповести, код Максима идентифи-

⁷⁹ QT 60 (shol. 4): PG 90, 617D = CCSG 22, 69,31.

⁸⁰ Између оваплоћења и обожења, имајући у виду да време и простор не би постојали на диастимично-пунктуални начин, не треба замишљати никакву дистанцу или хронолошки след (Георги КАПРИЕВ (2010): *Максим Изјоведник. Вџведение в мисловната му система*, Софија, 213), због чега би се могло говорити о оваплоћењу/обожењу као јединственом догађају. У том онтолошком, а не хронолошком смислу, треба разумети обожење (θεωσις) као антрополошки одговор на оваплоћење (σάρκωσις) (Георги КАПРИЕВ (2010): *Максим Изјоведник. Вџведение в мисловната му система*, 213–214).

⁸¹ *Amb.* 67: PG 91, 1397AB = AM II, 289.

ковано са првим покретом. Преступањем заповести, човек је постао, како каже св. Максим, „*џоџчињен ѝрпороди и времену*“ (ὕπὸ φύσιν καὶ χρόνον).⁸²

Време и простор, као диастимичне стварности, сходно Божијој замисли, уопште нису требали да се реализују у складу са природом створених бића,⁸³ већ да одмах буду преображени учешћем у божанском начину постојања и уподобљењем Творцу. „Учешће (μέθεξις) у натприродним Божанским стварима јесте уподобљавање причасника Причасноме (ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις). Уподобљавање причасника Причасноме јесте могуће поистовећењем причасника са Причасним по енергији (κατ' ἐνέργειαν) кроз уподобљење. А могуће поистовећење причасника са Причасним по енергији

⁸² *ExspPs*. PG 90, 860A. Тунберг (Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator*, 59) није у праву када тврди да Максим у диастими види „позитивно полазиште“ за напредовање у знању, које је поистовећено са обожењем. Максим (СТ II, 77: PG 90, 1161AB) каже да је „велика диастима“ (πολὺ γὰρ ἔστι τὸ διάστημα), са мноштвом неопходних ступења знања које душа мора да превали на путу до обожења. То напредовање, међутим, не значи да је стање актуализоване диастимичности као начина постојања творевине нешто што је по себи позитивно. Напротив, „полазна тачка“ прародитеља је била боља, пошто она није подразумевала диастимичност у напредовању ка обожењу. Другим речима, напредовање кроз „велике диастиме“ тиче се смртног начина постојања.

⁸³ Треба имати у виду да када говоримо о природи створених бића, постоје два аспекта. Први је природа као датост, као фактицитет. У том смислу, природа творевине је произишла из небића, и њена коначна онтолошка основа је ништа, непостојање. Због тога су и св. Максим и св. Атанасије пре њега говорили о опасности да се творевина врати у небиће. Али, постоји и други аспект створене природе, а то је њена екстатичност. То значи да је у њу положена способност да, кроз ипостасно сједињење са Богом, трансцендира сопствену посталост из небића, да *џо благодати*, а не сопственом силом, постане оно што по природи није, али за шта је потенцијално способна да по благодати буде. Стога, када говоримо о томе шта је *џо ѝрпороди*, треба имати у виду ова два различита аспекта. Јер по природи је да се творевина врати у небиће одакле је позвана, али је у складу са њеном природом и да, садејством дароване јој слободе и благодаћу Божијом, оствари ипостасно јединство са Богом, да промени свој начин постојања, који више није тварни већ божански, остајући притом оно што јесте, тј. творевина.

кроз уподобљење јесте обожење оних који се удостојавају да се обоже, а обожење јесте обухватање и довршавање свих који постоје у времену и веку по самом логосу суштине времена и векова. Обухватање и довршење времена и векова (περιοχή δὲ καὶ πέρας τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων) и свих бића у њима јесте потпуно јединство у спасаванима чистог и превасходног почетка са њиховим превасходним и чистим крајем.⁸⁴ Сам логос суштине времена и векова, јесте да превазиђу диастимичност која је својствена створеним бићима по себи и да кроз ипостасно јединство остваре обожење као уподобљење дожанском начину постојања, које је онтолошко, а не морално. Изрази „обухватање“ (περιοχή), „довршење“ или „граница“, „лимит“ (πέρας) времена и векова, означавају достизање њиховог циља, који истовремено представља и њихово превазилажење као раздељујућих. Тако се у спасаванима остварује јединство почетка и краја, што не би било могуће да се оствари другачије осим превазилажењем спацио-темпоралности. Да нагласимо, јединство почетка и краја не имплицира статички почетак коме се крај уподобљава, већ супротно, крај или есхатон мењају сам почетак. Овакав начин поистовећења есхатологије и протологије је управо супротан оригенистичком концепту.

Конституисањем времена као диастимичног и простора као пунктуалног, човек је довео природу у патолошко стање (ἐπιπάθειαν ἐλεισάγουσα),⁸⁵ пошто је његово самокретање и слобода којом је обдарен усмерена насупрот обожењу: „Јер је човек створење Божије по природи, а син Божији и бог Духом по благодати. Јер није било могуће да се створени човек на другачији начин покаже сином Божијим и богом и да буде обожен по благодати, а да се претходно добровољно не роди Духом, што му је својствено *ϊρριродним самокретањем* и независном моћи.“⁸⁶ Време као хронолошка, диастимична расцепканост, и

⁸⁴ QT 59: PG 90, 608D–609A = CCSG 22, 53.143–144.

⁸⁵ Amb. 4: PG 91, 1044A = AM I, 25. Cf. Hans Urs von BALTHASAR (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, 193.

⁸⁶ Cf. Amb. 42: PG 91, 1345D = AM II, 181.

простор као раздељујућа пунктуалност, нису ништа друго до смрт, односно смртни начин постојања, који је „активиран“ одмах по првом покрету првостворених, первертирајући при-видном аутономијом логос сопствене природе.

Стога св. Максим смрт не схвата просто као казну за грех, чак ни као природни начин постојања, већ као неостварење циља ради кога је творевина створена.⁸⁷ Према св. Максиму, човек „преварен и добровољно се удаљивши од божанског и блаженог циља, уместо да постане бог по благодати, изабрао је добровољно да постане земља. Мудро и истовремено човекољубиво и како доликује Његовој благости, Он – уређујући наше спасење као нужну последицу бесловесног кретања наше умне силе, љубави, коју смо једино Богу дуговали, а насупрот је Њему окренули, приложио је смрт правилно нас њоме кажњавајући, да би, пошто смо заволели небиће, кроз патњу некада научили да силу исте ка бићу поново окренемо“.⁸⁸ Смрт, као крајњи израз диастимичности времена и пунктуалности простора, представља крајњи домет створеног уколико своје постојање темељи на себи. Стварност смрти након пада јесте откриће реалности и чињеничног стања створених бића по себи, али и њиховог назначења које трансцендира такво стање. Тако и смрт, као последња негација бића и суштинска лаж о постојању, у Васкрсењу постаје откриће истине, јер разоткрива опсену живота утемељеног на пропадљивости и стварни и једини циљ стварања света, где се смрт Христова показује као „заиста смрт смрти, способна да упропасти пропадљивост саму“ (*τὸν ὄντως θανάτου θάνατον, τὸν τὴν φθорὰν μὲν φθείρειν δυνατόμενον*).⁸⁹

На основу предложене анализе можемо закључити да св. Максим Исповедник, нимало случајно, наглашава да се пад догодио *ἅμα τῷ γενέσθαι*, симултано са стварањем. Кретање је темељно својство створених бића и оно је могло да се одвија

⁸⁷ Наравно, св. Максим се издашно служи одомаћеним теолошким дискурсом.

⁸⁸ *Amb.* 7: PG 91, 1093A = AM I, 123.

⁸⁹ *Amb.* 10: PG 91, 1156C = AM I, 247.

или у складу са природом која је настала из небића, а то подразумева пројављивање времена као диастимичног и простора као пунктуалног, или као трансцендирање тварног начина постојања, кроз ипостасно јединство са Логосом. Једини могући догађаји који не би подразумевали тварно конституисање времена и простора, јесу догађаји који би их трансцендирали, а то су догађаји оваплоћења и обожења, које не треба схватити као сукцесивне, пошто је сукцесивност управо својствена палом начину постојања. Сваки други догађај, који би се интерполирао између оваплоћења/обожења, представљао би конституисање диастимичног времена и пунктуалног простора, или оно што у теологији називамо палим начином постојања, што није ништа друго него смрт. Дакле, временитост, тиме и просторност творевине јесу њене темељне одлике. Али, временитост и просторност нису морали да задобију диастимични, интервално-пунктуални начин постојања. Временитост и просторност творевине је требало да се одмах (ћца), првим покретом, кроз обожење, односно ипостасно сједињење са Богом, остваре као мировање. Тај први покрет би био временско-просторан утолико што се тиче творевине, али би се догодио ћца са обожењем. Код св. Максима овде није реч о спекулацији „шта би било“, већ он налази да је овакав приступ подесан да се објасни стварна позиција човека и творевине. Наравно, оваква теолошка концепција је веома лако могла да буде погрешно или злонамерно интерпретирана, тако да не чуди оклевање са којим св. Максим приступа овој теми, а које се огледа у несистематичности аргументације, недостатку коначних закључака, као и нарочито херметичком и енигматском изразу по коме је иначе познат.

Време, за св. Максима, има личносну димензију. У овом поглављу смо покушали да ту димензију представимо као кључ за разрешење енигматске тврдње о симултаности стварања и пада. У наредном поглављу ћемо се поближе позабавити проблемом самог времена ризикујући одређена неопходна понављања Максимових ставова којима ће, ипак, бити приступљено из другог угла.

III

ЛИЧНОСТ И ВРЕМЕ

Философско мишљење по питању времена није произвело никакву сагласност¹ ни у античко, ни у модерно доба.² Хришћанска интерпретација узима у обзир различите елементе философског наслеђа, укључујући, наравно, семитско, библијско³ схватање времена и просторности (телесности), које не постоји у чистој форми, већ је и само измешано са хеленским наслеђем са којим баштини заједничке корене. Ипак, није немогуће детектовати елементе који преовлађујуће детерминишу један специфично хришћански интерпретативни оквир, који укључује и семитско и хеленско наслеђе, са извесним, сасвим новим, и на пољу мишљења и веровања неочекивано иновативним решењима.

Од самих почетака забележеног људског мишљења, време је повезивано са просторношћу пројављеном кроз кретање, које се најпре уочава посматрањем. Ово поистовећење времена и просторности је, како ћемо видети, могло бити објективистичко или субјективистичко. Разлог томе је разумевање

¹ Panayiotis TZAMALIKOS (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, *Journal of the History of Ideas* 52/4, 535.

² Детаљан преглед развоја теорија о времену: Ned MARKOSIAN (2014): „Time“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/time/>>.

³ Детаљније о библијском схватању времена видети у: Gershon BRIN (2001): *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Study on the Texts of the Desert of Judah), Brill; James MUILENBURG (1961): „The Biblical View of Time“, *The Harvard Theological Review*, 54/4, 225–252; K. L. MCKAY (1992): „Time and Aspect in New Testament Greek“, *Novum Testamentum*, 34/3, 209–228; John L. MCKENZIE (1995): „Time“, у: *The Dictionary Of The Bible*, New York: Simon and Schuster, 891–892; Ilaria RAMELLI (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Brill, 37–70.

времена и просторности у границама рационалног, при чему су ови ентитети нека врста објеката чијој се анализи приступа. На Западу је, када је о овом питању реч, мишљење св. Августина од прворазредног значаја. Он се, како ћемо видети, креће на граници овакве интерпретације, али ствара могућност и сасвим другачијег приступа.

Код Источних Отаца Цркве, поред модификованог усвајања традиционалних философских дефиниција, налазимо и један другачији аспект, који је утемељен на семитском, превасходно библијском моделу поимања историје, који карактерише усмереност ка крају као њеном циљу и испуњењу.⁴ Овај модел се у хришћанству даље развија у нарочитом смеру, утемељеном на евхаристијском опиту. Козмос и време се посматрају као догађај, при чему временски низ збивања није сагледан ни као чисто линеаран, нити као кружан.⁵ Не само темпоралност, већ је и просторност схваћена на процесни начин, због чега је увек мишљена као конкретна телесност. Темпоралност и просторност су и овде неодвојиво повезани, али је та неодвојивост утемељена на другачијим основама него што је то случај у хеленском наслеђу. Да бисмо могли да утврдимо јасну дистинкцију између хеленског и хришћанског схватања времена и просторности, приступићемо краткој анализи најважнијих философских становишта, са нагласком на теме и гледишта од нарочитог значаја за тезу коју постављамо.

Кинетичка просторност времена

Платон је време дефинисао као „покретну слику вечности која се креће у складу са бројем“ (кат' ἀριθμὸν τοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα),⁶ „неку врсту покретне слике вечности“ (εἰκὼ δ' ἐλενόμεν

⁴ Panayiotis TZAMALIKOS (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, 542.

⁵ Схватање времена као цикличног налазимо код Платона, које је код њега било засновано на веровању у циклично кретање небеских тела. Стоици су ово схватање радикализовали.

⁶ *Tim.* 37d.

κίνητόν τινα αἰῶνος).⁷ Бог је родио свет, а све „што је рођено мора бити телесно, и, самим тим, видљиво и опипљиво“.⁸ Пошто је желео да свет учини што сличнијим узору, а узор је вечно живо биће, Демиијург се постарао да свет што више наликује свом узору, иако то није у потпуности могуће. „Због тога је уредио небо, које је слика вечности, где покретно и непокретно протиче у складу с бројем, и ми смо то протицање назвали време.“⁹ Према Платону, пошто тако доживљавамо време, ми и на оно вечно примењујемо изразе који се односе на прошлост и будућност, мада њему, као истинита реч, једино одговара тврдња да *јест*. Темпорално одређење се може користити само за настајање које се увек одвија у времену, пошто подразаумева кретање. Оно што је без кретања не потпада под време, пошто време није „... ишта од онога што је постајањем прикључено чулним стварима“ (τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένησις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσήψεν).¹⁰ Изрази који указују на прошлост и будућност настали су „као облици времена, које подражава вечност, и кружно се креће према броју“. Сунце, звезде и планете својим кретањем стварају уређени универзум, тако да време уређује универзум у складу са бројем.¹¹

Слично Платону, и Аристотел је време сагледавао у вези са кретањем, само што је код њега искључен митолошки аспект. Сасвим разумљиво, Аристотел је покушао да своју теорију о времену артикулише у контексту сопственог философског система. Најзначајнију расправу о овом питању налазимо у четвртој књизи *Физике*.¹² За њега је најзначајнија веза између времена и кретања, која је присутна и код Платона, али која је овде нарочито истакнута. Када Аристотел изнесе тврдњу: „Сигурно је да време не постоји без промене јер и нама самима

⁷ *Tim.* 37d5.

⁸ *Tim.* 30b.

⁹ *Tim.* 37d–e.

¹⁰ *Tim.* 37d–e–38a.

¹¹ Phillip TURETZKY (1998): *Time*, Routledge, 15.

¹² *Physica* IV, 10–14.

чини се да време не постоји онда када нам се у мисли ништа не мења¹³,¹³ можемо да констатујемо две ствари: да је кретање, односно промена, услов времена, али да је време, на неки начин, повезано и са нашим унутрашњим животом. Ово друго није тачно, јер Аристотел не жели да каже да се време одвија у нашим мислима, већ само илуструје повезаност времена са кретањем тиме што тврди да ако не примећујемо кретање, онда нам се чини да нема ни времена. Дакле, Аристотел разликује време од мишљења, али га не поистовећује ни са кретањем, јер како каже „јасно је да време није кретање, али и да не постоји без кретања“.¹⁴ Према Аристотелу, време је непрекидно. Тај временски *continuum* је узрокован сталношћу кретања: „Кретање је непрекидно зато што је величина непрекидна, а време је таково због кретања. ... Раније и касније најпре постоје у простору.“¹⁵ Време је, дакле, повезано са спољашњим променама, које су првенствено просторне, и у том смислу је време број. „Јер време је то: број кретања с обзиром на раније и касније“,¹⁶ односно „време је оно што се броји“.¹⁷ Та бројивост времена се не тиче величине, јер величина онога што се броји не говори нам ништа о времену: „Најмање време у смислу броја јесте једно или два, а у смислу величине оно не постоји.“¹⁸

Стоици су сматрали да је време по себи диастима (διάστημα). Овај појам је тешко тачно одредити јер је вишезначан. Он означава *след*, *размак*, *интервал*, *распојање*, *размакнутоси*. Уобичајено означава делове, периоде, нешто што спаја две тачке.¹⁹

¹³ *Physica* 218b20–23.

¹⁴ *Physica* 219a2–3.

¹⁵ *Physica* 219a14–16.

¹⁶ *Physica* 219b2–3.

¹⁷ *Physica* 219b8.

¹⁸ *Physica* 220a32–33

¹⁹ Panayiotis ΤΖΑΜΑΛΙΚΟΣ (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, 537. У савременом грчком ова реч означава *свемир*, али и типку „спејс“ на компјутерској тастатури. Ово наводимо, јер би требало имати у виду кумулативно значење овог појма, због чега га, углавном, остављамо непреведеним. Најближи превод би био *интервал*.

У том смислу су га користили и Платон и Аристотел. Али, за стоике је он више од тога. Диастима је поистовећена са самим временом. Како каже Зенон: „Време је след (ток/интервал) кретања (κινήσεως διάστημα) и критеријум брзине и спорости. У времену се збивају догађаји, у њему је све постало и у њему све јесте.“²⁰ Слично налазимо и нешто касније код Хризипа који време дефинише као „след (ток/интервал) кретања космоса“ (διάστημα κοσμικῆς κινήσεως).²¹ Ово схватање су критиковали неоплатоничари,²² у смислу да је код стоика време поистовећено са диастимом и ништа више. Међутим, стоици су диастими дали онтолошки статус. Како примећује Цамаликос, диастима је „имала апсолутни онтолошки приоритет над кретањем као и над било којим другим појмом који се појављивао у дефиницији времена код раних стоика“.²³ Овде смо елаборирали само један од аспекта стоичког схватања, онај који ће касније бити употребљен код хришћанских аутора.

Временски простор

Једанаесто поглавље Августинових *Исјовесџи*, у коме он излаже своје учење о времену, проучавано је и тумачено од стране многих старих и савремених истраживача.²⁴ *Quid est enim tempus?*, пита нас и пита се Августин и даје свој чувени одговор: „Ако ме нико не пита, знам, али ако бих хтео некеме то питање разјаснити, не знам. Ипак са сигурношћу могу рећи да знам, кад не би ништа пролазило, да не би било прошлог времена, и кад ништа не би долазило, да не би било будућег

²⁰ SVF, I, 26, 11–15.

²¹ SVF, II, 164, 14ff.

²² *Enn.* III, 7, 8.

²³ Panayiotis TZAMALIKOS (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, 539.

²⁴ Цветковић с правом примећује да је св. Августин у савременим истраживањима неоправдано привилегован у односу на друге хришћанске ауторе (Владимир Цветковић (2013): *Бој и време. Учење о времену Светиој Григорија Ниској*, Центар за црквене студије, Ниш, 13–14).

времена, и кад не би ништа постојало, да не би било садашњег времена.²⁵ Већ, дакле, на самом почетку расправе, Августин постулира релативну објективност времена, кроз тврђење о извесности прошлости и будућности и тиме садашњости. Августин потом излаже апоретичку аргументацију, према којој ни прошлост ни будућност не могу да постоје пошто је прошлост нешто што је било и чега више нема, а будућност нешто чега још увек нема.²⁶ У том смислу он аргументује да и садашњост, која се може поделити на бескрајно мале делове, такође не постоји у правом смислу речи. Након што је анализирао могућност да прошлост и будућност не постоје, он то одбацује и даје своју дефиницију према којој је „садашњост у прошлости памћење, садашњост у садашњости гледање, садашњост у будућности очекивање“.²⁷ Већ овде видимо назнаке коначног решења које ће нам Августин понудити. Следећујући вероватно Плотину,²⁸ он мерење времена смешта у душу. „Закључујем да време није ништа друго него растезање (*distentio*), али чега не знам, и било би чудно кад не би било растезање

²⁵ *Conf.* 11, 14, 17: PL 32, 815-816. Ова чувена Августинова реченица представља одјек Платинове мисли, који у *Енеадама* (*Enn.* 3, 1: 3-9) каже да, сходно уобичајеној представи, разликујемо време и вечност и верујемо да о њима имамо јасну представу „зато што о њима стално говоримо и зато што их сваки час именујемо. Но кад покушамо да навратимо своје мисли на њих и да им се такорећи приближимо, наше мишљење је поново у неприлици“.

²⁶ Августин проблему приступа тако што износи одређене претпоставке које потом анализира и показује их као нетачне. На тој основи он долази до закључака које у наредном кругу аргументације поново обара. Рикер овај метод назива апоретичким (POL RIKER (1993): *Vreme i priča*, Prvi tom, Sremski Karlovci – Novi Sad, 14) и он заиста, у овом сегменту, не и по аподиктичности, наликује Аристотеловом методу, код кога и налазимо аргументе о непостојању прошлости и будућности (*Physica* 217b35-36).

²⁷ *Conf.* 11, 20, 26: PL 32, 819.

²⁸ *Enn.* 3,7. Није постигнута сагласност у науци у којој мери је Плотин заиста утицао на Августина. Кратко разматрање овог проблема видети у: Allan D. FITZGERALD (ур.) (2009): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, 655-657.

саме душе (*animus*).²⁹ Насупрот Платону који време одређује кретањем небеских тела, Августин то пориче, јер „када би се зауставила небеска светила и окретало се само лончарево коло, зар не би постојало време којим бисмо мерили његове окретаје“.³⁰ Надаље, он негира да се време може изједначити са кретањем тела, јер је једна ствар кретање тела, а друго је његово мерење. Ми мерење увек спроводимо у односу на нешто друго и тако формирамо појмове о трајању времена. Због тога је за Августина време утисак: „Утисак који у теби изазивају ствари које пролазе, и који остаје кад оне прођу, тај утисак мерим кад је садашњи, а не ствари које су прошле зато да га изазову. Тај утисак мерим кад мерим време. Дакле, или је тај утисак време, или ја не мерим време.“³¹ На овај начин се садашњост више не схвата као пунктуална, већ она постаје дијалектизована тиме што у себе укључује памћење и очекивање.³²

Када Августин говори о памћењу и очекивању, он користи психолошки речник, али као метафору за тоталитет сопства. Ако се поново осврнемо на горе наведени одељак³³ у коме време дефинише као растезање душе, видимо да време није схваћено као ментални процес унутар душе, већ је идентификовано са читавим сопством. На такву идентификацију наилазимо нешто раније, у десетој књизи, где Августин јасно поистовећује памћење са тоталитетом душе и са сопством: „Велика је снага памћења, нешто страшно, Боже мој, нека дубока и бескрајна

²⁹ *Conf.* 11, 26, 33: PL 32, 822.

³⁰ *Conf.* 11, 23, 29: PL 32, 820. Могуће да је, према Сорабдију, овај аргумент Августин преузео из дела св. Василија Великог *Против Евномија* (*Contra Eun.* 1, 21; Richard SORABJI (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiruity and the Ealy Middle Ages*, London, 31). Још јаснију аналогију налазимо у његовом *Шестодневу* где св. Василије каже: „Или можда то време није оно време чија је прошлост ишчезла, будућност се још није појавила, а садашњост измиче чувствима и пре него што буде спозната?“ (*In Hexæmeron*: PG 29, 13A).

³¹ *Conf.* 11, 27, 36: PL 32, 823-824.

³² Pol RIKER (1993): *Vreme i priča*, 21.

³³ *Conf.* 11, 26, 33: PL 32, 822.

многострукост! И то је моја душа, то сам ја сам.³⁴ Ту, дакле, није реч о психичким или менталним процесима као таквим,³⁵ који би послужили да изразе сегментирану и апсолутизовану субјективност. Августин их користи да покаже сопство као иманентну тачку пресека мишљења и просторности (телесности), и та тачка пресека јесте темпоралност. И познање Бога је везано за сећање, које се не може поистоветити са психичком функцијом памћења: „А ето, ти си био у мени, а ја изван себе. ... Ти си био са мношвом, а ја нисам био са Тобом.“³⁶ Иако је овакав исказ у сагласности са његовим неоплатонским узорима,³⁷ он на њих није сводив. Оно што је код Августина ново, иако није до краја разрађено, јесте *идеја о сојсџиву као пресеку вечној и њролазној*, као месту сурета Бога и човека. У души се преклапа вечност, која је ослобођена сукцесивности, са временом као серијским поретком.³⁸ Августин не губи из вида човека као просторно и телесно биће, нити жели да његову временитост одвоји од његове телесности. Управо супротно. Психички процеси памћења и очекивања репрезентују душу у целини, која је опет изједначена са сопством, које подразумева, и нераскидиво је повезано са човековом телесном структуром која је шире инкорпорирана у стварност света.³⁹ Мерење времена је за Августина еквивалентно самом времену, и због тога он тврди да је то мерење везано за извесни простор *nisi spatia temporum*,⁴⁰ који

³⁴ *Conf.* 10, 17, 26: PL 32, 790; cf. Phillip CARY (2003), *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, 126.

³⁵ Како, на пример, сматра Сорабџи (Richard SORABJI (1983): *Time, Creation and the Continuum*, 29–32).

³⁶ *Conf.* 10, 27, 38: PL 32, 795.

³⁷ John M. RIST (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, 76.

³⁸ Paul PLASS (1990): „Augustine and Prust on Time and Memory”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73, 2/3, 346.

³⁹ Andrea NIGHTINGALE (2011): *Once Out of Nature: Augustine on Time and the Body*, Chicago: University of Chicago Press, 57.

⁴⁰ У хрватском преводу стоји: „... говоримо само о временском трајању. У ком, дакле, трајању меримо време које пролази?“ (Aurelije Augustin, *Ispovijesti* (pr. Stjepan Hosu), Zagreb 2010, 229).

он дефинише као *временски ѝросѝор* у коме меримо време које пролази. Стога није у праву Рикер када ову телесност времена назива квази-просторном.⁴¹ Како примећује Рист,⁴² код Августина је време повезано са природним објектима и створеним светом. Ако се осврнемо на Плотина, који је вероватни узор Авгуστину, и који време смешта у душу, оваква интерпретација се показује као извесна. Плотин се, пошто је утврдио да је време смештено у души, пита како је онда време свуда а не само у души, и одговара „зато што ни она није одвојена ни од једног дела овог света, као што ни она која је у нама није одвојена ни од једног нашег дела“.⁴³ Иако је право сопство идентификовано са интелектом који је вечан, емпиријско сопство је лоцирано у разумном делу душе⁴⁴ чији је живот време.⁴⁵ Живот душе, који је време, је поистовећен са разумним мишљењем. Смит сматра да се Плотин овако дистанцира од субјективистичког мишљења које је, према њему, својствено Авгуστину.⁴⁶ Овакво гледиште би могло бити оправдано утолико што Плотин говори о светској души, а Августин има у виду човекову душу. Али, да ли је то довољан разлог да Августиново виђење схватимо као субјективистичко? Како смо у досадашњој анализи показали, то није тако, пошто редукција Августиновог схватања времена на просту ментализацију не следи из његове расправе. Време, за њега, дефинитивно није продукт људског мишљења.⁴⁷ Августинова концепција времена заиста представља јукстапозицију различитих налеђених интерпретативних оквира, при чему он није теоријски утемељио, али јесте интуитивно назначио, идеје о схетичкој и есхатолошкој телесности и темпоралности, о

⁴¹ Pol RIKER (1993): *Vreme i priča*, 21.

⁴² John M. RIST (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 80.

⁴³ *Enn.* 3,7: 13, 45–47

⁴⁴ *Enn.* 5.3.3. 35–36.

⁴⁵ Andrew SMITH (1996): „Eternity and time“, у: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ур. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 205.

⁴⁶ Andrew SMITH (1996): „Eternity and time“, 210.

⁴⁷ John M. RIST (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 83.

којима ће у наставку бити речи. Августинова позиција ипак довољно јасно указује на односни карактер персоналности као и на персонални карактер спацио-темпоралности. Говорећи о Сину Човечјем као посреднику између једнога Бога и нас многих, св. Августин каже да је управо тај Син Човечји онај који му омогућава да се „од старих дана сабере“, да се „не расипа на оно што ће доћи и проћи“, при чему је Господ утеха услед „расутости у временима“. Ова „расутост у временима“ нам показује да личност, схваћена као релација, представља пресек простора и времена. Тај пресек није ментални већ егзистенцијални, пошто је „место“ његовог настанка у Оваплоћеном Господу. „*Non ergo vita mea sim*“ (нисам ја свој живот), како каже Августин.⁴⁸ На тај, личносни начин, могуће је објаснити трансцендирање времена о коме св. Августин говори, где неће бити ни прошлости ни будућности већ само садашњости.⁴⁹ Не би било могуће разумети овакво трансцендирање ни на темељу објективистичког схватања времена, које је Августин иначе одбацио, нити на основу поимања времена као менталне конструкције. Имајући све ово у виду, не може се као аутентична прихватити интерпретација која његову позицију редукује на психизам. Он следује Плотиново смештање времена у душу, али за разлику од њега, овде је реч о души човека, а не о светској души, што је кључна диференција.⁵⁰ За Августина човек је мера времена, а човек, као што смо видели, није редукован на одређене менталне процесе. Човек је, дакле, мера времена, али је и време мера човека, утолико што је време место заједничарења са Богом. Ово двоје се узајамно одређују. Човек, као телесно биће, конституише временитост, док као личност конституише могућност трансцен-

⁴⁸ *Conf.* 10, 10, 17: PL 32, 786.

⁴⁹ *In Ioann.* 38, 10: PL 35, 1675; John M. RIST (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*, 85.

⁵⁰ То је уочио и Марион који примећује да Плотин остаје у оквири-ма космолошког и универзалног поимања времена (Jean-Luc MARION (2012): *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine* (пр. J. Kosky), Stanford University Press, 217).

денције времена од сукцесивног и распарчаног, ка недељивом и целосном. Тако време задобија личносну димензију као кључну. Не може се рећи да је Августин то јасно теоријски образложио. Он, како примећује Слотердијк, свакако није био егзистенцијалиста *ante litteram*.⁵¹ Међутим, не може му се оспорити антиципација идеја које ће се јавити на хришћанском Истоку, и касније, у измењеном облику, и на Западу. Управо су те идеје у нашем фокусу.

Временски интервал

Видели смо да, према св. Августину, време представља спацио-темпорални пресек, и да је место тог пресека сопство. Да ли се то сопство код Августина може поистоветити са личношћу – ипостаси код Кападокијаца, друго је питање.⁵²

Св. Григорије Ниски је пошао нешто другачијим путем. Он сматра, вероватно следујући стоицима, да се време може поистоветити са диастимом (διάστημα),⁵³ дакле, са следом, протежношћу, растојањем, размакнутошћу, размаком. Тај след, интервал, размак или протежност, према њему је исто што и време, али и више од тога, пошто „διάστημα није ништа друго до сама

⁵¹ Peter SLOTERDIJK (2013): *Filozofski temperament; Od Platona do Fukoa*, Beograd, 31.

⁵² Сматрамо да такво поистовећење није могуће. Иако код Августина налазимо запажања и закључке који су компатибилни са теоријом личности Кападокијаца, ипак не може бити речи о истоветности. Августин увиђа релациони карактер личности, али су код њега ти увиди више интуитивни, без утемељења на дискурзивном плану. Августин је закорачио у смеру таквог схватања личности, али не до краја, тако да код њега налазимо и бројне примере схватања личности као индивидуе, због чега смо, описујући његову позицију, преферирали, у психологији одомаћени, израз „сопство“ уместо „личност“.

⁵³ Појам је, међу хришћанима, раније користио Ориген и касније св. Атанасије Велики у полемици са аријанцима, тврдећи да између Оца и Сина не постоји никаква диастима, односно никакав размак или след или интервал (David BRADSHAW (2006): „Time and Eternity in the Greek Fathers“, *The Thomist* 70, 346).

творевина“ (τὸ δὲ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν).⁵⁴ Слично одређење налазимо и код св. Василија Великог који каже да је „време интервал који се сапротеже структури козмоса“ (Χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτείνόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα).⁵⁵ Пошто је време повезано са структуром козмоса која је нужно просторна (телесна), могли бисмо рећи да он време разуме као *σῆρουκῆι*урисану *ἰη*елесносῆι. Творевини су својствени „временски размаци“ или „временски интервали (след)“ (χροικῶν διαστημάτων), док Бог „нема протежности“ (διαστήματος) и због тога нема ни распон мерљивости.⁵⁶ Григорије диастиму одређује двојако. Она је, као што смо видели, поистовећена са самом творевином, док истовремено означава и раздеоду нествореног и створеног. „Широк је и непремостив размак (диастима) који ограђује нестворену од створене природе. Прва је бесконачна, а друга коначна. Једна је растегнута унутар сопствене мере размака (διαστημатικῆι τινι), како је премудрост Творца одредила, док су границе друге бесконачне. Једна се протеже у мерљивој диастими, будући ограничена временом и простором, а друга превазилази сваки појам диастиме (διαστήματος ἐννοιαν), збуњујући радозналост на сваки начин.“⁵⁷

Ово превазилажење или „трансцендирање диастиме“ нас води даље. У чему се састоји то трансцендирање? Да ли св. Григорије овде тврди да Бог једноставно превазилази диастиму као кључно својство творевине? Ако би било тако, остаје нејасно због чега онда није задржао традиционалну поделу на време и

⁵⁴ *In Eccl.* 7: GNO V, 412.14. Према св. Григорију, диастима својствена творевини, изворно није представљала унутрашње ограничење (и раздеоду), већ кретање „према одређеној граници која је од споља постављена“ (Владимир Цветковић (2013): *Бої и време*, 194). У Светој Тројици пак нема никакве диастиме, што је Григорије користио као аргумент у доказивању њене једности (Владимир Цветковић (2013): *Бої и време*, 208).

⁵⁵ *In Hexaemeron*: PG 29, 560B. Поближе о другим аспектима Василијевог схватања времена на супрот Евномију, види у Владимир Цветковић (2011): „Однос Бога и времена у *Adversus Eunomium* Светог Василија Великог“, *Боїсловље* 70: 2, 83–87.

⁵⁶ *Contra Eun.* I: GNO 1, 135.4–5.

⁵⁷ *Contra Eun.* I: GNO I, 246.

вечност? Реч је о томе да време, за св. Григорија и остале Кападокијце, није коначна датост. За Григорија Ниског, диастима представља стање у коме се творевина налази сада, али које ће бити трансцендирано. Григорије сматра да ће есхатолошки осми дан значити нестанак времена, пошто само у послепадном постојању меримо „временску диастиму седмичним кругом“ док ће кретање у есхатону доћи крају.⁵⁸

Може деловати збуњујуће када код св. Григорија Назијанзина налазимо следећу дефиницију: „Вечност није ни време, ни део времена, пошто је неизмерљива. Него шта је за нас време, мерено кретањем сунца, то је за вечне вечност, нешто сапротегнуто са вечним суштаством, попут каквог временског покрета и интервала/одсека“ (Αἰὼν γὰρ, οὐτε χρόνος, οὐτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν· ἀλλ' ὅπερ ἡμῖν ὁ χρόνος, ἡλίου φορᾶ μετρούμενος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις, αἰὼν, τὸ συμπραεκτεινόμενον τοῖς οὐσίς, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα, καὶ διάστημα).⁵⁹ Григорије, дакле, каже да као што је време сапротегнуто творевини, тако је вечност сапротегнута нествореном. У паралелизму иде даље, и каже да је вечност за оно што је вечно као какав временски покрет и интервал (диастима). Очигледно је да је овај паралелизам метафоричан. Свакако да Назијанзин нема намеру да ономе што је вечно припише кретање и временитост. У том смислу је аналогија јасно одвојена оним „као какво“ (οἷόν τι). Но да ли је св. Григорије Назијанзин случајно употребио овакву аналогију, тако подложну кривом разумевању, само услед немогућности да боље опише вечност? Мислимо да то није случај. Он користи кретање и темпоралност за метафорички опис вечности, зато што вечност и временитост имају нешто заједничко. А то је да представљају начине *ὑπσῆσθησθαι*.⁶⁰ Пошто

⁵⁸ *Sext ps*: GNO V, 189,3–6; Hans BOERSMA (2013): *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Analogical Approach*, Oxford, 13.

⁵⁹ *Oratio* 45.4: PG 36, 628C. Cf. *Oratio* 38, 8. In *Theophania*: PG 36, 320B = SC 358, 118.

⁶⁰ О начину постојања код Кападокијаца у контексту њихове тријадологије, видети: Aleksandar ĐAKOVAC (2017): *Τρόπος ὑπάρξεως bei den Kaprado-*

је темпоралност начин постојања творевине, а вечност начин постојања онога што је вечно, могуће је било за св. Григорија да употреби ово, на први поглед, неприкладно поређење. Разликовање вечности и времена своје порекло има у платонизму,⁶¹ али смо на овом примеру видели на који начин је платонистичка традиција темељно пресаздана. Тиме што време и вечност види као *начине њосџојања* тварног и нетварног, св. Григорије Назијанзин утемељује личносно схватање просторности као телесности и временитости.

И за њега, као и за св. Григорија Ниског и св. Василија, диастима, као коначно одређење творевине, или тачније као сама тварност, треба да буде трансцендирана.⁶² У том смислу, диастима није просто својство, као једно од својстава творевине, већ је њен начин постојања. Тај начин постојања укључује и подразумева тварност. Диастима, као истозначна са простором и временом стога није статична датост, већ динамична потенцијалност. Она у себи садржи могућност сопственог превазилажења. Она представља истовремено и одмакнутост од Творца, али одмакнутост која утемељује потенцијалну могућност сједињења са Њим, јер фундира *грујосџ*.⁶³ Диастима се,

kischen Vätern und bei St. Maximus Confessor, у: Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute, ур. Bogoljub Šijaković, Belgrad, Orthodox-Theologische Fakultät, 119–127.

⁶¹ Михайлов П. Борисович (2015): „Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник“, *СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция* 9/1, 123–124.

⁶² Иако је генерално прихваћено да су Василије Велики и Григорије Богослов развили главне идеје у тријадологији, а да им је Григорије Ниски следовао, управо је он тај који је коначно дефинисао многе философске појмове, међу којима и појам *диастима* (Chapel Hill OTIS (1976): „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time“, *Studia Patristica* XIV, 338).

⁶³ У том смислу је у праву Бловерс када, следећи Миленберга (Ekkehard MÜHNLEBERG (1966): *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen), наводи да „диастимички јаз између бесконачног Бога и коначне творевине није само зауставна станица људског познавања Бога, већ отворено поље деловања, вечног кретања и самоостварења“ (Paul M. BLOWERS (1992):

дакле, може мислити и као онтолошка другост. Због тога је она предуслов јединства и једности, односно она представља неопходни услов јединства, али се од јединства разликује, пошто представља још неостварено јединство. У том смислу, диастима може да буде трансцендирана тек есхатолошки. Наравно, есхатон овде није просто крај, већ крај који се јавља у самој диастими, што је могуће управо због тога што есхатону није својствена диастимична раздјељеност времена нити пунктуалност простора. Динамичност диастимичног начина постојања, која представља могућност самопревазилажења творевине, чини је подесном да иконизује будући век. То трансцендирање се одвија у правцу који је заложен у самој творевини и стога јој је својствен. Али пут који иде у том правцу и који творевина треба да пређе, јесте пут који њу саму мења и преображава. Један од најуспелијих есхатолошких описа налазимо код св. Василија Великог, који објашњава праксу Цркве да се недељом не клечи. Због значаја овог одељка наводимо га у целини:

„Стајањем за време молитве не сећамо се само благодати која нам је дата на дан Васкрсења, већ такође чињенице да је тај дан на неки начин икона будућег века. Због тога Мојсије почетни дан не назива првим већ ‘један’. Каже: ‘И би вече и би јутро, дан један’, као да се тај дан често враћа. Због тога је тај дан један (уједно) и осми утолико што по себи указује на онај дан који је заиста и једини и осми... Реч је стању које долази након овог времена, о бескрајном дану, дану без вечери и јутра, о веку који је увек трајан и увек млад. Црква нужно учи своју децу да у тај дан обављају молитве стојећи, да трајним сећањем на бесконачни живот не бисмо занемарили попутнику за оно путовање. Свака је Педесетница сећање на Васкрс што нам предстоји и у вечности. Онај наиме, један и први дан, седам пута помножен са седам, даје седам седмица свете Педесетнице. Она почиње првим даном и завршава се истим који

„Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress“, *Vigiliae Christianae* 46/2, 152).

се у међувремену одвија педесет пута кроз сличне дане. Стога сличношћу опонаша вечност, јер у кружном кретању онде завршава где и почиње. Црквени устави који нас поучише да се тог дана у молитви ваља држати усправно, очигледним сећањем преносе наш дух из садашњости у будућност.⁶⁴

Св. Василије се овде осврће на библијски извештај књиге Постања који за први дан стварања каже да је „дан један“ уместо „дан први“. Његово објашњење је да је то због тога што је на тај начин указано да је тај први дан истовремено и осми есхатолошки дан. То такође значи да је у првом дану, на неки начин, већ присутан осми дан. Крај је присутан у почетку не само као његов циљ, већ и као нешто што му је инхерентно. Даље, Василије јасно алудира на класичну поделу времена и вечности, где је осми дан описан као вечно млад и бескрајан, што први дан само иконизује. Он потом иде даље, и каже да свака Педесетница представља сећање на Васкрс, односно да представља пуноћу Васкрса. Тај један и први дан је помножен са седам и онда опет са седам. Тако Педесетница симболички означава савршеност пуноће. На тај начин се сличношћу опонаша вечност. Овде бисмо могли да препознамо могућу алузију на *Тимеја* где су небеска тела покретна слика вечности. Али та сличност показује и кључну разлику, јер слику вечности код Василија дају два историјска *догађаја*, а не небеска тела фиксирана на својим путањама, и стога статичка.⁶⁵ Кретање небеских тела је фиксирано и на тај начин *сипајички* по сталности и предвидивости кретања, док су историјски *догађаји експајички*, јер ремете уобичајени природни поредак света. Можемо овде да уведемо разликовање између *догађаја* као природног и као историјског процеса. И један и други подра-

⁶⁴ *De Spiritus Sanctus* 27, 66: PG 32, 192AB.

⁶⁵ Василијева критика платонистичког схватања времена била је усмерена против Евномија, који је такво схватање користио при аргументацији својих теолошких гледишта (Mark DELCOGLIANO (2014): „Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato“, *Vigiliae Christianae* 68, 498–532).

зумевају кретање, али се ипак суштински разликују. Природни догађаји се одвијају по инерцији, чак и када су спектакуларни, као експлозије вулкана или супернове. Они су производ природних датости које нису уобличене слободним личним усмерењем. За разлику од њих, историјски догађаји подразумевају елемент произвољности који измиче детерминизму. Ово важи за све историјске догађаје, а посебно за оне који уз то представљају и пројаву превазилажења уобичајених закона природе, као Васкрсење или Педесетница. Превазилажење закона природе овде има симболички значај који указује да коначни телос творевине није у природним догађајима и да је есхатолошка дестинација присутна већ овде и сада.

Када Даниелу каже да код св. Василија видимо не само линеарност, већ и цикличност времена,⁶⁶ то никако не треба схватити у смислу повратка на хеленско схватање времена. Овде кружност служи само да искаже стварност симболичког иконизовања. Управо је јединственост догађаја Васкрсења потврда јединствености догађаја стварања, као и догађаја Парусије. Ови се догађаји преклапају не у смислу прескакања временског следа, већ тако што заједно конституишу коначни догађај света као ипостасно сједињеног са Господом.⁶⁷ Због тога св. Василије може да каже да се „сећањем наш дух преноси из садашњости у будућност“. Не, дакле, тако што би наш дух прескочио временски след (интервал), већ тако што догађај Парусије који припада будућности, симболички припада и историји. Сетимо се да је, према св. Максиму, било потребно да Христос „постане подобије и символ самога себе, и да содом симболички представи себе“ (катаδεξάμενον ἑαυτοῦ γενέσθαι τύπον καί σύμβολον, καί παραδείξαι ἐξ ἑαυτοῦ συμβολικῶς ἑαυτόν).⁶⁸ Иако

⁶⁶ Jean DANÉLOU (1956): *The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press, 255–275.

⁶⁷ Уп. Златко МАТИЋ (2008): „Библијско и литургијско сећање (анамнеза)“, *Саборности. Теолошки јогишњак* 2, 73–80.

⁶⁸ *Amb.* 10: PG 91, 1165D = AM I, 268. Cf. Gorazd КОСИЈАНЧИЋ (2006): *Između Istoka i Zapada*, Plato: Beograd, 47.

се ова симболичност може изразити само метафорички, она сама није метафора већ коначна реалност, али реалност која се види само оком вере пред којим се разјашњава метафора симбола, па се тако поново налазимо на подручју *азмајске* онтологије.

Вечнокрећуће мировање

Временски интервал/след или диастима, заједно са просторном пунктуалношћу, не представљају по себи нешто апсолутно негативно, што у есхатону једноставно треба да буде поништено и одбачено. С друге стране, време и простор представљају начин на који смрт дела у свету. Бића су унутар себе и једна од других, временски и телесно одвојена и подељена. Та временска и телесна распарчаност јесте смрт. Сетимо се поново пет подела⁶⁹ о којима св. Максим говори. То су поделе на тварно и нетварно, чулно и умно, небо и земљу, рај и икумену, мушко и женско. Ове поделу описују кључне елементе диастиме као тварног начина постојања, који требају да буду трансцендирани. Речима св. Максима, Бог, Оваплоћењем Сина, извршава свој наум о свету „да спаси човека који се изгубио, сједињујући кроз Себе постојеће расцепе у природи читаве творевине, и пројављујући опште логосе појединачних твари, кроз које је природно да настане сједињење раздељених бића, да испуни велики план Бога и Оца, васпостављајући у Себи све што је на небу и на земљи, што је такође и створено у Њему“.⁷⁰ Међутим, управо ти временски следови/интервали јесу начин или пут ка есхатолошкој дестинацији ипостасног сједињења Бога и творевине, што св. Максим Исповедник изједначава са највећим добром: „Највеће добро је јединство раздвојених“ (καί τῶν ἀγαθῶν τό μέγιστον, ἢ τῶν διεσθηκότων ἕνωσις ἐστίν).⁷¹ Управо интервалност времена и простора омогућава личносни начин

⁶⁹ Cf. *Amb.* 41: PG 91, 1304D–1313B = AM II, 103–119, и QT 48.

⁷⁰ *Amb.* 41: PG 91, 1308D = AM II, 109.

⁷¹ *Ep* 14: PG 91, 533C.

постојања који је, према дефиницији, односан. Другачији начин односа, који не подразумева раздвојеност, јесте дожански начин постојања. Творевина је управо позвана да постоји на тај други, дожански начин, да учествује у дожанском животу кроз поистовећење са дожанским начином постојања. Непокретност дожанства се, код св. Максима, односи на аспект диастиме, али не и на лични начин постојања: „Тако кретање дожанства јесте знање, кроз просветљење, његовог постојања и начин на који постоји, пројављеног онима који су способни да приме“ (Κίνησις οὖν θεότητος ἢ δι' ἐκφάνσεως γινομένη περὶ τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι τοῖς αὐτῆς δεκτικοῖς καθέστηκε γινώσις).⁷² Кретање у Богу постоји, али је оно „безвремено и љубеће“ (ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς).⁷³ Творевина учествује у Божијој вечности која је бесконачност, „и она отклања сва диастимична ограничења“, како каже св. Григорије Ниски.⁷⁴ Пошто диастима, односно сама простор-временска стварност, представља могућност промене начина постојања творевине и тиме превазилажење смрти и смртног начина постојања, она, према св. Максиму Исповеднику или Јовану Скитопољском,⁷⁵

⁷² *ThA* I: PG 91, 1036B = CCSG 48: 736–38.

⁷³ *Sch. Div. Nom*: PG 4, 221A: ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ, κινήσεις ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς, προῆλθεν εἰς διάκρισιν ὑποστάσεων, ἀμερῶς τε καὶ ἀμειώτως μείνας ἐν τῇ οἰκείᾳ ὀλότῃτι ὑπερηνωμένος καὶ ὑπερηπλωμένος. Βασίλειος ΜΠΕΤΣΑΚΟΣ (2004): *Στάσις ἀεικίνητος. Η ἀνακαίνιση τῆς ἀριστοτελικῆς κινήσεως στὴ θεολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, Θεσσαλονίκη: Ἀρμός, 50.

⁷⁴ *Contra Eun. I*: PG 45, 364A–368B = GNO I, 38–42.; 456C–457A = GNO I, 218. Paul M. BLOWERS (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, *Ad Thalassium* 21“, *Studia Patristica* XXXII, 260.

⁷⁵ Не можемо са сигурношћу утврдити ко је аутор појединих схолија на Псеудо Дионисија Ареопажита. Извесно је да је св. Максим аутор бар неких од њих. Анализа коју је пружио Сухла, омогућила је разликовање схолија Јована и Максима на дело *De divinis nominibus*, за које је приредила *editio princeps*, док за остала дела то још није учињено. О процесу мешања схолија двојице аутора, као и аргументацију за њихово разликовање, видети: Beate Regina SUCHLA (2011): *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretum aliorum*, Berlin–Boston: De Gruyter 45–47. Могуће је да је сам Јустинијан подстакао Јована да напи-

представља „происхођење (прободов) доброте Божије при стварању чулних објеката, које ми називамо временом“.⁷⁶

Превазилажење диастиме као тварног начина постојања не значи додавање или промену неког квалитета, на пример да се просторно-временском бићу додаје квалитет бесконачности. Темељно одређење творевине јесте њена посталост. Сетимо се, међутим, да св. Максим Исповедник каже да, на парадоксалан начин, Христос „оне који по природи имају почетак и крај – чини да су по благодати беспочетни и бескрајни“ (ἀναρχους κατὰ χάριν καὶ ατελεύτητους).⁷⁷ То да творевина постаје беспочетна, лако би се могло схватити на начин да је њена природа промењена, да је она постала нешто друго у односу на оно што је била, чак да се на неоплатонистички начин утопила у божанство, у Једно. Но, Максим наглашава да творевина постаје беспочетна по благодати – κατὰ χάριν. Како онда да разумемо овакву промену, која се не односи само на будуће стање творевине, већ и на почетно? Једини начин, како нам се чини, јесте посматрање времена и телесности искључиво као динамичке и екстатичке стварности, а не као статичке.⁷⁸ Преклапање догађаја почетка, средине и краја, чини да време и простор престају да постоје интервално (диастимично), односно следно. Ипостасни начин

ше своје схолије како би утврдио православност Дионисијевог корпуса, или да је Јован то учинио како би ово дело сачувао од Јустинијанове цензуре (Carlo Maria MAZZUCCHI (2014): “John of Scythopolis’ marginal commentary on the Corpus Dionysiacum“, *Trends in Classics* 6/1, 170).

⁷⁶ *Sch. Div. Nom*: PG 4, 316AB.

⁷⁷ QT 60: PG 90, 617D = CCSG 22, 69.30–31.

⁷⁸ У том смислу се не бисмо сложили са Цветковићем који сматра да се беспочетност обожених „огледа у њиховим логосима који су беспочетно постојали у Логосу“. Такво тумачење би значило поистовећење протологије и есхатологије, што би Максима потпуно вратило у оквир хеленске мисли, а такође би имплицирало статичко схватање логоса као датости, што их онда чини истоветним са суштином. Али, логоси код Максима не представљају детерминанту творевине, већ жељу Божију за творевину, што ствара неопходни простор за пројаву слободе створених бића (Владимир Цветковић (2015): „Свети Максим Исповедник и крај времена и века“, *Геолоџикон* 4, 10–11).

постојања чини то могућим. Због тога св. Максим каже да је Христос *ἰσῆς* који чини да творевина бива не само бескрајна (*ἄναρχος*), већ и беспочетна (*ἀτέλος*). Врло је могуће да Максим овде у виду има Григорија Ниског који каже да је „Христос отац будућега века (вечности), јер у њему долази живот бесконачних векова“ (*οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ Χριστός, ὁ πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ὃ ἐποικοδομεῖται ἢ τῶν ἀτελευτήτων αἰῶνων ζωῆ*).⁷⁹

Личносну димензију ове беспочетности коју, по св. Максиму, творевина задобија благодаћу, видимо на примеру Мелхиседека. Говорећи о њему у десетој *Амбиви*, Максим каже да Мелхиседек тако „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 божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио“.⁸⁰ Та промена тварног начина постојања у нетварни, говори нам да творевину не можемо разумевати као датост, и да оно што називамо природом творевине није објашњиво као фактицитет.⁸¹ Реалност као објективна стварност стога не постоји, она постоји само као догађај или као догађање које је увек личносно. *Неко* мора да буде носилац природе тварног и тај *Неко* је онај који одређује начин њеног постојања. Чак ни створеност није апсолутна датост, зато што створеност није чињеница већ догађај, догађај који је у току. Беспочетност је такође лично, а не природно или објективно својство. Стога ћемо, према св. Григорију, лична својства у тријадологији сачувати ако Оца називамо и представљамо Беспочетним и Начелом.⁸² Иако је ова тврдња св. Григорија из-

⁷⁹ *Contra Eun. III*: GNO II, 23, 12–14.

⁸⁰ *Amb. 10*: PG 91, 1145A = AM I, 227.

⁸¹ Овакво схватање би се могло повезати са Платоновим учењем, према коме све ствари које су настале нису настале у неком моменту у прошлости, него су биле и биће у вечном процесу настајања (*Enn. 2, 9, 3*; Drago Đurić (2015): *Večnost sveta u anticima i ranom srednjem веку*, 218).

⁸² *Oratio 20.6*: SC 270, 6870 = PG 35, 1072BC.

речена у контексту тријадолошких спорова, она нам показује да личност има приоритет у односу на природу.

Максим коначно стање творевине описује наизглед противречним изразом – вечнокрећуће мировање – *στάσις ἀεκίνητος*.⁸³ Још је Платон, према Диогену Лаертију, учио да „идеја није ни покретна ни стална“, односно да се нити креће нити мирује, и да је она „и једно и много“ (*καὶ τὴν ἰδέαν οὐτε κινούμενον οὔτε μένον· καὶ ταῦτό καὶ ἓν καὶ πολλά*).⁸⁴ Мало је вероватно да је Максим претрпео директан Платонов утицај, али јесте вероватно да му није био непознат концепт кретања у мировању, разрађен код неоплатоничара. Пре свега овде имамо у виду Проклову интерпретацију Платонових идеја које су представљене као непокретне слике у покретним стварима.⁸⁵ Прокло тврди да „оно што је вечно има своју природу у мировању“, јер све што се на неки начин мења, на неки начин је дељиво, а ум је недељив, што посебно важи за ум Демијурга, и стога је вечан и нестворен. Пошто је све што је нестворено и непокретно у мировању, „јасно је да је сваки ум у мировању“. „Али у Демијургу постоји и кретање“, каже Прокло, „и то се кретање савршава дејствовањем. За дејствовање се каже да је савршени покрет, а такво је и кретање којим Демијург твори и мисли“ (*καὶ γὰρ ἡ ἐνέργεια λέγεται κίνησις τελεία, τοιαύτη δὲ ἐστὶν ἡ δημιουργικὴ ποιήσις τε καὶ νόησις*).⁸⁶ Заправо, према Проклу, Једно је „нити у покрету нити у мировању“ (*τὸ δὲ ἓν δέδεικται μῆτε κινούμενον μῆτε ἐστῶς*) и то је стога што Једно не партиципира у времену.⁸⁷ Иако је разлика између Максима и Прокла значајна, и тиче се првенствено Максимове христоло-

⁸³ Максим о овоме говори на више места: *QT* 59: PG 90, 608CD–609B = CCSG 22, 53–55; *QT* 65: PG 90, 760A = CCSG 22, 285; *Amb.* 67: PG 91, 1401A = AM II, 297.

⁸⁴ *Diog. Laert.* III, 64.

⁸⁵ John J. CLEARY (2013): *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: Collected Essays on Ancient Philosophy*, Brill, Leiden, 523.

⁸⁶ *Pr. Parm.* 771, 29–30.

⁸⁷ *Pr. Parm.* 1213, 2–3.

шке онтологије и есхатологије, остаје чињеница да одређене сличности постоје и да се не могу порећи.

Најодрживијом се чини претпоставка да је неоплатонистички концепт кретања у мировању до Максима дошао посредством Григорија Ниског, на основу чије идеје о *εἰεκτάσις* (ἐλέκτασις) је Максим развио своју идеју о вечнокрећућем мировању. Григорије о епектази пише позивајући се на Фил. 3, 13, где ап. Павле говори о свом узношењу на небеса.⁸⁸ Занимљиво је да Григорије напредовање види као заборављање прошлости ради усмерености на есхатолошко будуће.⁸⁹ Код Григорија ἐλέκτασις означава стално есхатолошко напредовање које је утемељено на његовом разумевању Божије бесконачности.⁹⁰ У тумачењу на *Песму над Песмама*, Григорије каже: „Јер за онога који заиста достиже (Бога) неће бити краја сталном пристизању. И за онога који хита према Господу, ова трка ка божанском никада неће бити завршена. Јер увек морамо бити будни, и никад не смемо окаснити да трчањем приђемо још ближе.“⁹¹ Сам појам ἐλέκτασις се не налази код Ниског, већ је изведен од појма ἐλεκτεῖομαι, што, овде, није од посебне важности. Утицајну анализу овог Григоријевог концепта пружио је Данијелу,⁹² који је проблем сагледао из посебног угла свог интересовања за мистичну теологију, при чему је пропустио да довољно нагласи онтолошку димензију читавог питања, која је, према нашем мишљењу, кључна, и чини темељну дистинкцију која Григорија суштински одваја од платонизма, упркос бројним сличностима. Сферла тачно примећује да Григорије овде, упркос супротном мишљењу неких савремених истраживача,

⁸⁸ *Sext ps.*: GNO V, 187, 8; *Contra Eun. III*: GNO II 212, 74.

⁸⁹ Lucas MATEO-SECO (2010): „Epektasis“, у: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ур. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston, 263.

⁹⁰ BOERSMA (2013): *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, 19.

⁹¹ “οὐτε γὰρ τῷ οὕτως ἀνισταμένῳ λείψει ποτὲ τὸ ἀεὶ ἀνιστασθαὶ οὐτε τῷ τρέχοντι πρὸς τὸν κύριον ἢ πρὸς τὸν θεῖον δρόμον εὐρυχωρία δαπανηθήσεται.“ *Cant.*: GNO VI, 159, 12–15.

⁹² Jean DANIELOU (1944): *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris.

иде против платонистичког схватања, које је држало да свако кретање имплицира несавршеност.⁹³ За класичну хеленску мисао, статичност је била знак савршенства, и у том смислу идеја Божије бесконачности, која имплицира немогућност утврђивања форме, представља новост. Додуше, већ код Плотина налазимо идеју да Једно трансцендира форме бића и тако бива изнад бића.⁹⁴ Оно што је суштински заиста ново код Григорија, јесте да је тај процес непрестаног узрастања код њега светотајински,⁹⁵ што одликује и мисао св. Максима. Творевина поседује стремљење (ὄρμη) ка Богу, динамичка је и отворена с обзиром на крај.⁹⁶ Идеја о епектази повезана је са идејом о радикалној разлици творевине и Творца. Када описује како се творевина, која је, дакле, неслична са Богом, повезује с Њим, Григорије не користи платонски израз ἕνωσις већ ἀνάκρασις,⁹⁷ који има извесну материјалну, али, што је још важније личносну конотацију. Тако имамо представу о учествовању творевине у Богу, али то учествовање се не постиже на основу природе. И баш због тога што се не постиже на основу природе, већ кроз личносни однос, Рист исправно примећује да *εἰλεκτῆσις* представља „ерос без фрустрација, при чему је онај

⁹³ Ovidiu SFERLEA (2014): „On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (epektasis). Taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition“, *Revue d'histoire ecclésiastique* 109, 565.

⁹⁴ Frances M. YOUNG (2010): *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Baker Academic, 166–167.

⁹⁵ Frances M. YOUNG (2010): *From Nicaea to Chalcedon*, 168.

⁹⁶ Hans Urs von BALTHASAR (1995): *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco: Ignatius Press; Paul M. BLOWERS (2012): *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press, 148.

⁹⁷ *Contra Eun.* III 4, 13; GNO II, 138.18. Овај израз није лако превести на српски, пошто означава сједињење, али такво да сваки од сједињених елемената остаје непомешан са другим иако бораве један у другом. Johannes ZACHUBER (2014): „Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* III 4“, у: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, ур. Johan Leemans, Matthieu Cassin, Brill, 313–334.

ко љуби све више сједињен са бесконачним⁹⁸. Сорабци сматра да идеја сталног напретка коју налазимо код св. Григорија представља значајну новину, па и изузетак у мишљењу, пошто из ње произилази да искуство Бога не треба схватити као статичко.⁹⁹ Слично схватање о непрестаном напретку налазимо и код св. Василија Великог, према коме Бога нећемо моћи да схватимо чак ни у вечности, пошто би то значило да би Он тада био коначан, већ ћемо моћи да Га спознајемо све савршеностије.¹⁰⁰ Сличну идеју можемо наћи и код Оригена, с тим што Ориген оставља могућност засићења и тиме поновног пада.¹⁰¹ Треба истаћи да Ориген ипак поставља одређену границу за могућност поновног пада. У *Contra Celsum* он каже: „Али ми верујемо да ће некада Логос превладати читаву словесну природу, и да ће преобликовати сваку душу по своме савршенству, када ће свака појединачно, веждом слободе, изабрати оно што Логос жели и бити у том стању које је Он изабрао.“¹⁰² Врло је могуће да овај навод представља развој Оригенове мисли на ову тему, чиме он на основу Писма утврђује посебност свог учења у односу на платонизам.¹⁰³ Ипак, овде се пре свега ради о Оригеновом учењу о многим сукцесивним световима. Уколико неке душе не постигну савршенство у овом свету, имаће прилику да, кроз вежбање слободе, то постигну у неком наредном. Али то што на крају постигну – а ово је кључно – биће

⁹⁸ *Cant.* 12: GNO VI. 369–370; John M. Rist (2000): „On the Platonism of Gregory of Nyssa“, *Hermathena* 169, 144.

⁹⁹ Richard SORABJI (1982): „Myths about non-propositional thought, Language and Logos“, у: *Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, ур. М. Schofield, М. Craven Nussbaum, Cambridge, 308.

¹⁰⁰ *Ep.* 233.5; *Contra Eun.* 1.5.11.

¹⁰¹ *De Principiis* 1.3. Richard SORABJI (1982): „Myths about non-propositional thought“, 308.

¹⁰² *Contra Celsum* 8, 72: GSCO II, 288.24–289.2: ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεως φαμεν ὅλης κρατῆσαι ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πάσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα, ἐπὶ ἑκάστος ψιλῆ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἔληται ἃ βούλεται καὶ γένηται ἐν οἷς εἶλατο•

¹⁰³ Darrell B. JACKSON (1966): „Sources of Origen’s Doctrine of Freedom“, *Church History* 35/1, 22.

оно што су пре првог пада имале, односно то ће бити савршено предпадно стање чистих духова. Према нашем мишљењу, ова разлика у односу на Оригена је кључна, пошто је Оригенова идеја заснована на статичкој онтологији, где је створена природа ограничена сопственим датостима које на концу не могу бити трансцендиране. Ориген није имао на располагању Кападокијски концепт ипостасног сједињења који су они развили за потребе тријадологије, а који је касније своју плодну примену нашао и на пољу христологије и антропологије.

Милер-Журдан¹⁰⁴ није узео у обзир ову аргументацију када тврди да Григоријево учење о непрестаном напретку свој корен има код Оригена и Плотина. Он наводи Оригена¹⁰⁵ који истиче значај слободне воље којом душе бирају заједницу са Богом или удаљавање од Њега. Паралела у односу на Плотина¹⁰⁶ овде се заиста може утврдити, као што се може утврдити могућност духовног напредовања. Кроз подражавање Богу, душе остварују напредак, што би се могло повезати са сталним напредовањем код св. Григорија и потом са вечнокрећућим мировањем код св. Максима. Међутим, кључна разлика код Оригена је у томе што, према њему, заправо не постоји стални напредак, већ стално кретање које може бити и *ка* и *од* Бога. Код Оригена имамо есхатологију која подразумева стално кретање, али кретање које није нужно прогресивно, пошто је замисливо да умна бића буду засићена Богом и да се поново окрену од Њега, што је за Оригена неизбежно због његовог схватања о савршеном стању творевине на почетку.¹⁰⁷ Његова есхатологија је циклична и због тога можемо рећи да је статичка (а не динамичка како сматра Милер-Журдан),¹⁰⁸ пошто

¹⁰⁴ Pascal MUELLER-JOURDAN (2015): „The Foundation of Origenist Metaphysics“, OHM, 156.

¹⁰⁵ *De Principiis*. 2. 9. 6.

¹⁰⁶ *Enn.* 5. 1. 1; 6. 9. 8–9.

¹⁰⁷ Andreas ANDREOPOULOS (2015): „Eschatology in Maximus the Confessor“, OHM, 328.

¹⁰⁸ Pascal MUELLER-JOURDAN (2015): „The Foundation of Origenist Metaphysics“, 152.

не подразумева коначни искорак творевине у односу на датост њене природе. Григоријево схватање епектазе је засновано на нарочитом схватању личности као онтолошки превасходној. На томе се заснива еросна динамичност епектазе. Видећемо да на истим основама почива и мисао св. Максима Исповедника.

Када Максим говори о вечнокрећућем мировању, он у виду има двоструки карактер кретања. Вечнокрећуће мировање изражава есхатолошку стварност творевине зато што је реч о догађају који не престаје да се збива, пошто представља „могућност учествовања у пуноћи која се никад није испунила“.¹⁰⁹ Пошто међуличносна одношајност конституише ипостасно јединство Бога и човека, тај догађај никада не може бити завршен и достићи непокретност. Максим га назива и „ужареним вечним кретањем“ (διάλυρος ἀεκίνησία).¹¹⁰ С друге стране, пошто је достигнуто апсолутно поистовећење догађаја стварања и парусије, само стварање је окончано и завршено, па због тога можемо говорити о мировању. Максимовим речима: „Циљ постанка посталих је мировање (τέλος ἢ στάσις ἐστίν), који свакако остварује бесконачност, након преласка ограничених, у којој, пошто нема диастиме која омогућава покрет онога што се по природи креће (ἐν ἧ δια τὸ μὴ εἶναι διάστημα πᾶσα ποιεῖται κίνησις τῶν φυσικῶν κινουμένων), нема ни куда, ни како, ни према чему да се креће, будући да за узрок има Бога који је циљ и који одређује и саму бескрајност сваког одређујућег покрета.“¹¹¹

¹⁰⁹ Sotiris MITRALEXIS (2013): „A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor through Aristotle“, у: *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18–21, 2012, ур. Bishop Maxim Vasiljevic, Alhambra, 425.

¹¹⁰ QT 55: CCSG 7, 499,311–15; Paul M. BLOWERS (1996): „Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of Human Passions“, *Journal of Early Christian Studies* 4/1, 72.

¹¹¹ *Amb.* 15: PG 91, 1217C = AM I, 369. Већ код св. Григорија Ниског налазимо идеју о достизању мировања: „Божанство је дивно по сопственој природи, и са њим ће се душа сјединити на основу своје чистоће, сједињујући се са оним што јој је подобно. Ако се то догоди, неће

Реч је о мировању коме је изнутра, да тако кажемо, иманентно кретање јер то мировање претпоставља и јесте *однос*.¹¹² Пошто је то однос који конституише коначно ипостасно јединство тварног и нетварног, говоримо о њему као о мировању. Такво динамичко мировање представља ипостасно, а не природно кретање, пошто је природно кретање творевине увек везано за простор и време. Максимовим речима: „Када природа по енергији и појму превазиђе простор и време и непосредно се сједини са промислом, налази промисао као логос по природи једноставан и статичан, који се ничим не може описати, те зато у њему и нема кретања. Стога природа, која у свету постоји временски, има измењиво кретање због коначности света и пропадљивости коју изазива време својим својством да се мења. Док је природи која је у Богу, Који је по својој природи монада, увек својствена непокретност и статична истопокретност, која се вечно одвија око једног и истог.“¹¹³ Кретање творевине је увек спацио-темпорално пошто се одвија на нивоу природе која је створена из небића. Божанство је у том смислу непокретно, пошто у њему нема раздељења које је својствено створеној природи. Али божанство, иако није покретно са гледишта природе – са те тачке гледишта оно је статично – јесте покретно са гледишта ипостаси, утолико што ипостас јесте однос који је увек динамичан. У том смислу, створена природа кроз обожење задобија посебан начин постојања, подобан

више бити потребе за било каквим кретањем заснованим на жељи, које би нас водило лепом. Онај ко живи у тами има жељу за светлом. Ако дође на светло, ужитак следује жељи и сила уживања чини жељу дескорисном и дудаластом“ (Καλὸν δὲ τῆ ἑαυτοῦ φύσει τὸ Θεῖον πρὸς ὃ διὰ τῆς καθαρότητος τὴν συνάφειαν ἔξει τῷ οἰκείῳ συναπτομένη. Εἰ οὖν τοῦτο γένοιτο, οὐκ ἐτι ἔσται χρεία τῆς κατ' ἐπιθυμίαν κινήσεως, ἢ πρὸς τὸ καλὸν ἡγεμονεύσει. Ὁ γὰρ ἐν σκότει τὴν διαγωγὴν ἔχων, οὗτος ἐν ἐπιθυμίᾳ τοῦ φωτός ἔσται· εἰ δὲ ἐν τῷ φωτὶ γένοιτο, τὴν ἐπιθυμίαν ἐκδέξεται ἢ ἀπόλαυσις, ἢ δὲ ἐξουσία τῆς ἀπολαύσεως ἀργὴν καὶ ἔωλον τὴν ἐπιθυμίαν ἐργάζεται.). *An et res*: GNO III/3, 66, 17–67, 1; PG 46, 89B.

¹¹² Χρήστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ (2001): *Το πρόσωπο και ο έρωσ*, Δόμος, 133.

¹¹³ QT 45; PG 90, 760A = CCSG 22, 287.

божанском, па са гледишта природе постаје непокретна, долазећи у стање мировања, што подразумева да постоји као ипостазирана у Богу, због чега њена природа више нема разлоге да се креће. Али тај ипостасни начин постојања који творевина задобија, такође подразумева и јесте *динамика односа*, и у том смислу се може означити као кретање.

Овде ћемо покушати да укратко одговоримо на нека питања која могу бити спорна или нејасна. Како објаснити постојање смрти пре стварања човека и пре пада? Како објаснити смисао читаве предпадне историје? Како објаснити обожење, а да то на крају не значи утапање у Бога и коначно губљење природних својстава творевине, пошто ће онда бити неделатна, с једне стране, и пошто уипостазирање у Христу подразумева поистовећење са Њим? Сва ова питања се на крају свode на питање утемељености разлике тварно – нетварно у есхатону.

И према библијском и према савременом научном схватању, свет је постојао и пре човека, животиње и биљке су умирале и рађале се и пре него што се човек појавио на сцени. Дакле, није човек тај који је актуализовао диастимичност, а тиме и смрт, већ је то стање у коме је творевина боравила далеко пре његовог настанка. Треба имати на уму да је, према класичном теолошком схватању, човек тај који у себи баштини лик Божији. Стварање човека представља претпоследњи чин стварања, и део је тог једног и јединственог догађаја. До стварања човека, стварање није завршено. У том догађају, човек има посебно назначење. Он је позван да активно учествује у самом стварању и није само пасивни чинилац. Човек је тај који возглављује творевину и који је требао, одмах по сопственом настанку, да доврши стварање света, да покретом слободне воље, захваљујући екстатичности која му је дарована, изађе из себе и почне да постоји као обожен, обожујући тако читаву творевину.

Видели смо да, према св. Максиму, обожење подразумева престанак кретања створених бића. Пошто свако кретање створених мора бити диастимично, престанак кретања значи и престанак диастимичног начина постојања. Свако диастимич-

но кретање представља кретање ка објекту, односно подразумева распарчаност која омогућава објективизацију. Насупрот томе, постоји и кретање које је својствено Богу, али оно није кретање од субјекта као објекту. Можемо рећи да је оно *уну-и-рашње*, пошто не подразумева удаљеност нити раздјељеност, али подразумева различитост. Та различитост, међутим, није објектна, пошто се само постојање утемељује на односу, пошто само *постојање јесте однос*. Такво кретање може да се мисли једино као љубав, што представља име за бићетворни однос унутар Свете Тројице. Тај однос није објекатски и стога није индивидуалистички, пошто се посебност не конституише на објективној другости, већ на другости која је интринзична самом постојању. Због тога се може рећи да је Бог непокретан, уколико се у виду има диастимично кретање које подразумева раздјељеност субјекта и објекта, а може се рећи и да је Бог покретан уколико се кретање разуме као недиастимично, као екстатичко, оно које не подразумева однос субјекат – објекат, већ оно које конституише постојање као однос.

Учешће створених бића у таквом начину постојања подразумева и промену њихове историје, што св. Максим истиче када говори да ће творевина на крају бити не само бескрајна, већ и беспочетна. Из историје ће, да тако кажемо, „отпасти“ свако кретање које није екстатичко, односно свако кретање које је објекатско и диастимично. Диастимичност подразумева однос субјекат – објекат. Субјекат прво постоји као индивидуа, па потом ступа у односе. При томе се однос показује као онтолошки секундаран, пошто се не тиче самог постојања, већ квалитета постојања које је независно од њега. Идентитет се утврђује као разлика од другог који је нужно објективизован, као што је објективизован и сам субјекат. То је начин постојања створених бића, који је такав због њихове насталости из ничега. Диастима је оквир њиховог постојања и једина могућа реализација њиховог кретања. Пошто је такво кретање својствено творевини по њеној природи, њена природа мора да се пасивизира и да почне да се креће на другачији начин, на

начин на који се креће Бог, недиастиимичним кретањем екстатичке љубави. То је управо оно што је требало да се догоди да Адам није себе конституисао на основу диастиимичног покрета, односно на темељу објективизације света и себе. То и јесте смртни начин постојања који у Христу треба да буде превазиђен. Есхатон јесте догађај будућности који се оком вере перципира као већ одигран утолико што ће коначна истина света представљати начин постојања који не подразумева статичну објективност којој је својствена диастиимичност (спацио-темпоралност).

Но, сада се поставља питање, да ли можемо с правом да кажемо да творевина која промени свој начин постојања остаје творевина? Уобичајено је да кажемо да она остаје оно што јесте по природи, али да се обожује, што значи да мења свој начин постојања. Међутим, промена начина постојања заправо значи да творевина улази у унутарбожански начин постојања. Да ли је стога исправно говорити не само о обожењу, него можда пре о *убожењу*? Темељна разлика између Бога и света као да се поништава тиме што историја света постаје безвремена (беспочетна и бескрајна) и беспросторна, и тиме еквивалентна „историји Бога“. Да ли ће, дакле, при обожењу, творевини остати ишта што је својствено творевини, и не личи ли то на неоплатонско утапање у Бога?

Решење овог проблема се налази у очувању ипостасне разлике сваког појединачног бића у оквиру ипостасног јединства са Христом. Појединачна бића ипостазирањем у Христу постају учесници у божанском животу. Али баш због тога што учествују у божанском животу *иосредно*, а не непосредно, чува се разлика створеног и нествореног. Христос јесте и остаје вечни Посредник, тако да творевина у однос са Оцем и Духом увек ступа посредно, преко Оваплоћеног Сина Јединородног. Та посредност омогућава да свако појединачно створено биће задржи сопствену посебност *кроз однос са Сином*, и тај однос сада постаје темељна разлика Бога и створења, иако створена природа постаје неделатна. Али њена есхатолошка

неделатност је омогућена њеним ранијим делањем, слободним ипостазирањем, које остаје печат различитости, пошто је тај покрет ка ипостасној заједници са Сином уникатан за сваког појединачно и не могу се наћи два иста. Уникатност личности, када је реч о Светој Тројици, заснована је на непосредном односу Оца са Сином (рађање) и Духом (исхођење), док је, када је у питању творевина, та уникатност прво заснована на историји сваког појединачног бића. Ова историја при обожењу губи све елементе диастимичности, што значи да је њена коначна истина, или аутентична истина, само оно што представља екстатички искорак из индивидуалног (осмрћеног) начина постојања. Истина је овде поистовећена са постојањем, а не са истином као аналитичким описом. Другим речима, само љубав (онтолошка, не сентиментална) као оно што одређује постојање и идентитет сваког бића, гради основ његове посебности. На основу посебности сваког створења које му даје мрежа односа са другим створењима (зато човеку није добро да буде сам на земљи), човек може да се ипостазира у Христу а да притом не изгуби своју посебност. Због тога је Адаму који је требало да постигне обожење била потребна Ева, а Христу је била потреба Богородица. Биолошка ипостас, о којој говори Зизијулас, свакако се преображава у еклисијалну,¹¹⁴ али она и као таква не губи карактеристике које је добила у свету, односно времену и простору. Оно што се преобразило није без одјека у ономе у шта се преобразило. Другим речима, историја биолошке ипостаси се не поништава променом њеног начина постојања. Ни (биолошки) односи се не поништавају већ се преображавају.

¹¹⁴ Као потврда релативности биолошких односа, обично се узимају новозаветне перикопе попут: „Ако ко дође к мени, а не мрзи на свог оца, и на матер, и на жену, и на децу, и на браћу, и на сестре и на саму душу своју, не може бити мој ученик“ (Лк. 14, 26). Или: „Пруживши руку своју на ученике своје, рече: Ево мати моја и браћа моја. Јер ко изврши вољу Оца мојега који је на небесима, тај је брат мој и сестра и мати“ (Мт. 12, 49). Опширније о овом проблему видету у поглављу VII.

У том смислу, историја, па и историја пре човека постоји, односно постојаће, али без диастиме, односно смртног начина постојања. Њен значај је у томе што представља услов човековог постојања, омогућавајући му да отпочне као створено и диастимично биће коме је, међутим, задато да, водећи творевину са собом, промени начин постојања тварног у недиастиимично, обожено постојање. На исти начин ће постојати и послепадна историја човека, без елемената *живе смрти*, пошто ће живот прогутати смрт (уп. 2. Кор. 5, 3–4). Историја омогућава да се свако појединачно биће конституише као посебно, а његова посебност кроз уипостазирање дива очувана. Створена бића прво постају, па потом ступају у односе. Да би се створено биће конституисало као личност, потребни су екстатички – љубавни односи, које је омогућила чињеница сусрета у времену и простору. Још једном – та посебност није индивидуалистичка, пошто оно што уистину чини лична својства јесу само пројаве екстатичке љубави, који чине јединственост и непоновљивост личности. Тако је и диастимичност очувана као конституент личне посебности, а истовремено је и превазиђена као конституент смрти.

На овај начин је очувана и разлика између створеног и нествореног, с једне стране, а са друге је осигурана и посебност сваког створеног бића. Ипостазирање не поништава појединачну посебност сваког бића, али поништава диастимични начин постојања који подразумева статичну објективност и тиме претварање створења у објекте и индивидуе. С друге стране, сачувана је и природа створених бића тиме што је њихов идентитет изграђен на основу односа са другим створењима у току диастимичног (историјског) начина бивања.

У хришћанској традицији, временитост и просторност не представљају стварности сводиве на пуку корпоралност у физичком, односно функционалност у биолошком смислу, нити на унутрашње менталне структуре. Крајња истина времена, као и простора – а то значи крајња истина читаве творевине – који се узајамно дефинишу и поистовећују, не лежи у њима

самима већ у саодношајности и учешћу у Ономе, који у односу на творевину и историју која је од ње неодвојива, представља апсолутну другост. Време и простор се издвајају из дијалектичког круга објективног и субјективног, и конституишу се као личност/ипостас, која као догађај односа са Другим представља пресек спацио-темпоралне датости, која се на тај начин трансцендира у слободни, богоподобни начин постојања. Та другост Другог (наравно, не лакановског Другог који је иманентан објективном поретку фактицитета) представља могућност реализације потенцијала творевине за екстатичко трансцендирање сваке датости, па и темељне датости времена као диастимичног и просторности као пунктуалне. Временистост се јавља као ипостасно сједињење са Христом у просторности поистовећеној са Његовим Васкрслим Телом. Просторност бива трансцендирана у једно Тело Христово, које својом ипостасном једношћу трансцендира распарчаност објективних догађаја, утемељујући њихово јединство.

У дугој историји људског мишљења, овакав закључак био је могућ тек откривањем уласка есхатона у историју у личности Бога Логоса Оваплоћеног. Но, исто оно стремљење које је првостворене подстакло да сигурност постојања утемеље на творевини а не на Творцу, и након догађаја Оваплоћења и Васкрсења Христовог, наставља да дела као стална тенденција човека да себе и свет посматра као онтолошке датости, а време и простор као мерила и потврде те датости. Читава послепадна структура бивствовања човека и козмоса утемељена је управо на таквој стварности, која се на крају показује као фундаментална лаж. Читава људска култура, па и сам језик, конституисани су да одражавају слику таквог поретка стварности. Због тога су велики Оци Цркве непрестано били принуђавани да пробијају границе културних и језичких образаца, користећи се параболичним, метафоричним, парадоксалним и анагошким језиком, утемељујући дискурс азматске онтологије, стварајући један сасвим нови симболички поредак утемељен на структури реалности као догађаја Царства Божијег.

IV ПРИРОДНА НУЖНОСТ И СЛОБОДА ПРИРОДЕ

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*
Хераклит

Природа као нужност и природа као слобода

Реч φύσις, етимолошки потиче од корена *bhū*, и има значење *īostīaiīi*, *расīīi*, и то прво у односу на биљке (φυτόν), па онда и животиње и људе. Веза φύσις и φύομαι (расти), јасно се уочава у сложеницама као σύμφυσις (срасати) или πρόσφυσις (прирасти). Код Хомера налазимо најстарију сачувану употребу ове речи, где не означава природу уопште, већ посебна својства. Хермес говори Одисеју да мора познавати φύσις чаробне биљке моли, како би своју посаду преобратио из свиња у људе.¹ Пиндар сматра да је „мудар онај ко зна много тога по природи“, и утврђује контраст између онога што је по природи и онога што се постиже вежбањем.² Појам φύσις се касније јавља и у значењу „унутрашњег човека“ и тада означава *карактер*. Ова реч такође означава и врсте биљака.³ Када описује крокодиле у Египту, њихова станишта, физичке особине и начин исхране, Херодот излагање почиње речима: „Природа крокодила је следећа...“⁴

* Природа воли да се скрива (*Fr.* 123).

¹ *Ogiseja VII*, 303.

² Patricia CURD (1998): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press, 47.

³ Helmut KÖSTER (1985): „Phýsis [nature], physikós [natural], physikós [naturally]“, *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, ур. Gerhard Kittel *et al.*, Eerdmans. Abridged edition, 1283.

⁴ Уп. Patricia Curd (1998): *The Legacy of Parmenides*, 46.

Код Корнфорда налазимо корисну дефиницију: „Природа означава систем свих феномена у времену и простору, тоталитет свих постојећих ствари. ‘Природа’ ствари јесте њен састав, структура, суштина. Али, овај израз никада није изгубио своју другу, динамичку страну – значење силе, примордијалне, активне, дејствене енергије – а то је, како показују изведенице, оригинално значење.“⁵

Појам *φύσις* (φύσις) је имао дугу и сложenu историју развоја, како у хеленизму тако и у хришћанству. Сматра се да развој овог појма представља један од највећих доприноса људској цивилизацији, који је имао снажне последице на општи развој људског мишљења.⁶ Овде ћемо обрадити само оне аспекте који могу да нам помогну да боље разумемо употребу овог појма у хришћанској теологији, посебно с обзиром на недоумицу која се јавља у контексту његове христолошке примене код св. Максима Исповедника. У делу св. Максима наилазимо на једну противречност у исказима при одређењу природе. Наиме, на више места код св. Максима налазимо директне и индиректне тврдње да природа имплицира нужност. Повезивање природе и нужности није нешто ново, то налазимо на много места у антици. Повезујући природу са нужношћу, а личност са слободом, савремени теолози су пружили уверљиво тумачење светоотачке интерпретације у тријадологији и христологији. Међутим, као и у старини, остале су одређене нејасноће.⁷

⁵ Francis M. CORNFORD (1912): *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, London: Edward Arnold, 73.

⁶ Anthony PREUS (2007): *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press, 204.

⁷ Врло је значајна новија студија Митрополита Јована Зизијуласа у којој налазимо преглед савремених спорења везаних за ово питање, као и смернице за решење овог проблема (John ZIZIOULAS (2013): „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor“, у: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, ур. М. Vasiljević, Sebastian Press, 85–113).

Међутим, у *Расправи с Пиром*,⁸ наилазимо на тврдњу св. Максима да природа имплицира слободу. Диспут Максима са Пиром је вођен током монотелитског спора. Сачувани документ представља стенографски запис јавне расправе. О питању аутентичности самог списка, биће речи у наредном одељку. Нас овде занима део у коме Максим и Пир расправљају да ли вољу треба приписати природи или личности (ипостаси). Пир износи тврдњу да ако је воља природно а не ипостасно својство, онда је она неслободна, пошто је све што је природно самим тим и нужно. Максим ово одбацује, тврдећи да је природа, како божанска тако и људска, заправо слободна, што је одговор који потенцијално има бројне теолошке последице.

Овде је потребно расветлити неколико питања. Пир, како ћемо видети, своју тврдњу износи са великом увереношћу, као нешто што представља опште место. Потребно је истражити одакле му таква самоувереност, односно како су природу као нужност видели хеленски филозофи и теолози Цркве. Видећемо да потврду за такво схватање није било тешко наћи. Штавише, и сам св. Максим, како смо поменули, на много места говори о природи на такав начин. Стога се јавља питање, откуд овакав обрт код св. Максима? Могли бисмо претпоставити више могућих решења: можда спис или одељак о коме је реч нису аутентични, или је св. Максим, можда, из полемичких разлога изнео схватање које није конзистентно са његовим ранијим ставовима и његовим теолошким системом. Како ћемо видети у наставку овог истраживања, решење овог питања које би се темељило на тези о неаутентичности списка није основано. Спис јесте аутентичан. Друга теза такође је тешко одржива. Максим је знао да се *Расправа* записује, а циљ њеног објављивања је управо био да се покаже надмоћ диотелитске над монотелитском теологијом. Недоследност или произвољност у аргументацији, тешко да би водили остварењу тог циља. Друго,

⁸ *Disp.*: PG 91, 287A–354B. Користимо превод на српски др Вукашина Милићевића, који је објављен у: *Теолошки поилеги* 2010/1–3, 1–31; 2012/3, 435–468.

немамо примера коришћења софизама у Максимовом дискурсу, док, напротив, имамо мноштво примера где он нуди различите аспекте решења неког проблема који су наизглед међусобно искључиви, али се при дубинској анализи открива да то није случај. Да је управо то случај и по овом питању, покушаћемо да покажемо у овом поглављу, као што ћемо покушати да покажемо да се решење проблема крије у дијалектици статичког и динамичког.

Од нужности...

Тврдња да природа подразумева нужност, може се, без много проблема, утемељити на хеленској философији. Ова тврдња је један од базичних монотелитских аргумената.⁹

У предфилософском периоду, појам φύσις је био инхерентан појму дожанског, што је видљиво већ у првим космогонима. Φύσις је поиман као нешто живо и конкретно. Код предсократоваца, φύσις све више бива схватан на материјалистички начин, због чега долази до његовог експлицитног повезивања са нужношћу. Материја је једноставно таква каква је, и она одређује какво уопште може да буде оно што је од ње састављено. У том смислу је нужност једна од њених неспорних одлика. Код Хераклита, природа је поистовећена са истином: „Исправно мишљење је највећа врлина и мудрост, (што значи) са разумевањем говорити истину и делати у складу са природом“ (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μευίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας).¹⁰ Поистовећење природе и нужности је својствено свим раним „физичарима“, али је посебно јасно изражено код Парменида. Он природу поистовећује са бићем, које „Нужности држи у везама међе што га окружује“ (Ἀνάγκη πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει).¹¹ Код Аристотела имамо сачувано

⁹ Joseph P. FARRELL (1989): *Free Will in St. Maximus the Confessor*, Saint Tikhon's Seminary Press, 82.

¹⁰ Fr. B112, Patricia CURD (1998): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, 46.

¹¹ *Parmen.* VIII, 30.

Анаксагорино мишљење према коме се „ништа случајно не дешава по природи“ (οὐδὲν ὡς ἔτυχε γίγνεται τῶν κατὰ φύσιν).¹²

Природа је схватана као материјална основа живота и постојања, као оно што израста, што укључује и нагонски живот. Поистовећење природе и нужности које налазимо код Парменида и других „физичара“ изазивало је подсмех, пошто појам природа није био технички философски појам, већ реч која је означавала, између осталог, мушки полни орган, што налазимо у комедијама, а свакако је било својствено колоквијалној употреби. Схватање природе као нужности, исмевао је Аристофан у *Облакињама*.¹³ Сексуална конотација појма природа није случајна: оно што изазива задовољство је у сагласности са „потребама природе“ које теже испуњењу без обзира на друштвене норме. Демокрит каже да рађање деце представља једну од природних нужности,¹⁴ док Еурипид,¹⁵ реч „нужност“ напросто замењује са φύσις.

Поред Парменида, атомисти су до крајности извели материјалистичко виђење природе, што је водило детерминизму. Тако је Леукип тврдио да се „ништа не догађа случајно. Све се збива с разлогом и по нужности“.¹⁶ Таквом схватању водио га је његов атомизам којим су владали механички закони.¹⁷ Нужност је овде поистовећена са природним законом, νόμος τῆς φύσεως.¹⁸ Схватање природног закона је у читавом периоду пре стоика, везано за појмове ἀνάγκη и αἰτία.¹⁹ Код Есхила, на пример, налазимо

¹² *De Caelo* 301a.

¹³ *Nubes* 1036–82; Gerard NADDAF (2006): *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press, 163.

¹⁴ William K. C. GUTHRIE (1971): *A History of Greek Philosophy: Volume 3, The Sophists*, Cambridge University Press, 100.

¹⁵ *Fr* 433.

¹⁶ *Diog. Laert.* 67B2.

¹⁷ Gerard NADDAF (2006): *The Greek Concept of Nature*, 155.

¹⁸ Али не и са *nomos*-ом, који је закон човека, на супрот закону природе. Израз νόμος τῆς φύσεως се историјски први пут јавља код Платона у *Горгију* (*Gorg.* 483c) (Gisela STRIKER (1996): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, 212).

¹⁹ Samuel SAMBURSKY (2014): *Physics of the Stoics*, Princeton University Press, 50.

израз γαστρὸς ἀνάγκαις где се нужност односи на природну потребу,²⁰ а Платон помиње ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις²¹ као урђену жељу.

Платон, дакле, природу види повезаном са нужношћу. Међутим, када је реч о врлини, он је дистанцира од нужности. Тако у миту о Еру читамо да је „врлина без господара“ (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτος), и потом још конкретније: „Кривица је у бирачу, Бог није крив“ (αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος).²² Слично налазимо и у *Тимеју*.²³ Мада је овде реч о избору који душе праве пре рођења, то не мења много у аргументацији. Вреди поменути да је овај став био познат међу ученим хришћанима, па се Јустин Мученик на њега позива.²⁴

Код Аристотела налазимо објашњење на који начин је природа повезана са нужношћу. Он каже да „међу дићима постоји нешто што је увек исто и што је нужно“ (ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης), али није нужно у смислу присиле, већ је нужно у смислу „да не може бити другачије“ (τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως).²⁵ Није тешко закључити да природа подразумева управо такву врсту нужности, као нешто што не може бити другачије, односно као датост.²⁶ Аристотел у *Физици* дефинише природу као оно што „у себи самом поседује начело кретања и мировања“.²⁷ За Аристотела природа припада класи *causa finalis*. Φύσις, дакле, представља стање или квалитет, тако да Аристотел може да каже за човека да је по природи „политичко биће“.²⁸

²⁰ *Agamemnon* 726.

²¹ *Rep.* 458d.

²² *Rep.* 10.617e.

²³ *Tim.* 42d.

²⁴ *Apol.* 17: SC 507, 176.

²⁵ *Met.* 6.1026b.

²⁶ И до данас је у колоквијалном говору задржан исти образац. Када се каже да неко има одређене особине „по природи“, тиме се хоће рећи да је он једноставно такав какав јесте без своје воље, односно да он мало или ништа не може учинити да се промени, што имплицира да је његова морална одговорност тиме порекнута или умањена.

²⁷ *Physica* 198b 10.

²⁸ *Pol.* 1253a.

Код стоика природа постаје нека врста бога. Тако код Марка Аурелија налазимо: ὦ φύσις·ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα (О Природо, све долази од тебе, у теби је све, и ти си свуда).²⁹ Зенон пак каже да је „живот следовање природе“;³⁰ а Клеант је говорио о животу „у складу са природом“, што представља стоички *dictum*. Но, видећемо да су управо стоици најзаслужнији за једно другачије схватање природе.

... до слободе³¹

Поред оваквог значења, које природу повезује са нужношћу, налазимо и оно које природу доводи у везу са слободом, тако да *природно*, или у складу са природом, задобија значење *слободно*.

Ово значење се конституише на основу супротстављања природне нужности једној другој нужности – социјалној. Архелај, Анаксагорин ученик, први је увео разлику између φύσις и νόμος.³² Супротстављеност природног и друштвеног или

²⁹ *Meditationes* 4,23.

³⁰ SVF III, 5.

³¹ За овај део истраживања значајно смо се ослонили на студију Виљема Банера (William A. BANNER (1954): „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 8, 50–82), који је испитао и представио идеју природног закона, од раних филозофа до Оригена, помињући и неке касније хришћанске писце. Ипак, Банер се није бавио проблемом односа природе и нужности, што је централно место нашег истраживања.

³² Сукоб око *номос*-а и *физис*-а се јавио у Атини око 420. године пре Хр., а његов најважнији представник је био Антифон (Martin OSTWALD (2011): *Language and History in Ancient Greek Culture*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 158). Оствалд је у поглављу *Nomos and Physis in Antiphon's Peri 'Alētheias* (158–172) дао добар приказ Антифоновог мишљења, као и превод сачуваних фрагмената његовог дела *О истини*. У истом поглављу се налази и шира библиографија о овом питању (стр. 159, н. 3). Према Антифону, регулативе (νόμοι) су ствар договора, и ако их неко крши а да га нико не види, не бива посрамљен. Кршење одредби људског закона (τὰ τῆς φύσεως) не води „срамоти“, али кршење одредби закона природе (τὰ τῆς νόμων) посрамљује чак и ако нас нико не види, јер је тада штета нанета „не неком мишљењу, већ истини“. Поистовећење природе и

државног закона, јасно се види код Антифона, који разликује нужност природних закона (τὰ δὲ τῆς φύσεως ἀναγκαῖα) од правила које су донели људи (τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθετα). Овде имамо супротност између нужности природе на којој почивају природни закони и сагласности (ὁμολογηθέντα)³³ на којој почивају закони људи.³⁴

Код Платона, у *Проклајори*³⁵ налазимо идеју да је писани закон тиранин човеку пошто захтева многе ствари које су противне природи: „Јер једнако је сродно једнакоме по природи, а закон као тиранин људски приморава нас на многе ствари мимо природе.“ Ипак, Платон је, желећи да се супротстави релативизму софиста, тврдио да закони постоје по природи и да „заиста представљају производ ума, према исправном схватању“ (ἐστὸν φύσει ἢ φύσεως οὐχ ἦττον, εἴπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν).³⁶ Ово мирење природног и људског закона је имало јасну функцију у оквиру Платоновог система, али нам указује и на даљи развој појма природа, који није напросто нужност, већ нужност која је у сагласности са разумом, и која је на концу добра и води добру.

Киници су, у свом аскетском прегнућу, истицали да је живљење по природи (κατὰ φύσιν) врлинско, што је у складу са њиховим социјалним концептом једнакости свих људи. Диоген хвали напоре који „одговарају природи“, док је људске законе занемаривао, па и свесно кршио (рецимо, фалсификовао је новац), „не ценећи ништа више од слободе“, како нас извештава Диоген Лаертије.³⁷ Овде, дакле, имамо приближавање појмова природа и слобода и то у опозицији према људском закону.

истине нас донекле враћа на ранију концепцију природе као нужности, која је, међутим, означена као нешто добро.

³³ Hermann DIELS, Walther KRANZ (1959): *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Band 3*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 364–366.

³⁴ William A. BANNER (1954): *Origen and the Tradition of Natural Law Concepts*, 52.

³⁵ Prot. 337CD.

³⁶ *Epinomis* 890D.

³⁷ *Diog. Laert.* VI, 71.

Концепт природне правде, стоици су сместили у центар њихове етике.³⁸ Зенон је циљ живота одредио као „живот у сагласности с природом, што се слаже са животом по врлини, јер је врлина циљ према коме нас природа води“ (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν: ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις).³⁹ Он је први који је користио израз „живети у складу с природом“.⁴⁰ Зенон је прихватио киничку космополитску идеју да су сви људи међусобно суграђани. Написао је дело *Држава*, истог наслова као и Платонов спис, које је данас изгубљено, а у коме је заступао тезу да су сви људи заправо становници само једног града, и да међу њима не треба да буде подела. У каснијем стоицизму, у овом граду живе сви они који су врлински, али и догови, односно сва разумна бића.⁴¹ Према Хризипу, само је врлински човек, дакле човек који живи у складу са природом, заиста слободан. „Слобода је, наиме, способност да се самостално поступа, док је ропство лишавање те способности“ (εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας).⁴² Ово „самостално поступање“ се односи на непотчињеност другим људима. Самостално или слободно поступање се изједначава са оним што је у складу са природом.

Важно је овде поменути појам οἰκείωσις који је развио Јерокло у својим *Елементијима еџике*, мада се он налази већ код Зенона, и указује на природу која је својствена бићима. За њега је „природа праведан учитељ, пошто упутима који од ње долазе, неизбежно се јављају усаглашени избори дужности“ (δικαία δὲ διδάσκαλος ἡ φύσις, ὅτι τῇ παρ’ αὐτῆς κατασκευῇ σύμφωνον

³⁸ William A. BANNER (1954): *Origen and the Tradition of Natural Law Concepts*, 56.

³⁹ *Diog. Laert.* VII, 87.

⁴⁰ Gisela STRIKER (1996): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, 224.

⁴¹ Richard SORABJI (1995): *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, 122.

⁴² *Diog. Laert.* VII, 121–122.

τὴν ἐκλογὴν χρὴ γίνεσθαι τῶν καθηκόντων).⁴³ Цицерон преводи οἰκείωσις на латински као *conciliatio naturae*.⁴⁴ Οἰκείωσις значи припадање, или присвојење, оно што неко осећа као своје сопствено, оно што нам је „домаће“, што би можда био и најдоследнији превод ове речи. Код Зенона, „домаћи“ су они који живе врлински и који су становници града, али је ова његова идеја у стоицизму проширена на све људе, а не само на врлинске. Код Јерокла, оно што нам је „домаће“ се шири попут концентричних кругова, почињући од нашег сопственог ума и тела, преко сродника и пријатеља на читаво човечанство. Заједништво разумне природе чини да су нам сва разумна бића „домаћа“. Овде се природа, или оно што је природно, јавља као основа етике. Можемо да уочимо још један моменат. Природа се јавља и као нешто безлично, као нешто што није до краја издиференцирано. Природа је врста посебно згуснуте пнеуме (παχύτερόν πῶς ἐστὶ πνεῦμα ἢ φύσις), која се приликом рађања из статуса семена преображава у душу.⁴⁵ Пневма се преображава и од семена постаје *физис*, од *физис*-а настаје душа, која код човека постаје разумна душа.⁴⁶ Жива бића која су ἠνωμένα, и стога су συμφυῆ, што значи да „нарастају заједно“,⁴⁷ односно формирају се тако што различити елементи од којих су састављена кроз раст формирају посебно биће које је „сједињено“.⁴⁸ Природа је код стоика, такође, често изједначавана са Богом, што је посебно изражено у римском стоицизму. Сенека пише:

⁴³ Ilaria L. E. RAMELLI (2009): *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 72.

⁴⁴ *Prior Academics* 2, 131; Richard SORABJI (1995): *Animal Minds and Human Morals*, 123.

⁴⁵ Ilaria L. E. RAMELLI (2009): *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, 2.

⁴⁶ Anthony A. LONG (1996): „Soul and Body in Stoicism“, у: *Stoic Studies*, London: Cambridge University Press, 43.

⁴⁷ Anthony A. LONG (1996): „Soul and Body in Stoicism“, 38.

⁴⁸ Cornelia J. de VOGEL (1964): *Greek philosophy: a collection of texts with notes and explanations, Volume III, The Hellenistic – Roman Period*, Leiden: Brill, 252/1172.

„Шта је природа до Бог и божански разум који је уметнут у читав универзум и све његове делове.“⁴⁹

Епикур се такође бавио проблемом природе, чак је и написао спис под тим именом. У једном од сачуваних фрагментата налазимо занимљиву „дијалектику“ природе и нужности: „Хвала благословеној Природи јер је учинила да се нужности лако извршују, а оно што се тешко извршује учинила је непотребним.“⁵⁰ На другим местима Епикур природу схвата на атомистички начин, а исти појам користи и да означи „биће“ или „постојање“. Конфузија у употреби није била својствена само њему, већ и многим другим мислиоцима.⁵¹ Епикуров циљ је био да предупреди детерминистичко схватање природе, како би осигурао човекову слободу. Ниједно објашњење природних појава, као што је кретање звезда, не може бити сасвим поуздано, због чега не може бити ни судбине.⁵²

Идеје стоика су у средњем платонизму развијене на посебан начин, нарочито код Панетија који је оригиналне стоичке идеје модификовао, инсистирајући на метафизичким импликацијама стоичке афирмације људске природе. То није представљало новину, пошто је, како смо видели, темељ таквом схватању заиста већ постојао у самом стоицизму. Људска природа је разумна, а то значи да је и слободна. Слобода је утемељена на разумности која је својство људске природе и одатле потиче и слобода људске воље и слобода деловања.⁵³ Разумност или рационалност, као својство природе, јесте оно што омогућава познавање моралних начела и, у складу с тим, слободу

⁴⁹ Ben. IV, 7–8; Robert M. GRANT (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 10.

⁵⁰ Fr. 469.

⁵¹ Robert M. GRANT (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, 7.

⁵² Diog. Laert. X, 78–80.

⁵³ William A. BANNER (1954): „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, 59–60.

воље.⁵⁴ Цицерон се пита: „Које је мерило истине и лажи, уколико немамо појам истине и лажи, ако се они не могу разликовати?“ (*Quia ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possum internosci, nullum habemus?*).⁵⁵ Сам појам истинитог и лажног је заложен у рационалном елементу човекове природе, због чега је могуће његово морално деловање. Како примећује Банер: „Критеријум истине је увек разум (λόγος) као онај који учествује у општем разуму κοινὸς λόγος или οὐρθὸς λόγος који је у свему.“⁵⁶ Стоичко учење о природном закону је у овом облику постојало у време појаве хришћанства. Етички разлози су се, кроз мешање са платонизмом, „прелили“ на метафизику, тако да је појам природа у одређеној мери дистанциран од поистовећења са нужношћу и поистовећен са слободом. Живот у складу са природом (ζῶν κατὰ φύσιν) је представљао суштински елемент етике, без обзира о којој је философској традицији реч.⁵⁷

Рефлексије оваквог схватања природе можемо наћи и у медицинској литератури. Тако се у хипократском корпусу „природно“ сматра за оно што је здраво. Познавање „природе“ је сматрано за обавезни предуслов за бављење медицином. Гален, лекар из другог века, је говорио о „предивној уметности природе“ и њеном „промислитељском раду“.⁵⁸ Гален је критиковао

⁵⁴ Питање разумности животиња било је различито решавано. Платоничари су били склони да га на неки начин прихвате, што је вероватно последица учења о метемпсихози, док га је Аристотел, у суштини, одбацивао. У стоицизму „рационалност је представљена и као неопходан и као довољан разлог за конституисање праведности, што је опет повезано са схватањем οἰκείωσις-а као извора праведности“, како примећује Сорабџи (Richard SORABJI (2002): „Rationality“, *Rationality in Greek Thought*, ур. М. Frede, G. Striker, Oxford: Claredon Press, 328).

⁵⁵ *De Natura Deorum* II, 11, 29.

⁵⁶ William A. BANNER (1954): „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, 61.

⁵⁷ Philip L. TITE (2009): *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*, Brill: Leiden – Boston, 152.

⁵⁸ Robert M. GRANT (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, 11.

мишљење Јевреја, према коме Бог није везан природним поретком већ може да чини дела која су му супротна. Смарао је да је такво схватање Бога ирационално за разлику од рационалног бога природе.⁵⁹

Овде је још важно да укажемо на везу *физиса* и логоса. Та веза није толико очигледна у каснијим периодима, иако је код предсократоваца била доминантна. Одвајање *физиса* и логоса почиње код Парменида, а Платон је тај који *физис* као трансцендентну стварност своди на иманентну.⁶⁰ Код атомиста се *физис* састоји од безбројних атома,⁶¹ одвајајући се тако још више од логоса. Код Платона се *физис* поистовећује са стварима, а логос остаје непостварен. За рану грчку мисао *физис* је значило логос кроз који се *физис* раскривао. *Физис* је представљало исту стварност као и логос, само је та стварност била нераскривена.⁶² Ова повезаност *физиса* и логоса, која је била својствена грчкој мисли, значајна је за каснију хришћанску рецепцију ових појмова.

Словесност и промисао

У јеврејском језику недостаје појам који би био еквивалент појму „природа“. У Септуагинти φύσις налазимо само неколико пута у *Премудросћима* и у *Макавејима*. У Прем. 13, 1, стоји: „Сви који не познаше Бога по природи су били незналице.“ У 4. Мак. 5, 8–9: „Ако нам је то природа даровала, зашто се ти устручаваш да једеш изврсно месо ових животиња? ... Заиста је безумно не уживати у добрим задовољствима, и погрешно је одбацити добра природе.“ Овде φύσις означава оно шта људи и ствари јесу по природи.⁶³

⁵⁹ *De usu partium* XI, 14.

⁶⁰ Vincent VUCINAS (1966): *Greatness and philosophy: An inquiry into western thought*, Martinus Nijhoff, 26.

⁶¹ Vincent VUCINAS (1966): *Greatness and philosophy*, 29.

⁶² Vincent VUCINAS (1966): *Greatness and philosophy*, 88.

⁶³ Colin G. KRUSE (2012): *Paul's Letter to the Romans*, Eerdmans, Nottingham, 109.

Филон, наравно, користи појам φύσις. Он му, у великој мери, приписује оно што је у Старом завету дело Божије. Попут премудрости, природа је сила која учествује у Божијем делу стварања. Филон природу готово поистовећује са Богом, назива је „триблаженом природом“.⁶⁴ Код Филона се често налазе изрази „по природи“,⁶⁵ или „насупротив природи“.⁶⁶ За Филона, природа означава дожански поредак, и у том смислу је близак стоицима.⁶⁷ Изрази као што су θεῖος λόγος, θεῖος νόμος и ὁρθὸς λόγος су међусобно замењиви.⁶⁸ Водити исправан живот, за Филона значи „водити природан живот“ (τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῶν).⁶⁹ У платонистичком духу, Филон наглашава да посебни закони морају бити у сагласности са општим начелима, која представљају неписани закон, а тај закон рефлектује оно што налаже природа, односно разум, а сам праведан човек представља неку врсту живог словесног закона.⁷⁰ Мојсијев закон и природни закон су, за Филона, чврсто везани.⁷¹ Хеленизовани Јевреји су Тору превели као Закон, али код Грка је само природа била оно стварно постојеће, док је закон био нека врста додатка. Филон је зато настојао да ово двоје изједначи.⁷² Иако Филон признаје натприродна чуда описана у Старом завету, вероватно није случајно што не спомиње она која су баш

⁶⁴ *Spec. Leg* 4, 123.

⁶⁵ *Aet. Mund.* 34.

⁶⁶ *Aet. Mund.* 28.

⁶⁷ Günther HARDER (1980): „Nature, *physis*“, *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol. 1: A–F*, ур. Colin Brown, Zondervan Books, 659.

⁶⁸ *De Migratione Abrahami*, 130.

⁶⁹ *Quod Omnis Probus Liber Sit*, XXII, 160; William A. BANNER (1954): „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, 63.

⁷⁰ William A. BANNER (1954): „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, 64.

⁷¹ Paul M. BLOWERS (2012): *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press, 47.

⁷² Samuel SANDMEL (1979): *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford University Press, 121.

изразито „противприродна“ као што је заустављање сунца по молитви Исуса Навина. Могуће је да је Филон био под притиском општег уверења Грка да су Јевреји „празноверни“.⁷³

У Новом завету, појам φύσις углавном користи апостол Павле. Пагани могу „по природи“ да чине оно што Закон захтева (ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) (Рим. 2, 14).⁷⁴ Павлово схватање да су пагани „сами себи закон“ асоцира на Филона и философска схватања која смо описали. Сличност са Филоном налазимо и у употреби појма φύσις у Гал. 2, 15 (Јеврејин по природи – φύσει Ἰουδαῖοι). Ипак, концепт закона који је уписан у срцу, вероватно је само његов.⁷⁵

Код Павла можемо да уочимо две врсте употребе појма природа. Видимо опозицију између природе, која је пала, и благодати, која је спасава. Пала природа води у смрт, док благодат издваја од смрти. Природа је та која потребује избављење. Тако ће се „и сама твар ослободити од робовања пропадљивости на слободу славе деце Божије. Јер знамо да сва твар заједно уздише и тугује до сада“ (οἰδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν) (Рим. 8, 21–22). Првородни грех је схваћен као својеврсни кваритељ природе, који у њу уноси смрт и пропадљивост. Поред оваквог схватања, код ап. Павла налазимо и схватање према коме усклађеност са природом представља нормативност, или темељ нормативности у етичком смислу. Такав случај имамо када објашњава како је хетеросексуалност природна (дакле, κατὰ φύσιν). Они који „... изокренуше природно употребљавање у неприродно...“ (μετέλλαξαν τὴν

⁷³ Robert M. GRANT (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, North Holland Publishing Company, 187.

⁷⁴ Да ли је у Рим. 2, 12–16 реч о природном закону или не, предмет је бројних расправа савремених тумача. Преглед понуђених решења и библиографију видети у: Jonathan YATES (2010): „The Use of Rom. 2: 14–15 in the Christian Latin Tradition ca. 365 – ca. 411 – Augustine Expected“, *Studia Patristica* XLIV, 214.

⁷⁵ Видети и: Victor Paul FURNISH (2009): *Theology and Ethics in Paul*, Westminster John Knox Press, 49.

φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν) се стога осуђују, пошто је чињење у складу са природом етички пожељно, док хомосексуалност из истог разлога подлеже осуди као парὰ φύσιν (Рим. 1, 26–27). Слично налазимо и у Павловом подучавању хришћана доличном изгледу: „Зар вас и сама природа не учи (οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς) да је мужу срамота ако има дугачку косу“ (1. Кор. 11, 14). Оно што је природно је, дакле, добро, док оно што је противприродно подлеже моралној осуди.⁷⁶

Ипак, појам φύσις не игра значајну улогу у Новом завету и углавном се користи на хеленски, пре свега стоички, начин, где је усвојен из хеленистичког јудаизма.⁷⁷ За апостола Павла „природа и природни поредак нису независни ентитети, и не представљају коначни, апсолутни критеријум“.⁷⁸ Оно што је ново, јесте схватање да природа потребује спасење. Коначна истина света тако није у природи нити у природним законима, већ у односу са Богом.

У гностичком систему, философски појмови су „митологизовани“, па је тако νοῦς, као више начело, ухваћен од φύσις-а као нижег начела, и гностик треба да га ослободи из тог ропства. Овде је φύσις поистовећена са материјом.⁷⁹ Код Валентијана појам природа служи да опише неку врсту предестинације. Гностици су „по природи“ синови Сита и због тога су предодређени за спасење, док су остали предодређени за про-

⁷⁶ Схватање сексуалности као природне налазимо и код Мусонија Руфа, Павловог савременика, који објашњава због чега брак, као оно што је у складу са природом, не представља препреку за дављење философијом (уп. Cora LUTZ (1947): *Musonius Rufus: The Roman Socrates*, Yale Classical Studies, Volume X, Yale University Press, 92). Тако имамо основа да претпоставимо да је Павлово схватање природног као „доброг“ представљало „опште место“ у његово доба.

⁷⁷ Giinther HARDER (1980): „Nature, *physis*“, 661.

⁷⁸ Wolfgang SCHRAGE (1990): *The Ethics of the New Testament*, Augsburg Fortress Publishers, 203.

⁷⁹ Ronald GARET (1988): „Natural Law and Creation Stories“, у: *Religion, Morality, and the Law, NOMOS XXX – American Society for Political and Legal Philosophy*, ур. Ronald Pennock, John W. Chapman, NYU Press, 230.

клетство.⁸⁰ Овде поново срећемо својеврсно изједначавање природе са нужношћу или судбином.

Код раних црквених писаца, појам *физис* се користи у не-философском смислу, као код Мелитона када каже да је Христос по природи Бог и човек.⁸¹ Иринеј Лионски појам *физис* не користи у уобичајеном значењу „физичке ствари“.⁸² Бог је створио човека по својој слици, али је знао слабост његове природе. Знајући ту слабост људске природе, „Бог ће љубављу и силом превладати темељ створене природе (κατὰ δὲ τὴν ἀγάπην καὶ δύναμιν νικήσει τὴν τῆς γενουσίας φύσεως ὑπόστασιν), јер је било неопходно да природа прво буде пројављена, а потом, оно што је смртно да буде покорено и прогутано од бесмртности, и оно што је пропадљиво од непропадљивости...“⁸³ Природа је повезана са смрћу, и чак поистовећена са пропадљивошћу. Божијом силом она треба да буде избављена и доведена у непропадљивост. Овакво схватање се сасвим разликује од хеленског.

Климент Александријски је за разлику од Филона, који је покушао да Закон интерпретира у оквирима хеленске мисли, задржао хеленски поглед на свет, у који је настојао да уклопи хришћанско учење. Из хеленског наслеђа је усвојио схватање природе као и схватање логоса.⁸⁴ Природу је одредио као „истину ствари“ (φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια), што је, не без значаја, цитат који је сачуван баш код св. Максима.⁸⁵ Цео фрагмент гласи: „Природа је истина ствари, чињеница да оне стварно јесу. Према некима, то је почетак онога што је дошло у постојање. А према другима, то је промисао (πρόνοια), која

⁸⁰ David BRAKKE (2012): *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, 72.

⁸¹ Aloys GRILLMEIER (1988): *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta: John Knox Press, 98.

⁸² George A. MALONEY (2005): *The Undreamed Has Happened: God Lives Within Us*, University of Scranton Press, 85.

⁸³ *Adv. Haer.* 4 38: SC 100, 961.101–107.

⁸⁴ Eric OSBORN (2008): *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 26.

⁸⁵ *Opusc.*: PG 91, 264C.

узрокује да бића буду, и да буду на одређени начин.“ Климент о промислу говори у фрази ἐκ προνοίας, што указује на „деловање које се врши с намером и вољно“.⁸⁶ Πρόνοια означава и природну обавезу родитеља да се старају о својој деци, тако да на тој основи може да се говори о Божијој πρόνοια, који се, као Творац, стара о својој творевини. Промисао се зато јавља као синоним са појмом *сйарање* – ἐπιμέλεια.⁸⁷ Концепт промисла је код Климента повезан са природним поретком света, али је удаљен од судбине εἰσαρμένη, а близак концепту одгајања (παιδεία).⁸⁸ Приликом стварања, Адам није добио савршенство, већ је то савршенство требало да постигне слободним задобијањем врлине. Свима је природно дарована способност за врлину, али свако то постиже до неке мере у складу са својим слободним произвољењем.⁸⁹ Божије промишљање о свету је заложено у саму структуру природе, која има потенцијал да се слободно оствари као врлинска. Овако схваћена промисао у контексту дефиниције природе као истине ствари, открива нам да та истина нипошто није статичка, једном заувек дата, већ је задата. Зато се повезивање природе са њеним есхатолошким стањем, које налазимо код св. Максима, природно наслања на Климента, што је вероватно и разлог због кога је Максим цитирао баш ову дефиницију природе.

Ориген је тај који је, уз друге научне појмове (οὐσία, ὁμοούσιος, θεάνθρωπος), увео појам *физис* у христологију Цркве.⁹⁰ Овде ћемо се, међутим, осврнути само на оне аспекте ње-

⁸⁶ Silke-Petra BERGJAN (2012): „Clement of Alexandria on God’s Providence and the Gnostic’s Life Choice: The Concept of Pronoia in the Stromateis, Book VII“, у: *The Seventh Book of the Stromateis, Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, ур. М. Havrda et. al., Leiden – Boston: Brill, 63.

⁸⁷ *Strom.* III, 79, 6.

⁸⁸ *Strom.* VII, 102, 5; SC 428, 308; Silke-Petra BERGJAN (2012): „Clement of Alexandria on God’s Providence and the Gnostic’s Life Choice“, 69.

⁸⁹ *Strom.* VI, 96. 1–3; SC 446, 252–254.

⁹⁰ Johannes QUASTEN (1986): *Patrology, Volume II, The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Westminster, Maryland, 81.

овог схватања природе који се тичу питања нужности и слободе. У интерпретацији природног закона, Ориген се делимично ослања на стоичко схватање. Како објашњава у тумачењу Рим. 2, 14–15, природни закон учи пагане да не чине оно што је зло, попут крађе, убиства итд. Близак је Филону када тврди да је природни закон у сагласности са духовним смислом Мојсијевог закона, иако не и са дословним.⁹¹ Одговарајући на Келсову оптужбу да хришћани не поштују државне законе, Ориген се позива на стоичко учење према коме писани закон није увек у складу са природним. Хришћани се држе овог природног, који је уствари божански.⁹² Ориген прави разлику између „природе“, коју сматра изразом разума и воље Божије, и „онога што се сматра уобичајено природним“.⁹³ Тако у делу *О молићви* каже да би било сулудо молити се да сунце промени своју путању. „Вероватно да Бог не само да унапред зна будућност, већ ју је и предодредио, и ништа се не збива без његовог предодређења.“⁹⁴ Када, у расправи са Келсом, доказује како питијска пророштва нису од Бога, Ориген каже да Питијин транс и губитак свести показују како њена обузетост није од Бога, пошто од Бога не би дошло нешто што штети природи. Онај ко је надахнут Духом Божијим има од тог надахнућа много више користи него од пророчишта, пошто га Бог боље упућује да чини оно што је умерено и у складу са природом (εἰς τὸν μέσον καὶ κατὰ φύσιν βίον).⁹⁵ То ипак не значи да је за Оригена живот у складу са природом крајњи циљ. Он хоће да покаже како Бог неће некога водити ка противприродном, али, са друге стране, оно што је природ-

⁹¹ *Com. Rom.* 2.9.1: SC 532, 370.

⁹² *Contra Celsum* 1,1; 1.–5; 5, 37; Reimer ROUKEMA (2004): „Law of Nature“, у: *The Westminster Handbook to Origen*, ур. J. A. MCGUCKIN, Louisville – London: Westminster John Knox Press 140–141.

⁹³ *Contra Celsum* 5, 23: GSCO II, 24.

⁹⁴ *De oratione* 5, 3: GSCO II, 309. εἰκὸς <δὲ> τῷ θεῷ οὐ μόνον προεγνώσθαι τὰ ἐσόμενα ἀλλὰ καὶ προδιατετάχθαι, καὶ μηδὲν αὐτῷ παρὰ τὰ προδιατεταγμένα γίνεσθαι.

⁹⁵ *Contra Celsum* 7, 3: GSCO II, 155.28–29.

но је у етичком смислу индиферентно.⁹⁶ Тако он сматра да је ванђељска упутства, попут оног да добра дела не чинимо пред људима и да наша левица не зна шта чини десница (Мт. 6, 1), не могу да се остваре на основу природног закона. Природни закон, такође, не може да послужи ни као основа хришћанске вере. „Природни закон не може да заповеди ове ствари и ствари попут овога. Јер природни закон може да помогне и да пружи увид, како смо рекли, на пример, с обзиром на једнакост међу људима, или чак с обзиром на постојање Бога. Али ко, на основу природног закона, може да закључи да је Христос Син Божији?“⁹⁷ Слободна воља је оно што Ориген жели да утврди. Насупрот гностичком хијерархијском систему, према коме постоје три различите врсте природе – духовна, душевна и материјална, које предодређују људску судбину, Ориген тврди да природа није повезана са нужношћу, већ је, напротив, одређена слободом. „Јер није природа у нама узрок зла, већ је вољни избор тај који чини зло. Тако наша природа није ни узрок праведности (Οὐτως δὲ οὐδὲ φύσις αἰτία δικαιοσύνης ὡς ἀνεπίδεκτος ἀδικίας, ἀλλὰ λόγος ὃν παρεδεξάμεθα ὁ κατασκευάζων δικαίους). У природи никада не можемо да видимо да се, на пример, лоше, тј. нејестиве рибе претварају у добре, тј. јестиве, али можемо да видимо да праведан човек постаје неправедан и обратно.“⁹⁸ Данијелу напомиње да је Ориген слободу природе заговарао нарочито с обзиром на тријадологију, у контексту односа Личности Свете Тројице који није одређен природом већ слободним произвољењем, али не даје референце.⁹⁹

И за Дионисија Александријског, који у спису *О њприроди* критикује атомисте и Епикура, „природа“ означава природне

⁹⁶ Panayiotis TZAMALIKOS (2007): *Origen Philosophy of History and Eschatology*, Brill: Leiden – Boston, 46.

⁹⁷ *Com. Rom.* 3, 7: Hans Urs von BALTHASAR (2001): *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, The Catholic University of America Press, 199–200.

⁹⁸ *In. Math.* 10, 11: SC 162, 180.38–40.

⁹⁹ Jean DANIELOU (1955): *Origen*, New York: Sheed and Ward, 206.

процесе које он изједначава са Божјим промислом.¹⁰⁰ Јевсевије Кесаријски каже да оно што је по природи не значи судбину. Према њему, ако би неко оно што је катὰ φύσιν назвао „судбином“, такав би погрешно, јер се „многа тога догађа и телу и души што је супротно њиховим природним функцијама, па није исправно рећи да су судбина и природа исто“.¹⁰¹ Оно што се збива по природи, утемељено је на природним законима који су садржани у Логосу.¹⁰²

Код св. Григорија Богослова налазимо слику људске природе као „мешавине“ божанског лика и прашице.¹⁰³ Та мешавина је проблематична,¹⁰⁴ пошто је човек упућен и на небески живот и на беду повратка у земљу из које је узет. Ова двојност је и етичке и онтолошке природе, а оба ова аспекта се код Григорија сусрећу у психолошком, јер човек због своје двојности пати.¹⁰⁵ Човек је „променљив са природом која је стално у току“.¹⁰⁶ Григоријево схватање природе се разликује од хеленског, управо с обзиром на свој почетак и на свој крај. У његовом схватању људске природе, и њене флуидности, можемо да осетимо динамику која још није јасно описана. Али, природа више није нешто чврсто и сигурно, нешто стално и непроменљиво, нити пак оно где треба тражити истину. Није, дакле, случајно што код св. Григорија Богослова (а ни код Григорија Ниског) не налазимо разрађено учење о природном закону.¹⁰⁷

¹⁰⁰ *De Natura*: PG 10, 1249C–1269A; Robert M. GRANT (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, 16–17.

¹⁰¹ *PE* VI. 6. 27–28: GCSE 8.1, 304.

¹⁰² *PE* VI. 6. 22: GCSE 8.1, 303. Glenn F. CHESNUT (1973): „Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea“, *Church History* 42/2, 174.

¹⁰³ *Oratio* 14, 7: PG 35, 865BC.

¹⁰⁴ John Anthony MCGUCKIN (2001): *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, St Vladimir's Seminary Press, 151.

¹⁰⁵ Andrew HOFER (2013): *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, OUP Oxford, 109.

¹⁰⁶ *Or* 39, 18: SC 358, 146.

¹⁰⁷ Norman DOE (2017): *Christianity and Natural Law: An Introduction*, Cambridge University Press, 48.

Двојност човекове природе, која је нити сасвим небеска нити сасвим земаљска, мучи Григорија, али и отвара пут за једно другачије схватање природе, заправо творевине. А то другачије схватање је везано за обожење (θέωσις), за које Норрис с правом каже да у његовој теологији има структурално значење.¹⁰⁸ Бог је постао човек да би човек могао да постане бог. Обожење је у истој мери потпуно колико и оваплоћење.¹⁰⁹

Код св. Григорија Ниског, природа, на први поглед, има есенцијалистичко значење, пошто он користи овај појам да опише шта човека чини човеком.¹¹⁰ У том смислу се код њега често јавља исказ катὰ φύσιν.¹¹¹ Тако изараз *људска њприрода* указује на оно што је „заједничко“ (κοινόν) или „опште“ (καθόλου).¹¹² Природа, која је створена као добра, након пада се мења, и у њу улазе страсти које јој испрва нису биле својствене (μετὰ τὴν πρώτην κατασκευήν).¹¹³ Оне стога и не припадају људској природи, пошто нису део њеног одређења.¹¹⁴ Григорије сматра да ће васкрсла тела бити очишћена од свега што је бесловесно, односно од бесловесног (ἄλογος) живота, што је уствари смрт.¹¹⁵ Словесност је повезана са слободом, са слободним усмерењем воље, која је опет повезана са обожењем. Сетимо се да је још Ориген одредио човека као τὸ λογικὸν ζῶον.¹¹⁶ А управо је Ори-

¹⁰⁸ Frederick W. NORRIS (1991): *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, Brill, 50.

¹⁰⁹ *Or* 29, 18–19: PG 36, 97A–100B; SC 250, 216.

¹¹⁰ Григорије је дио оптуживан за увођење платонистичког схватања опште природе у хришћански концепт спасења, око чега ни данас не постоји сагласност (видети различита схватања HÜBNER 1974 и ZACHNER 1999).

¹¹¹ *Eccl*: GNO V, 284, 19.

¹¹² *Graec*: GNO III/1, 27,1–4; *Op Hom* 16: PG 44, 185B; Johannes ZACHNER (2010): „Physis“, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ур. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, Brill, Leiden – Boston, 616.

¹¹³ *De Virginitate* GNO VIII/1, 298.9; Johannes ZACHNER (1999): *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill, 176.

¹¹⁴ *An et res*: GNO III/3, 35 = PG 46, 53B.

¹¹⁵ *An et res*: GNO III/3, 106–107 = PG 46, 140BC; George E. KARAMANOLIS (2014): *The Philosophy of Early Christianity*, Routledge, 213.

¹¹⁶ *Contra Celsum* 3, 69: GSCO I, 262.

ген био тај који је нарочит нагласак стављао на слободу човекове воље. Дакле, код Кападокијаца природа није схваћена као објективна стварност, као статички ентитет. Она је флуидна. Њена флуидност се показује као њена непостојаност и у онтолошком и у етичком смислу. У свом необоженом стању, она је та која поробљава или и сама робује смрти. Али њена флуидност истовремено представља и отвореност за сопствено надилажење кроз пристанак на обожење. Та отвореност је заложена у словесности која је темељ слободе.

Код хришћанских писаца пре св. Максима можемо да одредимо неколико кључних елемената у схватању и употреби појма природа. Први је онај уобичајени, где природа указује на неку стварност, на нешто што јесте, што поседује одређене особине који га чине да јесте то што јесте а не нешто друго. Следујући Филону, закон природе се повезује са Божијим законом. Али већ код Оригена, овде наилазимо на резерве. Други елеменат је везан за повезивање природе са слободом. У хеленизму је природа повезивана са слободом кроз супротстављање људском *номосу*, док се у хришћанству јавља идеја повезивања пале природе са нужношћу, а обожене природе са слободом, што је у вези са разликовањем словесне и бесловесне природе. Словесност природе је изједначена са њеном слободом. Зато што је словесна, природа може да изабире врлину, односно да крене путем обожења. Следећи елеменат хришћанског схватања природе везан је за појам промисла. Видели смо да је он веома важан код Климента као и код других хришћанских писаца. Питање односа слободе човека и Божијег промисла и предзнања, овде није од прворазредног значаја. Промисао Божија не указује на то каква природа јесте, нити на то шта ће са њом као таквом бити, већ на то *каква треба да буде*. У том смислу је промисао блиско везана са обожењем. Или, да кажемо другачије, обожење је остварење промисла. Ово нам пружа основ за једну нарочиту онтологију, која је усмерена ка есхатолошком поимању света и човека. Све ове елементе схватања природе, како хеленске тако и специфично хришћанске, налазимо и код

св. Максима Исповедника, и за разумевање проблема којим се бавимо кључно је да их имамо у виду.

Након што смо укратко приказали развој појма природа с обзиром на проблем нужности и слободе, сада ћемо поближе истражити Максимово схватање, полазећи од *Расύραβε с Пиром*.

Слобода (од) нужности?

ПИР: Ако вољу називаш природном, а природно је свагда и нужно, како се онда код Христа, пошто велиш да су његове воље природне, не укида слобода њиховог покрета?

МАКСИМ: Не само да до-жанственa и нестворена природа ништа природно нема по нужности, већ и умствена и створена. Јер оно што је по природи разумно има као природну силу разумну жељу, те се тако и воља зове вољом умствене душе, по којој волевши промишљамо, а промишљајући, [опет] волевши хоћемо. И волевши тражимо, испитујемо и саветујемо се, судимо, уређујемо, изабирамо, гледамо, употребљавамо. Ко још онда заступа нужност? Погледај ако хоћеш, пријатељу, и на овај начин у чему се састоји хулност такве

ПΥΡ. Εἰ φυσικόν λέγεις τό θέλημα, τό δέ φυσικόν πάντως καί ἡναγκασμένον, πῶς οὐκ ἀνάγκη, φυσικά λέγοντας ἐπί Χριστοῦ τά θελήματα, πᾶσαν ἐπ' αὐτοῦ ἐκούσιον ἀναίρειν κίνησιν.

ΜΑΞ.. Οὐ μόνον ἡ θεία καί ἄκτιστος φύσις οὐδέν ἡναγκασμένον ἔχει φυσικόν, ἀλλ' οὐδέ ἡ νοερά καί κτιστή. Τό γάρ φύσει λογικόν, δύναμιν ἔχει φυσικήν τήν λογικήν ὄρεξιν, ἥτις καί θέλησις καλεῖται τῆς νοεράς ψυχῆς· καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα· καί λογιζόμενοι, θέλοντες βουλόμεθα. Καί θέλοντες ζητοῦμεν, σκεπτόμεθα τε καί βουλευόμεθα, καί κρίνομεν, καί διατιθέμεθα, καί προαιρούμεθα, καί ὀρῶμεν, καί κεχρήμεθα. Κατά φύσιν δέ ἡμῖν, ὡς εἴρηται, προσόντος τοῦ λογικῶς ὀρέγεσθαι, ἡγουν θέλειν, καί λογίζεσθαι· βουλευέσθαι τε καί ζητεῖν, καί σκέπτεσθαι, καί βούλεσθαι, καί κρίνειν, καί διατίθεσθαι, καί αἰρεῖσθαι, καί ὀρμᾶν, καί κεχρησθαι· οὐκ ἄρα ἡναγκασμένα τά τῶν νοερῶν φυσικά. Πῶς δέ καί τούτου δοθέντος, οὐ πάσης ἀτοπίας ἀτοπώτερα ἡ τοιαύτη δειχθήσεται πρότασις;

Εἰ γάρ κατ' αὐτήν τό φυσικόν

претпоставке. Који каже, наиме, да су природне воље Христове, он тиме, по теби, укида слободу сваког Христовог покрета; тако ће нужно бити да оно по природи вољно има неслободан покрет, а оно по природи лишено воље, слободан.

Биће, дакле, да ће не само Бог, који је изнад дића, већ и сва умствена и разумска дића, будући по природи вољна, имати неслободан покрет; а бездушна пак и безвољна, слободни. Ипак, длажени нас је Кирил, у трећем поглављу по питању Теодоритових тужди, одрешо од многих трудова, недвосмислено објавивши: Ништа природно у умственој природи није неслободно. А ово је слободно научити ономе који жели да се лати овога поглавља.

πάντως καὶ ἠναγκασμένον· φύσει δὲ ὁ Θεός Θεός, φύσει ἀγαθός, φύσει δημιουργός· ἀνάγκη ἔσται ὁ Θεός Θεός, καὶ ἀγαθός καὶ δημιουργός· ὅπερ καὶ ἐννοεῖν, μῆτι γε λέγειν, ἐσχάτης ἐστί βλασφημίας. Τίς γάρ ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπάγων; Σκόπει δέ, εἰ δοκεῖ, ὡ φιλότης, καὶ οὕτω τῆς τοιαύτης προτάσεως τό βλάσφημον.

Εἰ γάρ ὁ φυσικά ἐπὶ Χριστοῦ λέγων τά θελήματα, πᾶσαν, κατὰ σέ, ἐκούσιον ἐπ' αὐτοῦ ἀναιρεῖ κίνησιν, ἀνάγκη τά μὲν φυσικῶς θέλοντα, ἀκούσιον ἔχειν κίνησιν· τά δέ φυσικῶς μὴ θέλοντα, ἐκούσιον. Οὐκοῦν οὐ μόνον Θεός, ὁ ὑπέρ τά ὄντα· ἀλλά καὶ νοερά πάντα καὶ λογικά, φύσει ὄντα θελητικά, ἀκούσιον ἔξει κίνησιν· ἄψυχα δέ οὐ θελητικά, ἐκούσιον ἔξει κίνησιν. Πλήν ὅτι ὁ μακάριος Κύριλλος ἐν τῷ τρίτῳ κεφαλαίῳ πρὸς τὰς τοῦ Θεοδωρήτου μέμψεις, ἀπῆλλαξεν ἡμᾶς περιπτῶν πραγμάτων, διαρρήδη ἀποφηνάμενος, Μηδέν φυσικόν εἶναι ἐν τῇ νοερά φύσει ἀκούσιον. Καὶ τοῦτο ἔξεστι τῷ βουλομένῳ μαθεῖν, μετὰ χείρας λαβόντι τό τοιοῦτο κεφάλαιον.

Проблем који се у *Расправи с Пиром*¹¹⁷ јавља, није, наравно, остао незапажен од стране истраживача. Према Зизијула-

¹¹⁷ Током историје је постојао консензус о аутентичности овог списка. Не само што је за његовог аутора, односно главног протагонисту сматран св. Максим Исповедник, већ је сматран и аутентичним историјским документом који описује стварни догађај, који се према прологу одиграо јула 645. године. Спис је сматран за аутентичну расправу коју су дрзописци записали и која је потом публикована. У прологу је озна-

чен као παρασημείωσις, што је еквивалент латинском adnotatio и означава правни документ (Ryan W. STRICKLER (2013): „A Dispute in Dispute: Forgery, Heresy, and Sainthood in Seventh-Century Byzantium“, 36). Тако мишљење делили су Хефеле (Karl Josef von HEFELE (1883): *A History of the Christian Councils from the Original Documents*, vol. 5, Edinburgh, 74) и Шервуд (Polycarp SHERWOOD (1952): „Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, *Studia Anselmiana* 30, 53). Први који је довео у сумњу аутентичност овог списка био је Норет (Jacques NORET (1999): „La rédaction de la Disputation Cum Pyrrho (CPG 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?“, *Analecta Bollandiana* 117, 291–296), а његово мишљење подржао је Баузенхарт (Guido BAUSENHART (1992): „In allem uns gleich ausser der Sünde“: *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie: mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrho“*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 236–316). Ово мишљење су усвојили неки истраживачи попут Бута, који сматра да се у *Δισϋϋιϋ* може уочити анахронистичка антиципација *Τυϋοσα* (Phil BOOTH (2014): *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley).

Норет сматра да би спис требало датирати између 665. и 667. када се упокојио Максимов сарадник Анастасије. Међутим, Норет се суздржава да да коначни суд о ауторству овог дела, сматрајући као могуће кандидате св. Максима и Анастасија (Jacques NORET (1999): *La rédaction de la Disputation Cum Pyrrho*, 295–296).

Стрикер у својој дисертацији заступа тезу да се *Δισϋϋιϋ* састоји од два документа који су касније спојени у један. Према њему, први део списка заиста представља белешке са расправе, иако сматра могућим да је написан касније и прилагођен потребама спора, тако што је Пир приказан пасивним и без нарочите иницијативе. Други део је, према овој тези, написан знатно касније, непосредно пре или у време Латеранског сабора. Иако је Стрикерова теза занимљива, на крају он ипак није у могућности да донесе коначне и неопориве доказе за своје тврдње. Сценарио који он описује није немогућ, али није ни сасвим вероватан. Неки његови увиди ипак могу бити прихваћени. Пре свега мислимо на могућност да је текст доживео редакцију од стране св. Максима или неког његовог ученика, те да не представља баш дослован ток расправе која је вођена. Сасвим је могуће да су Максимови аргументи касније дорађени, употпуњени пагристичким и другим доказима, боље срочени него што је то случај у живој расправи. Међутим, ако је и било неких промена у односу на историјску расправу, те су промене биле мало значајне. Да није тако, противници св. Максима то вероватно не би пропустили да спомену. Аргумент да Пир у расправи делује неуверљиво, не може да буде узет као доказ касније прераде. Пир је пристао да учествује у овој расправи баш због тога што је њоме желео да се оправда. Његова превртљивост

су: „Максим никад не поставља питање о односу природе и слободe. Он напросто потврђује да у логосу природе нема нужности (PG 91, 293CD *etc.*). То питање је савремено. Било би анахроно поставити га као такво у максимовском контексту. Ипак, систематски теолог не може да постави то питање а да не доведе у питање своју репутацију као патролога.“¹¹⁸ Потом наводи Шервуда који даје своје решење овог питања и каже да за св. Максима „ово питање (које он не поставља) за њега не би представљало нерешиву тешкоћу. Његов одговор се може наћи у разликовању између логоса и тропоса које се поклапа са разликовањем између природе и личности. Воља је слободна прво у природи: њену слободу врши само личност, сходно конкретним, актуелним условима њеног постојања. Природа човека је суштински самоодређујућа“.¹¹⁹

Тачно је да ово питање Максим никад не поставља, али га поставља Пир, а Максим на њега одговара. У том смислу, постављање овог питања и није толико анахроно колико на први поглед изгледа, а слажемо се да одговор на њега за Максима не представља нерешиву тешкоћу.

показује да су утилитарни, а не теолошки аргументи, били његов главни мотив при одабиру страна.

Не постоје јасни и недвосмислени докази да Максим није аутор овог списка који би били довољни да се одбаци читава црквена традиција која му овај спис приписује. Такође нису убедљиви ни разлози због којих би такав подухват био учињен од стране неког Максимовог ученика. Сабор у Латерану је у Максимовим списима ионако могао да пронађе довољно аргумената против монотелита, тако да нису постојали посебни разлози да се у Максимово дело уносе фалсификати. Да је фалсификат заиста учињен, монотелитска страна то свакако не би пропустила да истакне. Читава унутрашња структура списка, начин аргументовања и језик, сасвим одговарају Максимовом стилу и мишљењу. То признаје и Стрикер. Дакле, не постоје докази, а и као хипотетичко недовољно је убедљиво објашњење да је фалсификат извршио неко ко је добро познавао Максимово дело.

¹¹⁸ John ZIZIULAS (2013): *Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor*, 103.

¹¹⁹ Polycarp SHERWOOD (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma, 81.

Интенција монотелитског аргумента је јасна и Пир је открива. Тврдњу да природа подразумева нужност, он сматра толико необоривом и самоочигледном да се не труди да је докаже. На ову тврдњу се заправо позива да би учврстио своју позицију. Јер, према њему, пошто природа подразумева нужност, тврдити да воља припада природи значи тврдити да је воља потчињена нужности и да није самовласна што је бесмислено. Максим пак сматра да то није питање које се тиче искључиво монотелитског спора, већ да спада у ред општих теолошких питања¹²⁰ у ком правцу иде и његова аргументација. Ако природа значи нужност, онда је Бог који је по природи добар, добар по нужности а не слободно. Своје аргументе обе стране у спору су користиле мање-више у облику који је до сада изложен.

Максимов став није нешто што је он изумео за потребе ове расправе. Слично становиште налазимо раније код св. Кирила, на кога се Максим и позива:

„Они инсистирају да оно што припада природи јесте свагда и на сваки начин потчињено законима нужности... Али ако је тачно да су људска бића по природи словесна, да ли онда следи да су словесна невољно или по присили? Шта онда? Да ли ће устврдити да Бог свега није Бог по природи? Да Бог није по природи свет, праведан, добар, живот, светлост, премудрост и сила? Али да ли онда следи да је Бог све ово невољно и по нужности?“¹²¹

Став да природа не подразумева нужност, понављају и каснији патристички аутори. Ховорун¹²² наводи да су, према Анастасију Синаиту, монотелити тврдили да је „Христос потчинио себе, прихватио и вршио људска дела самовласно (ἐκουσίως), а оно што се збива слободно и не по нужности (ἐξ ἀνάγκης), не тиче се закона природе“.¹²³ Такође је и папа Мартин тврдио да

¹²⁰ Joseph P. FARRELL (1989): *Free Will in St. Maximus the Confessor*, 82.

¹²¹ *Apol. c. Theodoretum* 3: PG 76, 405D – 408A.

¹²² Cyril Hovorun (2008): *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden – Boston, 158–159.

¹²³ *Imaginem Dei*: CCSG 12, Opera 2 VI, 1 69–72.

„Тῆ δὲ ἀνάγκῃ τὸ φυσικὰ λέγειν αὐτά (= θελήματα) μηχανῶνται καταπαλαίειν (Per necessitatem autem naturales eas (= voluntates) dicere machinantur)“.¹²⁴ Аргуменат св. Максима касније понавља и Максим Аквилејски: „Није ли истина да је човек словесан по природи? (Да ли то значи да је он такав) не добровољно, већ по присили (ἀβουλήτως καὶ ἡναγκασμένως)? Кажите ми, није ли Бог васељене добар по природи? (Није ли Он по природи) светлост, живот, премудрост и сила? (Да ли то значи да је) Он такав такође не добровољно, већ по нужности?“¹²⁵

Максимова аргументација очигледно је прихваћена код православних у каснијем побијању монотелитских ставова, али није посебно разрађена већ се, мање-више, задовољава понављањем без додатних појашњења, због чега је неопходна даља анализа.

Словесност

Треба запазити да и св. Кирило и св. Максим наглашавају како не може бити речи о нужности када је у питању *словесна*, односно *разумна* природа. И у античкој философији, као што смо видели, разумност природе је повезивана са слободом.¹²⁶ Да би слобода била могућа, разумност је неопходна, пошто је само тако могуће изабирање. Словесност је такође повезана са појмом личности и означава могућност природе да буде ипостазирани или, тачније, чињеницу да јесте ипостазирани. Већ је св. Василије Велики истакао да природа не може да посто-

¹²⁴ АСО² I 348: 12–13; 349: 11–12.

¹²⁵ АСО² I 348: 26–29; 349: 25–29.

¹²⁶ Одвише је поједностављена, и стога нетачна тврдња Батрелоса да је у антици слободна воља сведена на успутни производ свести (Demetrios ВΑΤΗΡΕΛΛΟΣ (2013): „Neoplatonism and Maximus the Confessor on the Knowledge of God“, *Studia Patristica* LVIII, 131). Слобода је била врло цењена код старих Грка, како на практичном тако и на теоријском плану, што смо показали у претходној анализи. Међутим, слобода није представљала онтолошку већ етичку категорију, што ће променити тек персонологија Кападокијаца.

ји „гола“, односно без ипостаси. На исти начин, ни ипостас не може да постоји без природе, иако једна ипостас може да буде ипостас више природа. Међутим, управо словесна природа има потенцијал да буде слободно ипостазирана, штавише да буде ипостазирана од самог Бога Логоса. У том смислу, дакле, не тврди Максим да природа уопште није подређена нужности, већ да *словесна* природа није подређена нужности. А како није? Тако што словесна природа, тиме што је природа ипостаси, не потпада под нужност пошто она не постоји другачије него ипостасно. Због тога се словесна природа не може сагледавати другачије него као природа која је ипостазирана. Зизијулас тачно аргументује да подвајање природе и личности не припада патристичкој, већ много каснијој, средњовековној традицији. Према њему, природа се опитује као нужност само у актуелном стању палости, што се не може и не сме пренети нити на Бога нити на творевину као такву.¹²⁷ Словесност није напросто неко објективно својство природе, то је њен потенцијал за обожење. Тај потенцијал је двоструко неостварен у садашњем веку. Кроз палост природе са једне стране, чиме се она удаљила од сопственог логоса или жеље Божије о њој, и са друге стране, тиме што стање обожења, које је коначна „дестинација“ творевине, још увек није достигнуто. Ипак, словесност није укинута, а оваплоћење као ипостасно сједињење Бога и творевине јесте спасење створене природе из стања палости, али и остварење залога обожења.

Пала природа

Стање палости природе представља суштинску разлику између хеленског и хришћанског схватања појма „природа“. Са једне стране, сама чињеница да створена природа може да падне, указује на њену отвореност или онтолошку недетерминисаност.

¹²⁷ Јован Зизијулас (2013): „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, ПСВ, 113.

Природа је одређена својим циљем, а не просто тиме каква је-сте. У противном, пад би представљао само аутономно етичко стање и не би се тицао самог проблема постојања. Истина природе стога није у њеној онтичкој датости, која је очигледно променљива, већ у њеном назначењу, у ономе што Бог промишља о својој творевини. У том смислу, пала природа, иако представља једину историјски доступну манифестацију природе, није аутентична природа, односно није у складу са сопственом унутрашњом интенцијом. Погрешним усмерењем воље, Адам је „заменио живот за смрт, давши живот сопственој смрти за сво време садашњег доба“.¹²⁸ Управо је таква природа она којој, или од које, је потребно ослобођење које се остварује оваплоћењем: „Јер јединство са Богом Логосем оснажило је, кроз укидање проклетства, читаву нашу природу“.¹²⁹ Ово оснажење природе није њено утемељивање у ономе што она јесте као таква, већ њена есхатолошка реализација. Видимо да природа која је „лишена живота“ за Максима значи природу која је изједначена са нужношћу, пошто је постала подложна смрти. Смрт као крајњи исход створене природе, затвара је у границе нужности које она сама не може да превазиђе. Слобода природе се темељи на њеној способности да слободно одговори на позив за спасење, да слободно учествује у тајни оваплоћења Логоса, да постане учесник стварности Божијег начина постојања. Св. Максим тако говори о људима који ће, сходно жељи и замисли Божијој, „постати одговарајући и корисни органи Владике као што су то (органи) тела. Употребљава их по својој замисли и испуњава их својом славом и блаженством, дајући и дарујући им вечни и неисказани живот ослобођен сваке конститутивне специфичности и обележја садашњег и кроз трулежност оформљеног живота“.¹³⁰ Ове „конститутивне специфичности“ (συστατικῆς

¹²⁸ *Amb.* 10: PG 91, 1156D = AM I, 248: βρώσεως ἀπαρχὴν ποιησάμενος πρόσφορον τῷ καρπῷ τὴν ζωὴν μετελλάξατο, ζῶντα τὸν θάνατον ἑαυτῷ κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ δημιουργήσας.

¹²⁹ *QT* 54: PG 90, 536A = CCSG 7, 479.

¹³⁰ *Amb.* 7: PG 91, 1088BC = AM I, 112.

ιδιότητος) јесу управо нужности, или објективне датости створене природе, којих ће она бити ослобођена. Објективна датост природе или њена „конститутивна својства“ се пројављују као „трулежни живот“. Природа има потенцијал да се ослободи сопствених својстава, али не сопственим силама. Видећемо нешто касније, Максим тај потенцијал назива ὁμοίωσις – уподобљење или послечносњење. Њена активност је у томе да да̑ пристанак за сопствено ослобођење, односно обожење. Због тога се ослобођење природе јавља као трпљење, пошто превазилази њене силе. То је упад Бога у историју, а природа је способна да на тај упад слободно пристане, иако је обожење оно што сама не врши нити може да изврши: „Унутрашњи смисао делатности (ὁ τοῦ ποιῆν λόγος) јесте природна способност за саделавање врлина, а унутрашњи смисао страдања (ὁ τοῦ πάσχειν λόγος) јесте натприродна благодат или противприродна напаст [страсти]. Јер, пошто ми немамо силу која превазилази природу, тако ми по природи немамо ни силу небдића. Страдамо, стога, по благодати, али се не обожујемо јер је то изнад наше природе, јер у нашој природи немамо силе да бисмо се обожили. Тако ми страдално спознајемо злобу (κακίαν), која противприродно овладава, пошто ми немамо природну способност рађања злоба (κακίας). Зато и каже да ми, будући овде, делатно вршимо врлине, пошто по природи имамо силу да их вршимо. А у будућности ћемо страдално окушати обожење примајући га на дар.“ У овом, помало замршеном исказу, Максим каже да делање врлина представља способност наше природе. Међутим, само вршење врлина још увек оставља природу у њеним границама, показујући једино њену слободну вољу да буде спасена, односно обожена. С друге стране, страдање које данас трпимо страдајући од зала, биће преображено у једно другачије трпљење, у трпљење обожења које добијамо на дар. Трпљење овде нема негативно значење. Ми данас трпљење познајемо као нешто неприродно, као зла која трпимо. Али у обожењу, трпљење постаје нешто позитивно, пошто то више није противприродно већ натпри-

родно трпљење. „Јер тадашње трпљење ће бити изнад природе (ὕπερ φύσιν γὰρ τότε τὸ πάθος ἐστὶ) и неће бити никаквог смисла [логике] који би омеђао до бескраја богодејство оних који трпе. Тада ћемо оставити да се одмарају, скупа са оним што је ограничено по природи и наше моћи, добивши оно што природна моћ никако не може добити, зато што природа нема моћ да обухвати оно што је изнад природе.“¹³¹

Промисао и обожење

Створена словесна природа има у себи екстатички и еросни потенцијал да, остваривањем ипостасног јединства са Богом, превазиђе нужност која јој је својствена управо због тога што је створена. Али, то превазилажење не може да буде акт саме природе. Она је способна да својом слободом одговори на позив Божији, а тај позив долази кроз оваплоћење. „А усиновљење Он даје, дарујући одозго натприродно кроз Духа благодатно рођење, којег са Богом чува и одржава слободна воља рађаних прихватајући истинским расположењем дату благодат.“¹³² Аналогија новог рађања није напросто метафоричка. Обожење у таквој мери мења створену природу да се може говорити о њеном новом рађању. Тако је сасвим тачно да тек у контексту обожења можемо да „... заједно са св. Максимом потврдимо да природа може бити обдарена слободом и вољом, али да је личност та која чини да ова слобода и воља постоје“.¹³³ Природа

¹³¹ QT 22: PG 90, 320D = CCSG 7, 141: 80–87. Констанс примећује да су „разумна бића, и кроз њих читав створени поредак, схваћени у контексту њиховог коначног циља, који се више не посматра само као повратак почетку, већ пре као јединство са Богом које нема преседана, и које се остварује у коначном, есхатолошком и обојујућем употпуњењу“, Maximus CONSTAS (2017): „Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism“, *Analogia* 1/2, 9.

¹³² *OrDom*: PG 91, 873D.

¹³³ John ZIZIOULAS (2013): *Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor*, 114.

је обдарена способношћу за трансформацију и обожење.¹³⁴ Та способност се огледа у усмерењу кретања. Код Максима, кретање које је κατὰ φύσιν је добро, зато што води ка надилажењу саме природе (ὕπερ φύσιν), док кретање које није у складу са природом (παρὰ φύσιν) води њеној пропасти.¹³⁵ Исправно кретање створене природе јесте у њеној слободној отворености да благодаћу Божијом достигне обожење будућег века. Она сама нема силе којима би могла да изврши такво самопревазилажење, али има силу усмерења ка том циљу. Стога подвиг не ствара врлину већ је манифестује.¹³⁶ „Десна страна је тајна оваплоћења Логоса у складу са промислом, јер ово покреће обожење, по благодати и изнад природе, оних који су спасени, што је предодређено пре свих векова. Ово ниједан логос бића ни у ком случају не може постићи по природи“ (ἥς οὐδεὶς τὸ παράπαν κατὰ τῶν φύσιν τῶν ὄντων ἐφικέσθαι δυνήσεται λόγος).¹³⁷ Природа је *иозвана* да учествује у Богу, а тај позив је Божија жеља и промисао о створеним бићима.¹³⁸ „Учешће (μέθεξις) у натприродним Божанским стварима јесте уподобљавање причасника Причасноме (ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις).

¹³⁴ Paul BLOWERS (2016): *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford, 272.

¹³⁵ Sotiris MITRALEXIS (2017): *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, Cascade Books, 169.

¹³⁶ *Amb* 10: PG 91, 1108B–1109A = AM I, 152.

¹³⁷ QT 63: PG 90, 684A = CCSG 22, 173. Божији Логос, који је за св. Максима увек изједначен са Христом, уједно је и трансцендентан и иманентан створеној словесној природи. Иманентан је „као божанска намера и начело сваке поједначне природе и врсте“, како примећује Тунберг (Lars THUNBERG (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 138).

¹³⁸ Како примећује Бловерс, „назначење људи је управо у томе да учествују у Христовом мирењу различитих подела унутар творевине и крајње раздвојености Творца и творевине“ (Paul BLOWERS (2017): „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation *ex nihilo* in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, у: *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ур. Geert Roskam and Joseph Verheyden, Mohr Siebeck, 172.

Уподобљавање причасника Причасноме јесте могуће поистовећењем причасника са Причасним по енергији (кат' ἐνέργειαν) кроз уподобљење. А могуће поистовећење причасника са Причасним по енергији кроз уподобљење јесте обожење оних који се удостојавају да се обоже, а обожење јесте обухватање и довршавање свих који постоје у времену и веку по самом логосу суштине времена и векова. Обухватање и довршење (περιοχή δὲ καὶ πέρας) времена и векова и свих бића у њима јесте потпуно јединство у спасаванима чистог и превасходног почетка са њиховим превасходним и чистим крајем.¹³⁹ Изразом ὁμοίωσις Максим означава потенцијал природе да буде обожена, односно да се креће у складу са Божјим промислом који је истовремено и њен унутрашњи логос. Међутим, ὁμοίωσις створене природе са Творцем може бити постигнуто само кат' ἐνέργειαν. Тек у обожењу створена природа достиже сопствено „обухватање и довршење“, односно тек тада створена природа постаје оно што треба да буде. Обожење, односно ипостасно сједињење са Богом се дешава „не по створеној природи која је ни из чега, и по којој му је биће ограничено почетком и крајем, већ по божанској и нествореној благодати, вечно суштој од вечно суштог Бога на начин који превазилази сваку природу и свако време“.¹⁴⁰

А са друге стране, пала природа се налази у неприродном стању, односно није усаглашена са својим циљем, и због тога није усаглашена ни са самом собом. „Јер због тога нас је и створио, да бисмо могли постати учесници божанске природе (2. Пт. 1, 4), и учествовати у Његовој вечности, и показали се слични Њему кроз обожење даровано благодаћу.“¹⁴¹ Уколико није у складу са циљем ради кога је створена, њено постојање се јавља као противприродно, а то значи смртно, што опет значи раздвојено. Та раздвојеност је оно што по Божијем про-

¹³⁹ QT 59: PG 90, 608D–609A = CCSG 22, 53, 130–145.

¹⁴⁰ Amb. 10: PG 91, 1140D–1141AB = AM I, 216–218.

¹⁴¹ Ep. 24: PG 91, 609C.

мислу треба да буде превазиђено: „Бог Својим промислом (προνοίας), уподобљава посебно општем, док кроз покрет одељених сушчества ка добро бићу (εὖ εἶναι) не обједини њихово произвољно стремљење са по природи општим логосом (κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ) разумне суштине, и док их не учини сагласним међусобно, тако да не би имала према целини своју посебну вољу, но да би се једини и тај исти логос созерцавао у свима, и да не би био раздељен њиховим пројавама у којима се он јавља, и док Он не покаже делатну благодат која све обожује.“¹⁴² Промисао Божија води природу обожењу у коме престају све раздељености. У палом, дакле необоженом стању, природа је расцепкана на индивидуална бића чије се воље супротстављају. Такав начин постојања је св. Максим одредио као „живот у трулежности“ или „живу смрт“. Осмрћена, дакле необожена природа се показује као тиранин, а њено основно „средство тираније“ јесте смртни начин постојања, који може да буде превазиђен тек обожењем.

Сада би се могло поставити питање, које усталом Пир и поставља, због чега је онда потребно тврдити да се воља тиче природе, и због чега се не може рећи да она припада личности. За св. Максима није исто „моћи хтети“ и заиста хтети нешто конкретно. Способност хтења тиче се природе, док се *хтети* тиче ипостаси. Према Хајнцеру, „код Максима хтење није личносни акт воље, већ означава способност воље као обележје и конститутивну динамику људске природе“.¹⁴³ Уколико би се способност хтења уклонила из природе, тада би се уклонио сав динамички потенцијал који она има. А тај динамички потенцијал управо јесте личносни начин постојања природе. Опет ваља подсетити да је раздвајање природе и личности могуће само на теоријском плану, пошто је личност начин постојања природе и не постоји без природе, као што ни

¹⁴² QT 2: PG 90, 272BC = CCSG 7, 15–23.

¹⁴³ Felix HEINZER (1981): „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors“, *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28, 385.

природа не постоји без личности. Личност је актуализована природа. Да тако кажемо, природи припада способност воље, док личности припада усмеравање или коришћење те способности.¹⁴⁴

Појам природе у делу св. Максима има двојаку употребу и значење. Када о природи говори на философски начин, тј. када овај појам има статичко онтолошко значење и означава какво нешто јесте, онда је природа изједначена са нужношћу и у том смислу је природа оно што треба да буде превазиђено. С друге стране, словесност природе, која као таква возглављује (ἀνακεφαλαίωσις) читаву створену природу,¹⁴⁵ конституише слободу као њено онтолошко својство. Слобода створене словесне природе тиче се њене способности да одговори на позив Божији екстатичким и еросним одговором, те да буде узведена до обожења кроз ипостасно сједињење са Оваплоћеним Логосом. Имајући у виду да је за св. Максима коначна мера истине стање обожења а не стање палости, јасно је на који начин и због чега је природа изједначена са слободом. Дакле, као остварење Божијег промисла.

Можемо, дакле, да закључимо да схватање природе у хришћанској теологији баштини античко наслеђе према коме се природа схвата на есенцијалистички начин, као оно што стварно јесте. Али, док је у антици слобода везивана за приро-

¹⁴⁴ Овакве исказе увек треба узимати са оградом, тј. да је говорење о природи и личности као засебним „ентитетима“ могуће само у теорији, односно само у сврху анализе.

¹⁴⁵ Идеју о ἀνακεφαλαίωσις су користили рани хришћански писци, а посебно је развијена код св. Иринеја Лионског (Eric Osborn (2005): *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, 98). Возглављење код Максима нема само протолошку већ и есхатолошку димензију (*Amb.* 41: PG 91, 1305A–1308C). Возглављење је могуће само на темељу Тајне Оваплоћења, а само Оваплоћење подразумева способност, или тачније пододност, словесне људске природе да буде ипостазирана у Сину Божијем и да тако превазиђе сопствене границе (уп. John A. McGuckin (2008): „The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians“, у: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ур: M. J. Christensen, J. A. Wittung, Baker Academic, 97).

ду у контрасту са људским законима, у теологији имамо развој динамичког схватања природе који смо покушали да прикажемо. Та динамика је, са једне стране, обележена унутрашњом способношћу природе да буде слободна, а та способност је означена као словесност. С друге стране, динамички карактер природе чини и Божије промишљање о њој које уједно представља и унутрашњи логос саме природе. *Промисао – словесности* – *обожење*, конституишу динамику створене природе. Пошто је обожење могуће само на основу Тајне Оваплоћења, односно учешћа у ипостасној стварности Тројичног живота, можемо рећи да је христолошки контекст кључан за разумевање читавог концепта тварне природе.

За крај ћемо, сасвим смело, покушати да дамо једну максимовску дефиницију природе која би обухватила све аспекте овог појма које код св. Максима налазимо. Сетимо се да смо код Климента нашли одређење природе као „истине ствари“ (φύσις ἐστὶν ἢ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια), и да је тај фрагмент сачуван баш код св. Максима. Сетимо се сада и чувеног Максимовог исказа да је „истина ствар будућег века“ (ἀλήθεια δε ἢ τῶν μελλόντων κατάστασις).¹⁴⁶ Први став указује на традиционално схватање природе као онтолошке датости, док нам други саопштава есхатолошки контекст њеног разумевања. Због тога би *наша* максимовска дефиниција гласила: „Природа је истина ствари, а истина је ствар будућег века“.

¹⁴⁶ *Sch. Eccl. Hier:* PG 4, 137D.

V

ДУША ИЗМЕЂУ ТВАРНОГ И НЕТВАРНОГ: АСКЛЕПИЈЕВ ПЕТАО И ПОСЛЕДЊИ НЕПРИЈАТЕЉ

Још од када је о. Георгије Флоровски објавио своју чувену студију о бесмртности душе,¹ ово питање се повремено покреће у савременој православној теологији.² Схватање душе као бесмртног ентитета снажно је укоренењено у хришћанској побожности и народним веровањима. Таква вера је подупрta многобројним хагиографским материјалима, који, чак и када потичу из несумњиво хетеродоксних извора, настављају да играју значајну улогу у побожности маса.³ Различити духовни

¹ Georges FLOROVSKY (1976): „The 'Immortality' of the Soul“, *Creation and Redemption, Collected Works* 3, Belmont, Nordland, 43–78.

² Двадесетак година раније, велику буру и полемику изазвала је студија Оскара Кулмана (Oscar CULLMANN (1958): *Immortality of the Soul or the Resurrection of the Body: The Witness of the New Testament*, Epworth Press, London) у којој он доводи у питање библијску основаност учења о бесмртности душе. У православном свету, међу поборницима учења о бесмртности душе и загробном животу посебно се истакао амерички конвертит, јеромонах Серафим Роуз (Seraphim ROSE (2009): *The Soul After Death*, St. Herman of Alaska Brotherhood). Његово инсистирање на дословном прихватању апокрифних приповести о митарствима изазвало је полемике (видети нпр. Michael AZKOUL (2005): *Aerial Toll-House Myth: The Neo-Gnosticism of Fr Seraphim Rose*, Synaxis Press). Ове расправе се нису дотицале кључне онтолошке проблематике.

³ Велики утицај је одиграло *Житије св. Василија Новој*, настало у десетом веку, у коме се налазе детаљни описи ваздушних митарстава (τελώνια τοῦ ἄερος) које је Василијевом ученику Григорију пренела блажена Теодора. Ово житије је стекло огромну популарност упркос својим павликијанским изворима и мноштву чудних и хетеродоксних учења која се у њему износе (Lazar PUNALO (1999): *The Tale of Basil „the New“*

ауторитети често нису презали да ово учење представе на врло сликовит и пластичан начин, а књиге које се баве темом пута душе након смрти, и данас су најпродаваније књиге религиозног садржаја. Учење о бесмртности душе се, за разлику од вере у опште васкрсење мртвих, показало прихватљивим и за оне који „ишту знаке“ и за оне који „траже мудрост“.

На пољу теологије, ово учење је изазвало много проблема и недоумица. Како усагласити веру у Христа као победитеља и Спаситеља од смрти, ако је душа ионако бесмртна? Веровање у бесмртност душе се тако, на плану онтологије, веома тешко уклапа са христоцентричном сотириологијом. Најчешћи начин „решавања“ овог проблема у прошлости је представљао његово игнорисање, што је за последицу имало упоредно постојање два типа есхатологије. Есхатологије загробне награде и казне, и есхатологије као питања које се тиче самог постојања творевине.

and the Theodora Myth: Study of a Gnostic Document and a General Survey of Gnosticism, Synaxis Press, Dewdney; Павел СТЕФАНОВ (2005): „Митарства – гностическо наследство в българския фолклор и култура“, *Проблеми на българския фолклор. Фолклор – идентичност – съвременност* 10, 530–541). Постоје и знатно старији извори овог учења који на мање детаљан начин описују пут душе након смрти. Таква сведочанства највише налазимо у оквирима александријске традиције, у *Житију св. Антонија*, приписаном св. Атанасију Великому, затим у списима макаријевог корпуса, код св. Кирила Александријског, Григорија Двојеслова и других древних хришћанских аутора. Иако већина древних Отаца не говори о овој теми, а душа се не спомиње ни у Символу вере, у каснијим вековима се број оних који су се бавили овом темом значајно увећао. Најдаље је отишао св. Игњатије Брјанчанинов у својим детаљним описима паклених мука (Игњатий Брјанчанинов (1862): *Слово о смрти*, С.-Петербург). Његова интерпретација посмртне судбине није прошала без критика (П. МАТВЕВСКИЙ (1864): „Мнения св. Отцев и учителей Церкви о природе духов“ *Сѣранник*, 69–88). Између осталих, са Брјанчаниновим је полемисао и св. Теофан Затворник (Феофан ЗАТВОРНИК (1891): *Душа и аниел – не тело, а дух*, Москва; И. А. БЕЛЬ (2011): „Учение Феофана Затворника о природе души и ангелов“, *Рязанский богословский вестник* 2, 160–165). Полемике се ни у то доба нису дотичале суштинских онтолошких аспеката. Критике Брјанчанинова су се превасходно односиле на његово учење о материјалности душе.

Ови проблеми нису остали незапажени ни у формативном периоду хришћанске теологије у доба Васељенских сабора, али никада нису добили ни формално разрешење. Заправо, *Символ вере*, у коме се душа уопште не помиње, сведочи о маргиналном статусу овог питања. Иако, само по себи, ово питање нема круцијалну важност за хришћанску теологију, оно представља својеврсни лакмус преовлађујућег типа онтолошког модела. Устврдићемо да учење о души као бесмртном ентитету кореспондира са статичким онтолошким моделом, што ћемо на примеру св. Максима Исповедника покушати и да докажемо.

Св. Максим је посебно вредан извор за ову дискусију пошто код њега налазимо снажно наглашену динамичку онтолошку позицију, у коју он, међутим, покушава да уклопи и све идеје које сматра традиционалним, а које потичу из сасвим другачијег онтолошког миљеа. Његова су решења увек иновативна, али је често принуђен да прави компромисе и напушта консеквентност сопствене мисли. Анализираћемо како то изгледа у случају ове теме.

Хеленски друштвени контекст

Током процеса интеракције хеленизма и хришћанства, космолошко-антрополошки концепт који је укључивао учење о бесмртности душе је адаптиран од стране хришћана. Чињени су покушаји да се он прилагоди хришћанском схватању Бога, света и човека. Ово прилагођавање није било лако и једноставно, пошто је хеленско схватање душе било утемељено на онтолошким претпоставкама космологије и антропологије које су се битно разликовале од хришћанских. Није био лак егзегетски задатак да се Свето писмо, настало у оквиру семитске традиције, које је баштинило сасвим другачију онтологију, интерпретацијом усклади са кључним хеленским концепцијама, а да се истовремено не разоре темељне откривењске истине, попут оне о апсолутној онтолошкој разлици тварног и нетварног.

У старозаветном наслеђу скоро потпуно недостаје идеја о бесмртности душе, али ни идеја о општем васкрсењу мртвих није посебно уочљива.⁴ Старозаветни Шеол (Пс. 31, 17) је место тишине (Пс. 93, 17), мрачни дом (Јов 30, 23), земља заборављања (Пс. 88, 12) одакле нема повратка (Јов 16, 22). То је гроб, место прашине и црва, а не место живота. Шеол је супротност небеском, односно божанском. То је место таме (Јов 10, 21; Пс. 88, 6) у коме нема делања (Пс. 115, 17), одакле и следи схватање по коме су у Шеолу сви једнаки. Етимологија речи је непозната,⁵ али постоји претпоставка да је то име акадског божанства задуженог за доњи свет које код Јевреја означава место, и то место које није дивинизовано, а ретке су и поетске персонификације.⁶ У познијем јудаизму, присутни су снажнији хеленски утицаји, што је уочљиво и када је реч о учењу о бесмртности душе које је, у одређеној мери, коегзистирало напоредо са веровањем у васкрсење. Хеленистички јудаизам пружа јасне доказе о утицају дуалистичког схватања на његову антропологију.⁷ Кулман је сматрао да се докази о хеленском утицају на Есене могу пронаћи у *Кумранским сџисима*, на основу чега износи хипотезу да ту треба тражити најраније темеље гностицизма.⁸ У односу на класично јудејско наслеђе, идеје о бесмртности душе и васкрсењу су претпостављале „врло ра-

⁴ Philip S. JOHNSTON (2012): *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Apollos, 218.

⁵ Philip S. JOHNSTON (2012): *Shades of Sheol*, 78.

⁶ Philip S. JOHNSTON (2012): *Shades of Sheol*, 79.

⁷ Brevard S. CHILDS (1993): *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, 579. Дуализам хеленске мисли, Торенс је описао као „Платонову поделу (χωρισμός) на чулни свет (κόσμος αἰσθητός) и умни (κόσμος νοητός), што је Аристотел утврдио дисјункцијом акције и рефлексije, догађаја и идеје, настајања и дића, материјалног и духовног, видљивог и невидљивог, темпоралног и вечног“ (Thomas F. TORRANCE (1993): *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Faith*, London-New York: T&T Clark, 47.).

⁸ Oscar CULLMANN (1955): „The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity“, *Journal of Biblical Literature* 74/4, 214.

зличиту концептуализацију антропологије, стварања и историје“.⁹ У Новом завету вера у васкрсење заузима централно место, док је учење о бесмртности душе присутно у алузијама и недовољно јасним исказима.

Како би јеванђелска порука уопште могла да доспе до људи хеленског културног круга, било је неопходно да хришћанство говори њиховим језиком, и то не само у лингвистичком већ и у концептуалном смислу. Одбацивање схватања која су сматрана продуктом здраворазумског мишљења, и која су била друштвено верификована, представило би хришћане као заслепљене фанатике чија се вера противи истини.¹⁰ Имамo снажна сведочанства која нам потврђују жељу хришћана да се интегришу у хеленско друштво и њихову спремност да прихвате све оно што није противно њиховим верским убеђењима. Такве тенденције видимо већ у Новом завету. Дobar пример је Фил. 4, 8, где апостол Павле саветује хришћанима: „А даље, браћо, што год је истинито, што год је поштено, што год је праведно, што год је чисто, што год је достојно љубави, што год је на добру гласу, било која врлина, било што похвале достојно, то мислите.“ За хришћане је све што је врлинско и на добром гласу прихватљиво, али то ипак не одређује њихов идентитет, због чега у наредном стиху Павле наставља: „Што и научисте, и примисте и чусте и видесте на мени, оно чините, и Бог мира биће с вама.“ Јасна је разлика између онога што хришћани треба да „мисле“ и онога што треба да „чине“. Хришћанство никада није негирало здраворазумско расуђивање, иначе високо вредновано у ромејском свету. Већ су Аполо-

⁹ Casey D. ELLEDGE (2013): „Resurrection and Immortality in Hellenistic Judaism: Navigating the Conceptual Boundaries“, *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament*, ур. Stanley E. Porter, Wendy J. Porter, Brill, Leiden – Boston, 102.

¹⁰ Dirk KRAUSMÜLLER (2009): „Faith and Reason in Late Antiquity: The Perishability Axiom and Its Impact on Christian Views about the Origin and Nature of the Soul“, у: *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, ур. M. Elkaisy-Friemuth, J. M. Dillon, Leiden – Boston, 47.

гети настојали да докажу како је хришћанство још и више у сагласности са таквим мишљењем него паганска мудрост. У том смислу су хришћани и према свом спољашњем изгледу и понашању, настојали да се не разликују од својих суграђана, што је представљано као додатни аргумент за друштвену прихватљивост хришћанства. Ранохришћански спис *Посланица Диоинетију*, даје упечатљив опис хришћана, који уједно представља и апологију: „Хришћани се не разликују од других људи ни земљом, ни језиком ни одевањем. Они не насељавају неке посебне градове, не употребљавају неки неуобичајен језик и воде живот који се ниуколико не разликује од (живота) других. Само њихово учење није плод мисли и изума људи који ишту новитете, нити су привржени ма каквом људском учењу, као други људи, већ обитавајући у хеленским и варварским градовима, где је коме пало у удео, и следујући обичајима оних становника у одећи, у храни и у свему осталоме ... Они живе у својим отаџбинама, али као пролазници. У свему учествују као грађани и све подносе као странци. За њих је свака туђина отаџбина и свака отаџбина – туђина. У брак ступају као и сви, и децу рађају, али рођену децу не бацају...“. Наравно, оне обичаје који су у супротности са њиховом вером, хришћани нису прихватили. Аутор древног *Дигахија* тако саветује да се строго пази да се не једу идолске жртве „јер је то служење мртвим боговима“.¹¹ Управо су због одбијања да принесу жртве у царским ритуалима, хришћани били гоњени.¹² Када је реч о философији, ту је постојала одређена амбиваленција. Апостол

¹¹ *Дигахи* VI.

¹² Тацит је у *Аналима* понашање хришћана оценио као антисоцијално – *odium humani generis* – аверзија према људском друштву (*Ann.* 15, 44). Они су се суздржавали од учешћа у јавним светковинама и, уопште, у политичком животу, од куповине меса на пијацама пошто је то месо често претходно жртвовано идолима, једном речју од многих ствари које су биле свакодневица људи тадашњег доба (Harold A. Drake (2002): *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press, 90–91). Оптужба за антисоцијално понашање се није односила на наношење штете некоме или нечијој имовини, већ на избегавање дру-

Павле се према философији односио критички,¹³ али је такође и користио, тако да докази хеленског утицаја код њега могу бити уочени у терминологији и стилу.¹⁴ Неки хришћански мислиоци, попут Климента Александријског, философију су сматрали припремом за Јеванђеље која је Хеленима дата од Бога, као што је Јеврејима дат Стари завет.¹⁵ Свети Августин говори о збирци платонистичких списа као о ономе што га је окренуло истини.¹⁶ С друге стране, Тертулијан је философију одбацивао као заблуду и узрочника јереси. Занимљиво је да је према њему Епикур кривац за погрешно учење о смртности душе.¹⁷ Но, без обзира на све, у читавом формативном периоду хришћанске теологије, философија није губила на значају, иако је увек била под одређеном „присмотром“ и сумњом.

Идеја бесмртности

У историји хеленске мисли, учење о души није било једнозначно и имало је свој развој. На то се жалио и св. Григорије Ниски, када каже да су „различити аутори понудили различите описе душе, сваки је одређујући по свом нахођењу“.¹⁸ Најтемељнији преглед тог развоја још увек је Родеова студија,¹⁹ мада су поједини његови закључци данас одбачени, као онај о двојнич-

штвених обавеза (William H. C. FRENCH (1967): *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York University Press, 162).

¹³ 1Кор 1, 8–31; Кол 2, 8.

¹⁴ George E. LADD (1993): *A Theology of the New Testament*, Eerdmans, Michigan, 557.

¹⁵ *Strom*, 6, 8.

¹⁶ *Conf.* 7, 20: PL 32, 746-747.

¹⁷ *De Praes. Haeticorum* 7

¹⁸ *An et res*: GNO III/3, 14.–8 = PG 46, 29, 61; уп. Nicholas CONSTAS (2002): „An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death (CPG 7522)“, *Journal of Early Christian Studies* 10/2, 270.

¹⁹ Ervin RODE (1991): *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Novi Sad.

ком карактеру душе код Хомера. У хомерским еповима душа је схватана као животни принцип и скуп различитих менталних и емотивних моћи, које су пак засебно локализоване. Тако је *pois* био у вези са гледањем, а његова функција је мишљење. *Thymos* је био задужен за непосредни ментални и телесни одговор на спољашњу претњу, и наликовао је савременом концепту инстинкта. *Phrenes* је повезиван са дијафрагмом и тицао се снаге, док је појам *kardia* означавао срце и био повезан са регулисањем емоција.²⁰ Олимпијски богови који испијају амброзију обдарени су бесмртношћу, док су људи „који једу хлеб“ смртни. Након смрти преостаје само бледа копија човека, тако да нема речи о неком „загробном животу“, пошто је то само утвара и бживотна сенка.²¹ Концепцију о бесмртности душе налазимо код питагорејаца, који су је вероватно преузели од орфичара. Према Јегеру, „орфичка теорија о души је директан претходник Платоновог и Аристотеловог гледишта о божанској природи душе или духа“.²² Орфичка учења пак имају свој корен у дионизијској религији, која је кроз своје екстатичке обреде утемељила идеју о могућности независног постојања душе изван тела.²³ Јегер такође сматра да идеја о метемпсихози, чије корене је немогуће утврдити због недостатка извора, представља значајан корак у развоју идеје о души као спиритиуалном бићу, које је сасвим независно од телесног.²⁴ Платон је до краја философски разрадио ово учење, на темељу сличних покушаја које налазимо код Питагоре и Емпедокла. На тај начин је концепција о души, из области митског уведена у област научног мишљења. За разлику од хомерског схвата-

²⁰ Raymond MARTIN (2006): *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press, 9.

²¹ Anthony A. LONG (2015): *Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press, Cambridge – London, 51.

²² Verner JEGER (2007): *Teologija ranih grčkih filozofa*, Beograd, 78.

²³ Verner JEGER (2007): *Teologija ranih grčkih filozofa*, Beograd, 76.

²⁴ Verner JEGER (2007): *Teologija ranih grčkih filozofa*, 75. Ренен сматра да су души тек касније приписана својства нематеријалности и бесмртности.

ња постморталног стања као бледог одсјаја стварног живота који се одвија у телу, душа је код Платона трансформисана у једини прави и једини истински вредни елеменат човека са којим је он у крајњој линији идентификован.²⁵ Аристотелова теорија о души се разликовала од Платонове. Он је сматрао да је душа само систем способности да се изврше виталне функције које организам одређене врсте природно врши. Када неки организам врши неке активности, он то чини помоћу система способности, а тај систем се назива душа. Према њему, када смрћу престану способности организма, не може бити речи ни о постојању душе која је схваћена као функција тела.²⁶ Стоици су, за разлику од Платона и Аристотела, сматрали да душа није одговорна за све животне функције, већ да је повезана само са вишим психолошким функцијама. У том смислу су се они удаљили од схватања душе као животне силе које је доминирало код Грка. У неоплатонизму је на својеврстан начин извршено синтетизовање ових различитих учења са платонистичким схватањем,²⁷ при чему је схватање о смртности душе сасвим

²⁵ Душа је, такође, и независна од тела и мора имати сопствену „одговарајућу егзистенцију“ независно од тела (*Phaedo* 64), без кога савршено може да функционише (*Phaedo* 72–76). Тек када се прочита *Фегон*, постаје јасно до које мере је Платоново учење по овом питању извршило утицај на хришћанство. Ипак, однос између душе и тела код Платона није до краја објашњен. Ми смо душе које користе тело (*Alc.* 1, 129C–E), или душе које су оденуте телом (*Phaedo* 87B), или је душа уткана у тело (*Tim.* 36E2). Стоици су сматрали да је овде проблем, како примећује Рист, у томе што „то подразумева неки начин у коме телесно може на интелигибилни начин бити повезано са бестелесним како би формирало једну суштину, на пример, човека, који је као такво метафизичко јединство способан да буде један одговорни извор, између осталог, моралног понашања“ (John M. Rist (1988): „Pseudo-Ammonius and soul/body problem in some Platonic texts of late antiquity“, *American Journal of Philology* 109, Blatimore, 404).

²⁶ Hendrik LORENZ (2009): „Ancient Theories of Soul“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), (yp. Edward N. Zalta), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>>.

²⁷ Philip MERLAN (1967): „Greek Philosophy from Plato to Plotinus“, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, yp. A. H. Armstrong, Cambridge, 74–75.

потиснуто. Та синтеза ипак није представљала превелику тешкоћу, пошто су, како примећује Елер, почетне тачке Платоновог и Аристотеловог философирања о души заправо веома сличне,²⁸ док се стоичко учење, и поред иновација, темељи на сличним претпоставкама.

Било је знаменитих научника, попут Галена, који нису безусловно прихватили веру у бесмртност душе. Гален тако, у спису *De propriis placitis*, који је написао пред крај живота и у коме сумира резултате својих истраживања, експлицитно каже: „Нигде нисам тврдио да је душа смртна или бесмртна, телесна или бестелесна.“ Гален је подржавао схватање о трипартитности душе, што је и тема првих књига његовог *De Placitis Hippocratis et Platonis*,²⁹ али је инсистирао на томе да је њен разумски део смештен у мозгу а не у срцу.³⁰ Сматрао је да питања о бесмртности и бестелесности душе приличе спекулативној философији, и да спадају у ред са питањима попут онога да ли је овај свет настао као дело „Уметника Бога или као производ неке неразумне и невеште силе“.³¹ Код Галена можемо уочити да је бесмртност душе повезана са вером у Бога, и да порицање конвергира са агностицизмом ако не и са атеизмом. Но за нас је овде значајно да је чак и Гален, који се у својим анализама ослањао на експериментална истраживања, осећао нелагоду да порекне учење о бесмртности и бестелесности душе, иако је нагласио своју уздржаност по том питању. То показује колико је схватање душе као бесмртне и бестелесне било уврежено у његово доба.

²⁸ Klaus ELER (2002): *Subjektivnost i samosvest u antici*, Plato, Beograd, 28.

²⁹ Армелъ ДЕБРЮ (2015): „Гален об анатомии и душе“, *История медицины* 2/2, 168.

³⁰ Његова аргументација је чисто физиолошка. О три разлога зашто је разумски део душе везан за мозак а не за срце, видети у Tuen TIELEMAN (1996): *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the de Placitis Books II–III*, Brill Academic Publishers, 41 et passim.

³¹ Према: Robert J. HANKINSON (2006): „Body and Soul in Galen“, у: *Common to Body and Soul Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, ур. R. A.H. King, Berlin – New York: Waite de Gruyter, 236–237.

У време појаве хришћанства, бесмртност душе је сматрана научном и здраворазумском чињеницом,³² коју су прихватили теистички настројени мислиоци као и народне масе. У друштвеном смислу, порицање овог схватања, представљало је *prima facie* атеизма,³³ нарочито за обичне људе. Такве оптужбе, у крајњој линији, нису биле сасвим неосноване, пошто су про-тагонисти таквог става заиста и полазили од атеистичких или барем агностичких или деистичких становишта.

Атеизам је код старих Хелена имао другачије значење него у јудео-хришћанској традицији. Грци нису практиковали оптужбе за безбоштво или атеизам због другачијих религијских уверења, или због припадања другим религијама, које су доживљавали више-мање као варијанте сопствене. Сама грчка религија је била синкретистичка и није имала јасну конфесионалну ноту, нити су постојале обавезујуће дефиниције вере. Бити атеиста је превасходно значило не разликовати добро и зло.³⁴ Судски процеси против атеиста вођени су само у крат-

³² Овде није од пресудне важности у којој је мери научна мисао старих Хелена била „научна“, чак и у поређењу са другим народима. Описујући научно истраживање код Грка, Буркхарт каже да они, упркос достигнућима у науци, нису имали друштвени систем који би науку на одговарајући начин помогао, кроз, на пример, библиотеке или обавезно школовање за неке позиве, како је то било у Египту и Вавилону. С друге стране, Снел примећује да је грчки језик „једини који нам допушта да одредимо правац стварног односа између језика и успона науке, јер ни у једном језику осим овог, научна схватања не израстају доиста изведено из самог језика. У Грчкој и само у њој, теоријска мисао се заиста појавила без спољашњег утицаја и ни на којем другом месту није дошло до аутохтоног обликовања научних термина“. Величина хеленског духа није била у организацији школског система, већ у способности да артикулише опште појмове. Истовремено, то је био и ограничавајући фактор (Jakob BURKHART (1992): *Povest grčke culture*, Tom III, Novi Sad – Podgorica, 328–339; Бруно Снел (2014): *Ош-кривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, Карпос: Београд, 265).

³³ Код хришћана, однос према бесмртности душе представљао је један од критеријума вредновања појединих филозофских учења (тако је Аристотел пролазио лошије од Платона). Видети, Герхард Подскалски (2010): *Теологија и филозофија у Византији*, Београд, 70–71.

³⁴ Mary R. LEFKOWITZ (1984): „Impiety’ and ‘Atheism’ in Euripides’ Dramas“, *The Classical Quarterly, New Series*, 39/1, 71.

ком временском периоду, у време Пелопонеског рата, свега неких тридесетак година. Прогони атеиста догодили су се само једном и то само у Атини, када се, како примећује Снел, „учинило да ће просвећеност филозофа разорити чврсту структуру људског друштва“.³⁵ Вероватно је разлог и то што се атеизам никада није развио у популарну идеологију, већ је био став ретких појединаца.³⁶ Појам ἀσέβεια је означавао злочине против богова, попут скрнављења храмова или кипова, или присвајања заветних дарова,³⁷ што је уједно био политички преступ, пошто је полис био религијска и политичка заједница.³⁸ Појам ἄθεος се први пут јавља у *Одбрани Сократовој*.³⁹ Атеизам код старих Грка ипак није постојао само на нивоу простачког безбожништва или политичког подметања,⁴⁰ већ и као јасно изражена философска сумња у постојање богова и божанског. Међу примерима наводимо Продика, који је сматрао да су религију изумели људи због осећаја захвалности за добре ствари.⁴¹ Утилитарни морални разлози као узрок религије наводе се у драми о Сизифу, која се приписује Критији Атинском или Еурипиду.⁴² Према том становишту, религија је изумљена као

³⁵ Бруно Снел (2014): *Откривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, 43–45.

³⁶ Ian N. BREMMER (2007): „Atheism in Antiquity“, *The Cambridge Companion to Atheism*, ур. М. Martin, Cambridge, 11.

³⁷ Бруно Снел (2014): *Откривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, 44.

³⁸ Marek WINIARCZYK (2016): *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, De Gruyter, Berlin – Boston, 68.

³⁹ David SEDLEY (2013): „The Search for Greek Atheists“, *The Oxford Handbook of Atheism*, ур. Stephen Bullivant, Michael Ruse, Oxford, 139.

⁴⁰ Осуда Анаксагоре је била тако срочена да зада ударац Периклу (Бруно Снел (2014): *Откривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, 44).

⁴¹ Поред Продика, познати заступник атеизма био је и Демокрит из Абдере. Опширније о њиховим схватањима видети Albert HENRICHS (1975): „Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion“, *Harvard Studies in Classical Philology* 79, 93–123.

⁴² Еурипид је још од стране древних сатиричних песника, попут Аристофана, био оптуживан за атеизам. Питање је тумачења да ли је ње-

средство за успостављање друштвеног поретка. Платон у *Законима* напада оне који сматрају да богови постоје само $\nu\mu\phi$ а не $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$. Управо у овом контексту он наводи учење о бесмртној и самопокретној души као извору сваког кретања. Платон овако дефинише атеизам: „За богове кажу, мој срећниче, да су вештачки створени, да они по природи не постоје, него само по неким законима и да су различити на различитим местима, према томе како су се људи сложили у томе приликом стварања закона.“⁴³ Узрок атеизму је, према Платону, у погрешном схватању душе: „Изгледа, драги мој друже, да они готово сви имају погрешно мишљење о томе шта је душа, у чему се састоји њено деловање, као и о свему осталом што је повезано са душом, а нарочито о свему ономе што се односи на њен постанак.“⁴⁴ Платон даље доказује да је душа узрок кретања и да је самопокретна, и даје дефиницију: „Кретање које само себе може покренути, означава исто оно што ми зовемо душа.“⁴⁵ Из самопокретности душе произилази и њена бесмртност, пошто она није ничим узрокована. Платон је такође сматра и бестелесном: „Душа није видљива ни у једном телу, живом или мртвом. Сва је прилика да душа има такву природу да се не може приметити ни једним телесним чулом, него је може упознати само ум.“⁴⁶ Платонов и аргументи су, са различитим нагласцима, постали део грчког културног и философског наслеђа.⁴⁷ Веровање у бесмртност душе било је у хеленском свету поистовећено са вером у нуминозно, и схватано је условом *sine qua non* вере у Бога. Због изричитог одбацивања политеистичких

гов став заиста био атеистички или му је приписан услед неразумевања (Mary R. LEFKOWITZ (1984): „’Impiety’ and ’Atheism’ in Euripides’ Dramas“, 70–82).

⁴³ *Epinomis* 889e.

⁴⁴ *Epinomis* 892a.

⁴⁵ *Epinomis* 896a.

⁴⁶ *Epinomis* 898e.

⁴⁷ Детаљније о развоју идеје о души код старих Грка видети Hendrik LORENZ (2009): „Ancient Theories of Soul“.

веровања и пракси, хришћанство је већ било оптуживано за безбожност, што су Апологети настојали да оповргну. Настојање да се учење о бесмртности душе инкорпорира у хришћански систем било је двоструко мотивисано: прво жељом да се избегну оптужбе за атеизам, а друго, и пресудније, чињеницом да је самим хришћанима, који су махом били Хелени, овакво схватање било сасвим природно и саморазумљиво и стога неспорно. У време раног хришћанства, у општој философској употреби су преовладавале платонистичке идеје, које су у себи имале елементе који су погодовали хришћанству. Конкретно, Платоново настојање да конституише етичко становиште које подразумева одговорност човека као слободног бића, било је много ближе хришћанском схватању од ранијег веровања у *даимона* који „од почетка до краја држи човека окованог магичним спонама“.⁴⁸ Платоново веровање у метемпсихозу, које је преузео од орфичара, наравно није за хришћане било прихватљиво.⁴⁹

Рана амбиваленција

Како би се учење о бесмртности душе усагласило са хришћанском вером, било је потребно да се интерпретира у другачијем онтолошком кључу, како би заузело одговарајуће место у сотириолошком систему који је дефинисао хришћански дискурс. Но, тај задатак није био нимало лак, и чак можемо рећи да учење о бесмртности душе никада није до краја интегрисано у

⁴⁸ Verner JEGER (1991): *Paideia. Oblikovanje grčkog uma*, Novi Sad, 431.

⁴⁹ Код Платона налазимо доста места где је идеја о метемпсихози подржана: *Tim.* 91d–92b; *Rep.* 620a. *Phaedr.* 248d–e, *Meno* 82b–d, *Phaed.* 72e–73b. Како примећује Додс, „Платон је, у ствари, традицију грчког рационализма оплодио магијско-религијским идејама, чије даље порекло припада северној шаманистичкој култури. Али у облику у којем их налазимо код Платона, те идеје су прошле кроз двоструки процес интерпретирања и транспонована“. С правом бисмо то исто могли да кажемо и за каснију хришћанску рецепцију платонистичких и других хеленских идеја (Eric R. DODS (2005). *Grci i iracionalno*, Beograd, 146–147).

хришћански систем, нити су последице таквог учења на сотириологију, христологију, антропологију и есхатологију икада до краја испитане. Због тога не чуди амбиваленција, која се може уочити код раних Отаца.

Тертулијанов спис *De Anima* (О души), није доживео ширу рецепцију у хришћанској теологији. Основни циљ списа је противљење јеретичким, гностичким схватањима. О философским схватањима душе, Тертулијан је консултовао четири Соранове књиге *О души*, које данас нису сачуване.⁵⁰ Он критикује Платоново учење да су душе нестворене и бестелесне, а позива се на стоичко схватање о телесности душе. Тертулијан прихвата оно што је у његово време сматрано општим местом. Смрт је за њега „раздвајање душе и тела“ (*discretio corporis animaeque*).⁵¹ „Ово је, дакле, поредак смрти: раздвајање тела и душе“ (*Hoc igitur opus mortis: separatio carnis atque animae*).⁵² То је углавном оно што налазимо и код Платона⁵³ или Хризипа.⁵⁴ Тертулијан наглашава хришћанско учење о васкрсењу, након чега ће свако „примити исто тело у коме је умро“.⁵⁵ Ипак, душе након смрти настављају да живе и бораве у аду или рају чекајући опште васкрсење.⁵⁶ Јеванђелску приповест о Лазару и богаташу, Тертулијан схвата дословно, укључујући и телесност душе.⁵⁷ Он се мучи да хришћанска схватања по овом питању доведе у склад са хеленским, што није лак задатак, пошто философи „понекад мишљења која су у складу са нашим одевају аргументима који

⁵⁰ Jan H. WASZINK (2010): *Quinti Septimi Florentis Tertulliani: De Anima*, Leiden – Boston, 22.

⁵¹ *De Anima*, 51, 1.

⁵² *De Anima*, 52,1.

⁵³ *Phaed.* 64c.

⁵⁴ Код Плутарх у *St. rep.* 1052c.

⁵⁵ *De Anima*, 56,5.

⁵⁶ *De Anima*, 55,5.

⁵⁷ Jonathan BARNES (2009): „Anima Christiana“, у: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ур. Dorothea Frede и Burkhard Reis, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 451.

су противни нашим правилима, а понекад њима својствена уверења утврђују аргументима које ми прихватамо⁵⁸. Тертулијан настоји да остане веран ономе што сматра да је аутентично хришћанско учење, због чега је на пољу философије сасвим недоследан.⁵⁹ Код Тертулијана је расправа о души ипак више аполетског карактера, тако да су његови покушаји усклађивања хришћанских и хеленских схватања површни.

Код св. Иринеја Лионског наилазимо на нешто другачији приступ. Он тврди да „сама душа није живот већ учествује у животу, дарованом јој од Бога. Тако и пророчко слово о првосазданом говори: ‘он постаде душа жива’, учећи нас да је душа, кроз причешће живота постала жива, тако што се посебно разуме душа, а посебно живот који она има“⁶⁰. Ово Иринејево настојање да укаже на фундаменталну разлику између душе и живота у којој она само учествује, мотивисано је бригом за очување онтолошког разликовања Бога и творевине, али и бригом за конзистентношћу хришћанског инсистирања на значају васкрсења тела.⁶¹ Насупрот гностичком спиритуализму, он развија учење о *salus carnis*⁶² које заузима важно место у каснијем развоју хришћанске сотирилогије.

Сличне ставове налазимо и код других Отаца и древних хришћанских писаца. Св. Јустин Мученик тако каже да за душу „не треба рећи да је она бесмртна јер, ако је бесмртна, онда је, јасно, и нерођена“ (Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρῆ λέγειν αὐτήν· ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδὴ).⁶³ Теофил Антиохијски ис-

⁵⁸ *De Anima*, 2, 5.

⁵⁹ Jonathan BARNES (2009): „Anima Christiana“, 462.

⁶⁰ *Cont. Haer* II, 34, 4.

⁶¹ A. H. C. van EIJK (1971): „Only that Can Rise which Has Previously Fallen: The History of a Formula“, *Journal of Theological Studies* 22, 517–529.

⁶² Детаљније о употреби овог израза код св. Иринеја и његовом учењу о „спасењу тела“ видети у поглављу „Irenaeus' Antignostic doctrine of *Salus Carnis*“ у: Basil STUDER (1994): *Trinity and Incarnation: The Faith of The Early Church*, Michael Glazier Books, 55–64.

⁶³ *Dialogus cum Tryphone*, PTS 79, 6–7.

тиче да човек „по природи није ни смртан ни бесмртан (οὔτε θνητὸς ὀλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος), него је способен и за једно и за друго. Јер да га је Бог у самом почетку начинио бесмртним, начинио би га Богом. А да га је опет начинио смртним, изгледало би као да је Бог узрочник његове смрти. Према томе није га начинио бесмртним нити, опет, смртним, него, као што смо већ рекли, пријемчивим за обоје. Ако се, држећи заповести Божије, окрене бесмртности, може стећи од Бога бесмртност и постати бог, а опет, ако се преступајући заповест Божију, окрене путу смрти, он сам постаје узрочник смрти. Јер Бог је човека саздао слободног и самовласног“.⁶⁴ Код св. Макарија Египатског је вечно трајање душе условљено евхаристијским учешћем у животу Божијем, при чему он остаје на истој богословској линији као и св. Иринеј: „Они који заиста учествују у хлебу Евхаристије бивају достојни да учествују у Духу Светоме, и овим светим душама бива допуштено да вечно трају.“⁶⁵ Он је такође сматрао да је душа телесна, сачињена од најтананије материје, али ипак материје, попут природе анђела и демона. Према писцу макаријевског корпуса, „душа нема спољашњу егзистенцију већ је она творевина, словесна, дивна, племенита, како доликује подобију и икони Божијој“.⁶⁶

Св. Атанасије Велики је настојао да утврди разлику између створеног и нествореног. Човек, у свом тоталитету, без икакве сумње спада у област створеног. У складу је са природом свега што је створено да не постоји. Постојање је дар кога створења могу бити лишена, па не може бити речи о некој природној бесмртности било ког дела људске природе: „Јер ако је у складу са њиховом природом да никада не постоје (φύσιν ἔχοντες τὸ μὴ εἶναι ποτε), него су у постојање призвани присуством и

⁶⁴ *Autolytus* 2, 24: PG 6, 1089D.

⁶⁵ *Hom II*, 22.17. Alexander GOLITZIN (2002): “A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality“, у: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ур. S. T. Kimbrough, Crestwood NY, 143.

⁶⁶ Clifford H. MOORE (1963): *Ancient Beliefs in the Immortality of the Soul: Our Debt to Greece and Rome*, Cooper Square Publishers: New York, 100.

човекољубљем Логоса, природно је да буду лишени вечнога постојања, пошто су остали без појма о Богу и пошто су се вратили у небиће (καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα ἀποστραφέντας), јер небића су лоша, а бића су добра, јер су створена од истинскога Бога. То значи да они који умиру, пребивају у смрти и у пропадљивости, јер је по својој природи човек смртан, пошто је створен из небића ("Ἔστι μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἄνθρωπος θνητός, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων γεγυώς)."⁶⁷

Уочавамо да су рани хришћански аутори листом прихватили идеју о бесмртности душе, али са значајном оградом да није реч о природној бесмртности, већ о бесмртности по учешћу. Наравно, ту се отварају друга питања, као, на пример, може ли душа уопште престати да постоји? Јасних одговора заправо нема, а присутно је колебање у аргументацији. Та амбиваленција потиче првенствено од темељног онтолошког проблема који учење о бесмртности душе поставља пред хришћанску теологију. Бесмртност душе је у хеленској мисли утемељена на непостојању строге онтолошке другости Бога и света. Бог и свет су, у крајњој линији, представљали изразе исте стварности у којој су учествовали. За хришћане је пак онтолошко разликовање Бога и творевине представљало темељно одређење вере. Бог и свет нису постојали на истој онтолошкој равни, већ је постојање света зависило од учествовања у божанској реалности. Онтолошко разликовање Творца и творевине, свој снажни израз имало је у учењу о стварању *ex nihilo*, што је опет имало директне последице на све остале теолошке теме. Уклапање учења о бесмртности душе у овај контекст, представљало је тешкоћу и у погледу хришћанског схватања тела. Васкрсењем Христовим, централним догађајем историје спасења, афирмисано је тело и на антрополошком и на сотириолошком плану. Зато је за хришћане постојао проблем како уклопити учење о бесмртности душе са вером у опште васкрсење као коначно спасење од смрти. Тачније, како утврдити централно место Христа као Спаситеља од смрти уколико је бесмртност

⁶⁷ *De Incarnatione* 4. 1: SC 199, 276.23 – 278.31.

већ гарантована за душу, пошто је она, на овај или онај начин (природно или по благодати), већ поседује. Решење је било или оспоравање бесмртности душе, што, како смо видели, није било прихватљиво, или редукција христологије са онтолошког на онтички ниво, при чему је наглашаван значај Христа као искупитеља од греха, који је сада посматран одвојено од смрти. Овде нећемо подробно анализирати овај и све остале проблеме који су се јавили у хришћанској теологији, а што су други аутори већ довољно обрадили.⁶⁸

Покушај синтезе

Ориген је покушао да средње платонско учење о души уклопи у хришћански теолошки систем,⁶⁹ да остане веран хришћанском *credendum*, а да одговори на питања на која Писмо и предање не пружају одговор,⁷⁰ у чему није увек био успешан.⁷¹ У *Расѿрави с Ираклидом* видимо колико је учење о бесмртности душе још увек представљало новост, чак и за неке хришћанске епископе.⁷² Ориген је, на темељу апостола Павла, прихватио трипартитну

⁶⁸ Поред наведене Кулманове студије, међу православнима је, како смо на почетку навели, кључан допринос дао Георгије Флоровски (Georges Florovsky (1976): „The 'Immortality' of the Soul,“ 43–78), за којим су у испитивању овог проблема следиле други. Показивало се да ово питање утиче на све остале аспекте хришћанске теологије, будући да утврђује онтолошки оквир односа створеног и нествореног.

⁶⁹ Benjamin J. Blosser (2012): *Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul*, The Catholic University of America Press, 17.

⁷⁰ Henry Chadwick (1984): *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford University Press, 80.

⁷¹ Када је реч о учењу о души, спорно је Оригеново учење о њеном предпостојању.

⁷² Епископ Димитрије, у форми питања констатује: „Наш брат Ориген учи да је душа бесмртна?“ (ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθανατὸς ἐστίν); *Disputatio Cum Heraclida*: SC 57, 102.19–20. Ориген потом даје своје објашњење овог питања. Занимљиво је да то учење о бесмртности душе није представљало неко опште место, већ је требало да се епископи о томе обавесте на сабору.

поделу човека на дух, душу и тело, при чему дух (πνεῦμα) припада људској стварности и не може се изједначити са Духом Светим,⁷³ већ је „део људског састава“ (μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως).⁷⁴ Тај дух је „виши од душе“ и дожанственији је од душе или тела (ἐν τῷ τοῦτων θειοτέρῳ πνεύματι).⁷⁵ Али, πνεῦμα није средиште човекове слободе, већ је то душа, односно њен виши део νοῦς. Душа посредује између тела, које има своје жеље, и духа, који жели оно што је Божије. Према де Либаку, „Дух који је ‘у човеку’, у сваком човеку, осигурава одређену трансценденцију човека у односу на самог себе, одређену отвореност“.⁷⁶ Овде бисмо могли да уочимо одређену сличност између концепта логоса природе код св. Максима и πνεῦμα код Оригена. Док πνεῦμα представља својеврсни „орган обожења“ или могућност пријемчивости Духа Светога, разумна или словесна душа је та која је носилац слободне воље.⁷⁷ Слободна воља је за Оригена кључни антрополошки чинилац и повезана је са разумом. „Бог је створио две опште природе: видљиву, односно телесну природу, и невидљиву природу која је бестелесна. Свака од ових природа подлеже различитој промени. Невидљива, која је такође и разумна, се мења сходно сврси и циљу, пошто је обдарена слободном вољом (*quod arbitrii sui libertate donata est*), те се тако понекад налази у добру, а понекад у ономе што је

⁷³ *In Matt.*, 13, 2: PG 13, 1093AB; Henri de LUBAC (1996): *Theology in History*, San Francisco: Ignatius Press, 98.

⁷⁴ *Disputatio Cum Heraclida*: SC 57, 70.27–28.

⁷⁵ *In Io.*, 1. 2, 21 (15): PG 14, 152A.

⁷⁶ Henri de LUBAC (1996): *Theology in History*, 100.

⁷⁷ Код Оригена, πνεῦμα не представља виши део душе, односно није изједначена са умом. Када се ум потчини пневми, постаје духован, а када се не потчини, постаје телесан. Ум представља, како наглашава Блосер, конститутивни елемент људске личности, док је пневма дар Божији (Benjamin J. BLOSSER (2012): *Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul*, 96–97). Ориген је јасан да се пневма у овом смислу не може поистоветити са Духом Светим – „Овај дух није Дух Свети, већ је део људског састава“ (τοῦτο τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως), (*Disp. cum Her.*: SC 67, 70.26–28).

томе супротно.⁷⁸ О значају слободне воље код Оригена доста је писано. За наше истраживање је важно да је слободна воља за њега омогућена разумом.⁷⁹ Разум пак јесте врхунски део душе, а сама душа представља „средњи“ или посреднички елемент у човеку, између тела и духа. Своје посредовање она врши помоћу арбитрарне слободе, коју омогућава разум.

Св. Григорије Ниски је припадао оригенистичком наслеђу, али је покушао да избегне његове замке,⁸⁰ како не би прешао границе које је постављала хришћанска побожност.⁸¹ Модел који налазимо код св. Григорија, заправо је већ био владајући у хришћанској мисли тог времена, иако читање списа *De Anima et resurrectione* сугерише отпоре који су постојали у његово време. Вредно је пажње запазити употребу медицинске терминологије код Григорија када говори о души, а што је приметио Каварнос.⁸² То указује да је учење о души као бесмртној и нематеријалној било сматрано научном или барем благочестивом чињеницом. Међутим, одређење онтолошког статуса душе на философском плану, а посебно примена и јасна артикулација таквог одређења у теологији, нипошто није била готова ствар. Григорије се жали да „различити писци различито описују душу, сваки је одређујући како хоће“, а о томе какве су њене

⁷⁸ *De Principiis* 3. 6. 7: 450, 165–170.

⁷⁹ Види: Jean DANIELOU (1955): *Origen*, New York: Sheed and Ward, 212.

⁸⁰ *Op Hom* 28, 8: PG 44, 233B; 236B. Григорије инсистира на истовремености настанка тела и душе човека, што је јасно дистанцирање од оригенизма.

⁸¹ Каварнос уочава амбиваленцију у Григоријевом мишљењу. Он, с једне стране, следује библијском виђењу тела као доброг, док су, са друге стране, код њега присутне антифизикалне тенденције (J. P. SAVARNOS (1976): „The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa“. у: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Brill, 63). Схватање тела као тамнице душе, јасно се заснива на *Федону* (Anthony MEREDITH (2010): „Psychology“, BDG, 655), због чега је његов спис *О души и васкрсењу*, не без основа, називан „хришћански Федон“ (Giorgio MATURI (2010): „De anima et resurrection“, BDG, 27).

⁸² J. P. SAVARNOS (1976): „The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa“, 71; уп. Verner JEGGER (1991): *Paideia*. 367.

функције и од чега се састоји „већина је још увек у смутњи и држе се нејасних и разноликих схватања“ по том питању.⁸³

Иако је учење о бесмртности душе у време св. Максима било прихваћено од највећег броја хришћана, и многи, међу којима и св. Максим, су га сматрали „општим местом“ хришћанског *credo*,⁸⁴ било је и оних који су га негирали, што је представљало реакцију на оригенистичке спорове из средине 6. века и осуде Оригена 553.⁸⁵ О томе сведочи и спис Евстратија, презвитера Велике цркве, *О сјању душе њосле смрти*.⁸⁶ Није могуће тачно утврдити које су ставове заступали Евстратијеви опоненти, али је јасно да су порицали било какву активност

⁸³ *An et res*: GNO III/3, 6.3–5.

⁸⁴ Насупрот том преовлађујућем уверењу стоји чињеница да се учење о бесмртности душе није налазило нити у древним крштењским симболима, нити у Никео-цариградском Символу вере, нити у саборским оросима.

⁸⁵ Оригенистички сукоб је укључивао и сукоб међу самим оригенистима, који су једни другима наденули надимке: исохристи и протоктисти. Isoхристи су сматрали да је Христос на истом нивоу као и друга створена бића. Њихова теза је била да је Христос заправо створени предпостојећи Ум (*nous*), те да се тај Ум оваплотио, а не Логос, што је у супротности са никејским веровањем. Тај *nous* је, у процесу икономије, путовао од Небеса до Ада и назад, како би ујединио све у Монаду са Логосом, при чему међу њима неће бити никакве разлике (Aloys GRILLMEIER (2013): *Christ in Christian Tradition: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, Oxford University Press, 82). Подела на оригенисте и антиоригенисте протезала се и са обе стране христолошких сукоба халкидонаца и монофизита. И у једном и у другом табору било је присталица и противника оригенизма (Lorenzo PERRONE (2001): “Palestinian Monasticism, the Bible, and Theology in the Wake of Second Origenist Controversy”, у: *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ур. Joseph Patrich, Peeters Publishers, 248–250).

⁸⁶ О сукобу оригениста и антиоригениста након 553. у контексту проблема схватања душе, видети студију Краусмилера (Dirk KRAUSMÜLLER (2014): „Origenism in the Sixth Century: Leontius of Byzantium on the Pre-Existence of the Soul“, *Journal for Late Antique Religion and Culture* 8, 46–67), где он доказује оригенизам Леонтија Византијског. Та проблематика за нас овде није од прворазредног значаја, али илуструје у којој мери подела на оригенистички и антиоригенистички табор није пратила сукобе на пољу христологије.

душе након смрти. Питање се посебно заоштравало с обзиром на култове светих и њихових моштију.⁸⁷

За Максима је вера у бесмртност душе представљала не-сумњиви део црквеног предања и он се осетио позван да га брани. У тој одбрани, Максим је био свестан оригенистичких противречности, и снажно је настојао да их избегне. Главно је питање да ли је, и на који начин, уопште могуће доћи до потпуног усаглашавања учења о бесмртности душе са темељним начелима хришћанске онтологије, што ћемо у наставку размотрити.

Поставља се, дакле, питање да ли Максимово подржавање учења о души и инсистирање на њеној бестелесности и бесмртности представља израз његовог оригенизма или пак његову реакцију на екстремни антиоригенизам, или је у питању нешто треће?⁸⁸ Да ли је бесмртност душе утемељена на њеним природним својствима или на учешћу у божанском, и ако је реч о учешћу, какве је оно природе? Поставља се и питање јединства човека, као и улоге тела у спасењу. Да ли је тело само „додатак“ души, више-мање непотребан, или представља део суштинског одређења човека? У том смислу је потребно размотрити и да ли душа, према св. Максиму, представља неки засебни ентитет који је самодовољан или се, у извесном смислу, може посматрати као еквивалент ипостаси/личности? Такође ваља размотрити могућности интерпретације у смислу нашег разликовања динамичке и статичке онтологије.

Овде је неопходно изнети неколико општих напомена о делу св. Максима, и маниру вођења теолошког дискурса у његово доба, које су релевантне за разумевање проблема којим

⁸⁷ Nicholas CONSTAS (2002): „An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death (CPG 7522)“, *Journal of Early Christian Studies* 10/2, 272.

⁸⁸ Упућујемо на вредан аналитички преглед стања истраживања овог питања у: Vladimr SVETKOVIC (2016): „Maximus the Confessor's Reading of Origen between Origenism and Anti-Origenism“, у: *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Tradition*, ур. Anders-Christian Jacobsen, Leuven: Peeters, 747–758.

се бавимо. Иако Максим користи класичне формулације када заступа одређене тезе, његови мотиви су онтолошке природе и могу се раскрити само у том контексту. Коришћењем класичних формула, св. Максим остаје веран маниру времена које је волело формулисање. Формулације су олакшавале сналажење на склиском терену философско-теолошких разматрања, али су истовремено представљале и снажан ограничавајући фактор, приморавајући све оне који желе да буду сматрани православнима, да сопствену мисао изразе комбиновањем и прекомбиновањем – „тумачењем“ – раније прихваћених исказа. Такав приступ је темељен на древном поштовању Св. писма као речи Божије и коначног ауторитета. Свето писмо, писано често сликовним језиком, без претензија да егзактно формулише, давало је могућност да се егзегеза широко размахне. Ориген је вероватно један од најбољих примера. Међутим, каснија времена су доносила све прецизније формулације које су сужавале простор креативном тумачењу, што им је, уосталом, и био циљ. И ове формулације су касније биле тумачене – најчешће променом контекста – с тим што се сада тумачење изводило уз помоћ других формулација чији је контекст такође мењан.

То је представљало озбиљно ограничење, због кога савремени тумач списа оног времена мора да буде изузетно пажљив. Теолошко излагање је укључивало понављање формула које су већ биле у оптицају чак и када су оне биле очигледно неодговарајуће. Тада се приступало њиховом тумачењу, које је често представљало сасвим другачију теолошку позицију која се изражавала додатним формулисањем и егзегезом претходних формула. То наравно ствара огромне тешкоће савременом читаоцу који мора да има на уму све те различите семантичке слојеве које одређена формулација баштини. Врло је лако погрешно одабрати једно од могућих значења неког исказа и на том темељу изградити нетачну слику о теолошкој позицији аутора чију мисао желимо да разумемо. Ствар је утолико тежа што сами аутори намерно желе да прикрију све оно што њихову позицију дели од општеприхваћене и уобичајене. Све је

ово код св. Максима веома присутно. Он непрестано наглашава своју верност ауторитетима из прошлости, понавља њихове исказе које потом тумачи дајући им или додајући значења која оригинални аутор готово сигурно није имао на уму.

Језик теологије Максимовог доба, чему је он сам значајно допринео, изузетно је херметичан, и то не само на нивоу појмова, што је тек први степен. Максим у свој систем уграђује читаве појмовне комплексе. Он своју теолошку грађевину зида од већ постојећег материјала. Сликвито казано, он не користи само блокове неке раније грађевине да би градио сопствену, већ користи читаве сложене елементе. Значење које они код св. Максима имају може се одредити само ако се не изгуби из вида целина, у чему се открива фундаментална новост његове мисли. Поједини елементи, узети сами за себе, лако могу да се интерпретирају у неком другом кључу који није Максимов. Такво тумачење Максима ће имати одређену конзистентност, која ће се, међутим, стално спотицати о друге елементе његовог система, што је и један од начина да откријемо неадекватно или недовољно утемељено тумачење.

Вратимо се сада проблему схватања душе. У својој студији, Беневич⁸⁹ запажа да поред антиоригенизма који је неспоран, код св. Максима можемо да уочимо и супротстављање екстремном антиоригенизму, који је, како Беневич сматра, био једнако погрешан и једнако неприхватљив као и оригенизам. Максим се јасно супротстављао оригенистичком миту о пре-егзистенцији духовног света. Међутим, у његово време, оригенизам је био у великој мери сузбијен и одбачен, иако су постојали значајни рецидиви.⁹⁰ Радикални антиоригенисти су, у

⁸⁹ Gregory BENEVICH (2009): „Maximus the Confessor’s Polemics against Anti-Origenism. *Epistulae* 6 and 7 as a Context for the *Ambigua ad Iohannem*“, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 5–15.

⁹⁰ Оригенизам је нарочито био присутан у монашким круговима. Након осуде, у *Изрекама Отаца* (*Apophthegmata Patrum*), иначе ретки догматски искази, увек су строго антиоригенистички. Било је много древних, познатих и уважених подвижника, чија је аскетска ревност била надалеко

жељи да се што више дистанцирају од оригенистичког учења, између осталог заступали тезу да је душа телесна и смртна,⁹¹ што је укључивало и потпуно материјалистичку есхатологију коју Максим критикује.

Чини нам се да је ова теза о Максимовом противљењу антиоригенизму потенцијално плодна и да може пружити основу за разумевање различитих проблема који се јављају у његовим делима. Међутим, сматрамо да ова теза није до краја разрађена код Беневича. Не ради се овде само о проблему материјалистичке есхатологије нити о телесности душе. Морамо се упитати због чега се заиста св. Максим упустио у овакву расправу

чувена, и који нису могли бити избрисани из монашког предања иако су били оригенисти, па су тако, на пример, сачуване изреке Диоскора, једног од Високе браће, које Теофил Александријски помиње као главне проponentе екстремног оригенизма (*Theophilus, Epistula ad Epiphanium*: CSEL 55, 143–145). Међутим, у таквим случајевима њихова догматска становишта су пречишћена, изостављени су спорни моменти, или су њихове изреке чак прилагођене антиоригенистичкој позицији (James E. GOENRING (1999): *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Bloomsbury T&T Clark, 208–209). У *Житију св. Киријака*, Кирило Скитополски износи оптужбе против екстремних оригениста, оптужујући их да су веровали како Христос није један од Свете Тројице, да ће тела по општем васкрсењу нестати тако што ће се преобразити у сферична и етерична, да ће након апокатастазе сва умна бића моћи да стварају своје светове. У одговорима чувених подвижника Варсануфија и Јована, такође налазимо побијање поменутог оригенистичког учења о телима васкрслих која ће бити „од етра и сферична“. Варсануфије каже да ће васкрсла тела бити заиста телесна, са костима, нервима и косом (Brian E. DALEY (1991): *The Hope of the Early Church*, 188–189), што све показује да у шестом веку проблем оригенизма није био до краја решен.

⁹¹ Dirk KRAUSMÜLLER (2016): „Origenism and Anti-Origenism in the Late Sixth and Seventh Centuries“, у: *Evagrius and His Legacy*, ур. J. Kalvesmaki, R. D. Young, University of Notre Dame Press, 289. Оваква радикализација не изненађује пошто су управо питања о односу душе и тела и питање апокатастазе била посебно наглашена. Теофил Александријски је инструирао своје изасланике по манастирима да монахе испитују управо по тим питањима, пошто се већина лако саглашавала са осудом ставова да се не треба молити Христу већ само Богу Оцу, или да је Син подређен Оцу (Elizabeth A. CLARK (1992): *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, 106).

и шта је ту за њега стварно представљало проблем. По нашем схватању, стварни разлози леже на дубљем онтолошком плану. Максимове исказе је врло лако тумачити у оквирима антитезе библијског и неоплатонског, оригенизма и антиоригенизма, пошто он, из разлога које смо навели, у формалном смислу чува појмовне конструкције које су већ поседовале специфично семантичко одређење. Он сразмерно ретко гради нове појмовне структуре, већ му је много ближе да старе, класичне исказе (било да је реч о философским, библијским или отачким исказима) уклапа у свој специфични теолошки контекст. Тако када одређује душу, каже: „Душа је средње биће између Бога и материје и има силу која може да је уједини са обоје, то јест, има ум који је повезује са Богом, и чула која је повезују са материјом.“⁹² Ово, без сумње, звучи врло неоплатонски, ако имамо у виду неоплатонско учење о души као посредничком метафизичком ентитету.⁹³ Уколико пак овакав исказ сагледамо у контексту Максимове персонологије, видећемо да је класично неоплатонско и оригенистичко схватање другачије контекстуализовано, иако су читави његови сегменти задржани. Та прекомпозиција се највише тиче Максимове персонологије засноване на Кападокијском тријадолошком учењу о ипостаси и на халкидонској христологији, затим на наглашеном есхатолошком моделу који није ни цикличан ни линеаран, и коначно на евхаристијском етосу. Ова три елемента конституишу основне премисе Максимове онтологије, која се стога може дефинисати као релациона и динамичка. Ипак, св. Максим није увек, и није до краја, остајао веран својој темељној онтолошкој позицији. Понекад је настојао да елементе традиције који су до њега дошли, а који припадају другачијем, статичком онтолошком моделу, реконтекстуализује. У томе је некад био више, а некад мање успешан.

⁹² *Amb.* 10: PG 91, 1193D = AM I, 321.

⁹³ уп. Christian WILDBERG (2016): „Neoplatonism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (E. N. Zalta (ed.)), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neoplatonism/>>. Ако се присетимо онога што смо у овом поглављу рекли о Оригеновој трихотомији, јасан је и његов утицај.

Развијајући своју мисао на темељу халкидонске христологије, св. Максим је антрополошку истину човека и есхатолошку истину света сагледавао у ипостасном јединству са Логосом. То је подразумевало да човек поседује капацитет за ипостасно јединство са Богом, што представља интринзично својство које одређује *Imago Dei*. Тај се капацитет огледа у екстатичком потенцијалу створене природе, која је стога схватана у контексту динамичке а не статичке онтологије. Бестелесност тог принципа, на коме Максим инсистира, тиче се управо ове динамичности. Душа не представља неку објективну реалност, на шта би била сведена уколико би се прихватило учење о њеној материјалности. Она првенствено означава динамичку и релациону потенцијалност, због чега не може да буде конкретизована као статичка објективност, чему је водило схватање радикалног и површног антиоригенизма. У том смислу треба разумети и Максимову неспремност да прихвати материјалистичку есхатологију. Овде се не ради о томе да је материја као таква за св. Максима неподесна за ипостасни начин постојања, што значи за обожење. Реч је томе да инсистирање на строгој материјалности умањује динамички потенцијал материје који Максим жели да нагласи. Творевина не може да буде схваћена просто као оно што јесте по себи. Промена начина постојања природе кроз ипостасно сједињење и поистовећење са Логосом, открива творевину у сваком, па и њеном материјалном изразу, као динамичку реалност чије постојање не може да буде утемељено у било којој врсти природне константе. Као ипостасни принцип, душа не може да буде редукована на материјално, али она не представља ни апсолутизовани антрополошки принцип: „Стога се Бог пројављује само кроз душу и тело, побеђујући преобилем своје славе природна својства“.⁹⁴ Овај исказ значи да се Бог пројављује само као човек, при чему човек не може бити редукован на тело, али ни на душу. Објашњавајући како је тело према св. Григорију Богослову „облак“ и „покривало“, св. Максим

⁹⁴ СТ 2, 88: PG 90, 1168B.

каже да Григорије сматра како је сваки људски ум застранио од свог природног кретања, па се сада креће у складу са страсти-ма, немајући више где да крене јер је застранио са пута ка Богу. Због тога је, каже, „разделио тело на страсти и чула“ (καὶ διείλε τὴν σάρκα εἰς πάθος καὶ αἴσθησιν),⁹⁵ описујући оба одушевљена дела као „облак“ и „покривало“. Тако Максим телесне страсти изједначава са „облаком“ који покрива ум који је владајући део душе (τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς), а обману чула са „покривалом“. Овде видимо занимљив преокрет – није тело као такво „облак“ и „покривало“, већ је такво због погрешно усмереног кретања. Погрешно усмерено кретање је својеврсна статичност, пошто не представља кретање ка Богу, у смислу да је то „ход у празно“. Та статичност телесног је статичност смрти и није му инхерентна по природи – Максим то јасно наглашава – већ се јавља због тога што је човек вољно кренуо *од* Бога уместо *ка* Њему. Тај покрет је довео до раздељења тела на страсти и чула, односно учинио их ипостасно статичним. Јер кретање које створења имају када се не крећу ка Богу, јесте негација њихове сопствене ипостаси, али и природе која јој припада.

Сличну интенцију можемо да видимо и у *Седмом ѿисму*, где св. Максим настоји да докаже како душа егзистира и након телесне смрти. Овакво становиште би лако могло да се интерпретира у контексту објективизоване статичке онтологије, ако се бесмртност душе темељи на томе каква она јесте по природи, или на основу начела сопственог функционисања, без обзира да ли би оно било утемељено на статички схваћеној Божијој вољи или на ономе што она јесте *per se*, што у крајњем исходу долази на исто. У контексту пак Максимовог поимања и развитка халкидонске христологије, са нагласком на ипостасном јединству Бога и творевине, читава ова проблематика добија другачије значење. Бесмртност душе након телесне смрти више се не своди нужно и једино на промену форме објективно датог постојања, на продужетак живљења као дематеријализоване егзистенције.

⁹⁵ *Amb.* 10: PG 91, 1112A–1112C = AM I, 159–160.

Можемо да закључимо да су Максимов „оригенизам“ и „антиоригенизам“ засновани на сасвим другачијим онтолошким концепцијама од њихових банализованих видова који се јављају у интерпретацијама Максимовог доба. Због тога је можда тачније говорити о Максимовом надилажењу оригенистичких и антиоригенистичких концепција, него о њиховом прихватању или одбацивању.

Питање „каквоће“ душе и материјалистичка есхатологија представљају елементе сотириологије, која је код св. Максима такође бивала сагледавана кроз призму оригенистичке тезе и антиоригенистичке антитезе. Антитеза се тиче статички и динамички структуриране онтологије. То се најбоље може уочити на питањима која до краја заоштравају проблематику, услед чињенице да је традиционално прихваћене формулације тешко усагласити са онтолошким концептом који Максим развија.

Проблематика са којом се Максим сусреће није нова. Аксиом према коме све што има почетак мора имати и крај, представљао је општеприхваћено философско и научно начело,⁹⁶ чија је примена на учење о души у оквиру хришћанске антропологије представљало проблем. Свакако није случајно што је Василије Велики изоставио разматрање проблема бесмртности људске душе, пошто би утврђивање њене бесмртности могло водити закључку о њеној преегзистенцији.⁹⁷ Тим питањем се бавио св. Григорије Ниски, који је порицао преегзистенцију душе и исто-

⁹⁶Разматрање ставова Немесија, Енеје и Јована Скитополског налази се у изврсном истраживању Краусмилера, чији је интерес претежно био философски. Пошто је проблем тако постављен, не чуди што закључци углавном не узимају довољно у обзир хришћанску онтологију, па су неки од њих једностранни или непотпуни. Користећи његово истраживање, настојаћемо да проблем представимо превасходно са теолошке стране (Dirk KRAUSMÜLLER (2009): „Faith and Reason in Late Antiquity: The Perishability Axiom and Its Impact on Christian Views about the Origin and Nature of the Soul“, *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, ур. М. Elkaisy-Friemuth, J. M. Dillon, Leiden – Boston, 47–76).

⁹⁷Dirk KRAUSMÜLLER (2009): *Faith and Reason in Late Antiquity*, 48.

времено тврдио њену бесмртност, не упуштајући се у решавање проблема који је тако настајао на пољу философије.⁹⁸

Код Немесија у *De natura hominis*, налазимо прихватање формулације према којој „све што има телесни и истовремено временски настанак, јесте пропадљиво и смртно“ (πᾶν γὰρ τὸ γένεσιν ἔχον σωματικὴν ὁμοῦ καὶ χρονικὴν φθартόν ἐστὶ καὶ θνητόν).⁹⁹ Немесије сматра да биће не може бити истовремено бестелесно и временито, што води закључку да душа мора предпостојати телу, како примећује Краусмилер.¹⁰⁰ Пред хришћанима се јавио проблем како у исто време потврдити да је душа бесмртна, а да то не подразумева преегзистенцију човека. Краусмилер издваја Енеју из Газе као онога који себи даје задатак да докаже да „човек није предпостојећи, а да је душа бесмртна“ (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνθρώπων προβιοτή καὶ ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχή).¹⁰¹ Паганин Теофраст, са којим полемише, поставља питање да „ако душа долази у времену (тј. ако настаје у времену), како онда може бити бесмртна“ (ἀλλ’ εἰ ἐν χρόνῳ προέρχεται, πῶς ἀθάνατος). Енијев одговор је да је вечно постојање дар Божији, а да је тај дар природа (ὁ γὰρ τὸ εἶναι δοῦς καὶ τὸ ἀεὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς εἶναι δῶρον παρέσχε· καὶ τὸ δῶρον φύσις ἦν).¹⁰²

⁹⁸ Како смо већ поменули, нема сумње да је св. Григорије био под утицајем платонизма, конкретно *Федона*. Чињеница је пак да он хеленске идеје није прихватао неселективно. Како примећује Балтазар, код њега недостаје појам *nous*, који је кључан у неоплатонизму, и који је Ориген изједначио са Логосом (Hans Urs von BALTHASAR (1995): *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco: Ignatius Press, 20). Такође, он одбацује идеју да је душа вечна, као и да душа долази у постојање независно од тела. Ипак, како сматра Норис, идеја о преегзистенцији душе опстаје код Григорија кроз идеју о двоструком стварању (Alfred NORRIS (1963): *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford Clarendon Press, 28).

⁹⁹ *De natura hominis*, 30, 22–23. Према издању: *Nemesii Emeseni de Natura Hominis*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Teubneriana), ур. Moreno Morani, De Gruyter, 1987.

¹⁰⁰ Dirk KRAUSMÜLLER (2009): *Faith and Reason in Late Antiquity*, 50

¹⁰¹ Dirk KRAUSMÜLLER (2009): *Faith and Reason in Late Antiquity*, 54

¹⁰² *Theophrastus*, 40, ll. 14–16; Dirk KRAUSMÜLLER (2009): *Faith and Reason in Late Antiquity*, 57.

Проблем није у томе што из оваквог става произилази да је смртност нормално стање творевине, како сматра Краусмилер. Да је пропадљивост својствена творевини по природи због тога што је створена из небића, како смо показали у првом делу овог поглавља, налазимо код ранијих Отаца, као што је св. Атанасије Велики. Проблем је пре у тврдњи да уколико се бесмртност посматра као својство природе, макар то био и Божији дар, онда се тиме доводи у питање онтолошки смисао оваплоћења, пошто је спасење творевине могло бити, или већ јесте, утемељено на Божијој арбитрарној одлуци. На тај начин се онтологија тварног посматра у кључу статичке онтологије, у којој суштински нема места за оваплоћење које се може разумети као онтолошки пресудно само у оквиру динамичког онтолошког кључа.

У *Шестом њисму*,¹⁰³ св. Максим износи аргументе против оних који су учили да је душа телесна,¹⁰⁴ а које Беневич тачно идентификује као екстремне антиоригенисте.¹⁰⁵

Први Максимов аргуменат је да ако је тело по сопственој природи непокретно, онда и душа, ако је телесна мора остати непокретна. И тако би се могло ићи до бесконачности, док се не би стигло до бестелесног које је покретач телесног. Можемо се упитати због чега је неопходно да баш бестелесно буде покретач и због чега за Максима није замисливо да нешто што

¹⁰³ *Ер. 6: PG 91, 424–434.*

¹⁰⁴ У складу са опрезношћу која је владала када је у питању важност позивања на ауторитете, интересантно је да Максим на почетку овог писма наглашава да је то његово расуђивање и да се не позива ни на Писмо ни на Оце. На крају писма, налази за потребно да истакне да је написано његово мишљење, а не изложење догмата (*Ер. 6: PG 91, 432C*). Ово ограђивање св. Максима сведочи да је и сам био свестан одређених слабости приступа који је заступао.

¹⁰⁵ Краусмилер такође сматра да је св. Максим реаговао против екстремних антиоригениста који су заговарали коматозно стање душе након смрти (Dirk KRAUSMÜLLER (2016): „Origenism and Anti-Origenism in the Late Sixth and Seventh Centuries“, у: *Evagrius and His Legacy*, ур: J. Kalvesmaki, R. D. Young, University of Notre Dame Press, 298).

је телесно буде покретач? Плотин, чије су идеје до Максима дошле вероватно преко Немесија, каже да „читава телесна природа не мирује већ увек тече“.¹⁰⁶ Јасно је, каже даље, „да тела помоћу нетелесних моћи могу оно што могу“. Душа, „као начело кретања покреће све остало, а она се креће из себе саме“.¹⁰⁷ Плотин овде иде даље и тврди да је душа та која телу даје живот који она поседује „сама од себе“, јер сигурно је да се не служи споља доведеним животом. У том случају, иде се у бескрај...“. Изгледа да Максим примењује Платинову аргументацију када образлаже зашто душа мора да буде бестелесна, јер би се у противном могло ићи у бескрај док се не дође до бестелесне природе која покреће телесну. Међутим, онда је питање, да ли, следећући Платину, на исти начин можемо да утврдимо и природну бесмртност душе? Максим то, наравно, не закључује. Но, платиновска аргументација са којим увиђамо јасну паралелу, код Максима има другачији контекст. Телесно је статично, пошто га његова својства чине постојаним. Та „текућа“ постојаност телесног, као постојаност својстава, чини га непокретним, али непокретним на другачији начин него што је непокретан Бог. Божанска непокретност, како Максим наглашава, увек је и нарочито недиастилично кретање, дакле кретање које не подразумева дистанцу и раздвајање. Такво кретање је утемељено на ипостасном/личносном начину Божијег постојања. Непокретност телесног, која се тиче количине и каквоће а не појавне сталности, је непокретност безличног, пошто се идентитет материјалног конституише на објективном постојању по себи и стога на објективној разлици од другог. Уколико би лични принцип био сведен на телесно, он би такође био лишен своје ипостатичности. Пошто би му била својствена количина и каквоћа, тиме би се „(душа) формом закључала унутар строгих граница – *ὡς ἀναγκαίως διεϊλημένη πέρασιν*“.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Enn.* IV, 8, 45.

¹⁰⁷ *Enn.* IV, 9, 6–8.

¹⁰⁸ *Ep.* 6: PG 91, 425C.

Стога она није тродимензионална (οὐχ ἢ εἰς τρία διάστασις),¹⁰⁹ пошто би тако постала статична. Ова статичност нема везе са коначним есхатолошким мировањем. Овде је реч о статичности као неспособности за екстатичност, док је есхатолошко мировање, које Максим зато и назива вечнокрећућим, управо екстатичко, јер укључује превазилажење сопствених одређења. Свему што је телесно одговара спацио-темпоралност која представља смртни начин постојања. Та спацио-темпоралност се манифестује као дијалектика скупљања и ширења, чија је коначна карактеристика раздељивост (и распадљивост), што је својство телесности. У контексту Максимове христологије, само кроз усиновљење, које је изједначено са обожењем а које није друго до ипостасно јединство са Логосом, створена природа може да буде ослобођена од раздељења, односно од смртности. Душа је за св. Максима способност ипостасног сједињења са Логосом и због тога је нужно да буде бестелесна, како би њена динамичност могла да буде екстатичка и потенцијално слободна од ограничења тварне природе која се креће у оквирима нужне раздељености. Четврти Максимов аргумент управо то има у виду: „Ако је свако сажимање (συστολή) и ширење (διαστολή) и раздељење (τομή) одлика телесних, онда је све што је слободно од сажимања, ширења и раздељивања, свагда бестелесно“ (Ἐτι, εἰ πάσα συστολή καὶ διαστολή καὶ τομή τῶν σωμάτων ἐστὶ· τό δέ πάσης συστολῆς καὶ διαστολῆς καὶ τῆς οἰασοῦν τομῆς ἐλεύθερον).¹¹⁰ Све што је телесно дели се на оно што има и што нема душу, па би било бесмислено тврдити да и душа треба да има неку своју душу. Душа, као ипостасни, динамички и екстатички принцип којим је природа обдарена да би се могла слободно кретати и, кроз ипостасно учешће у Богу, променити свој начин постојања, не може бити сведена на просту силу или на каквоћу, односно не може бити редукована на статички и објективни начин постојања. Јер, каже

¹⁰⁹ *Ер.* 6: PG 91, 425D.

¹¹⁰ *Ер.* 6: PG 91, 428A.

св. Максим, „ако је то што одушевљава душу сила или каквоћа, онда је животворно или покрећуће суштаство без сопствене воље и непостојеће“ (Εἰ δέ δύναμιν, ἤτοι ποιότητα ψυχοῦν τὴν ψυχὴν εἴπωμεν, τῆς οὐσίας ζωοποιητικόν τε καὶ κινητικόν, τό ἀκούσιον ἔσται καὶ ἀνυπόστατον).¹¹¹ Максим није овде случајно употредио неохалкидонски појам ἀνυπόστατον, који указује и на непостојање, али и одређује постојање као ипостасно.¹¹² Св. Максим следује Кападокијском и халкидонском учењу о ипостаси која се конституише ипостасним јединством са Логосом. Због тога страсти представљају лажни начин постојања, лажну ипостас (παρὰυπόστασις).¹¹³ Та лажна ипостас поистовећена је са непостојањем. Тако Максим, када говори о страсти уживања (ἡδονή), каже да је она безипостасна, односно непостојећа – ἀνυπόστατος,¹¹⁴ пошто се природна способност која истрајава у погрешној употреби „састоји у кретању ка ономе што се показује као неприродно и што уистину и не постоји“.¹¹⁵ Овде видимо да се безипостасност јавља као промашај циља који би требало да екстатички буде досегнут и који је заложен у природи као могућност. Створена природа се креће, и уколико је њено кретање параипостасно, она промашује и не успева да се оствари, пошто своју ипостас базира на нечему што не постоји. Због тога сама бива безипостасна, што значи без ипостасног утемељења, а што је једнако непостојању.

Максим инсистира на бестелесности душе, пошто постојање не може да буде сведено на поседовање неких квалитета, јер „се сасвим разликује оно што јесте од онога што има“ (πολύ

¹¹¹ *Ep.* 6: PG 91, 428B.

¹¹² Овде се уочава утицај Леонтија Византијског, који је уз халкидонску христологију баштинио и оригенистичку антропологију. Вероватно под утицајем Прокла, код њега налазимо дефинисање душе као οὐσία ἀσώματος и ἀυτοκίνητος (Aloys GRILLMEIER (1989): *Christ in Christian Tradition, Vol. 2, Part 2*, Atlanta: John Knox Press, 202–203).

¹¹³ *QT* 51: CCSG 7, 405.186.

¹¹⁴ *QT* 58: CCSG 22.33.95–96.

¹¹⁵ *QT* 58: CCSG 22.27, 17–24.

διαφέρειν τοῦ ἔχειν τό εἶναι).¹¹⁶ Ово разликовање код св. Максима извире из његове онтологије која је утемељена на кападокијско-халкидонској христологији. Постојање је поистовећено са динамичним ипостасним учешћем у Богу, а не са одређеним природним својствима. Поред тога што је узрокована, творевина постоји учешћем (партиципацијом). „Узроковано је од узрока, и оно што учествује од онога у чему учествује, или постојеће по узроку постојања“ (ἀλλ’ ὡς πρός αἴτιον αἰτιατόν, ἢ μέτοχον πρός μετεχόμενον, ἢ ὑπαρξιν πρός αἰτίαν).¹¹⁷ Пошто су Максимови опоненти, екстремни антиоригенисти, тврдили да душа мора бити телесна пошто је само Бог бестелесан, он наглашава да „оно што је узроковано није повезано са узроком тиме што му је једносуштно (ἐπί τῶν ὁμοουσίων), већ једноимено (ὁμονύμως) и по учешћу (καί οἶον εἰπεῖν μεθεκτῶς), док се по природи бескрајно разликују“. Овде се Максим суштински разилази са Плотином, код кога је душа, осим што је бестелесна и саможивот, али и самоузрок. Учешће, о коме Максим говори, може да буде само ипостасно, пошто једино тако може да се објасни *једноименост* о којој говори, напореда са разликовањем природе. Јасна је христолошка паралела – као што у Христу људска природа остаје различита од божанске, она је с њом једноимена, пошто припада једном имену Сина/Логоса. На овај начин, негирајући телесност душе, Максим је доводи у везу са ипостаси. Управо због тога она мора да буде мишљена као бестелесна, пошто је у супротном аналогија коју жели да утврди немогућа. Остварење потенцијала душе као личности не може бити на основу природе, већ се тиче суда. „Оно што се креће има узрок у ономе ка чему се креће. А узрок начина кретања (узрок промене) се не познаје по природи, него по суду“ (κινούμενον δέ, ὡς ἔχον πρός ὃ κινήθησεται· τῆς δέ κατά τήν κίνησιν τροπῆς αἴτιον, οὐ τήν φύσιν γινώσκει, ἀλλά τήν κρίσιν, ὅτ’ ἄν ἐσφαλμένη οὔσα τυγχάνῃ αὐτῆ).¹¹⁸ Суд Божији се односи на

¹¹⁶ *Ер.* 6: PG 91, 428C.

¹¹⁷ *Ер.* 6: PG 91, 429A.

¹¹⁸ *Ер.* 6: PG 91, 432A.

усаглашеност слободног произвољења са Божијом намером о творевини. Стога Бог „мудро и праведно суди свему што се догађа, исходећи из његовог логоса (λόγος), а не из начина пројављивања (τρόπος)“.¹¹⁹ И на другом месту подродније објашњава да ће „на суду (Божијем) мерило извољења свакога (ζυγός τῆς ἐκάστου γνώμης = кантар воље свакога) бити логос природе, показујући његов покрет рђавим или добрим (τὴν πρὸς τὸ φεῦ ἢ εὐ κίνησιν), по којем ће бити заједничарење или незаједничарење (= причешће или непричешће) Божанског живота“.¹²⁰ Мерило суда Божијег је логос природе који поседује динамички потенцијал. Због тога се суд тиче остварења тог потенцијала, а не статичке ситуираности створених бића: знамо „Бога као јединог мудрог и праведног Судију који свима суди мудро и праведно, у складу са логосом (њиховог) бића, а не према начину њихове пројаве“ (τὸν Θεόν, τὸν σοφῶς τε καὶ δικαίως πάντα τὰ γινόμενα κρίνοντα, καθ’ ὃν γεγένηται λόγος, ἀλλ’ οὐ καθ’ ὃν πεφανέρωται τρόπος).¹²¹ Максим такође појашњава да се „начин (τροπος) не тиче суштине душе, јер ди због многих промена она престала да буде оно што јесте по суштини, већ се (тиче) кретања које зависи од наше самовласне воље“ (Ἡ τροπή οὖν, οὐ περὶ αὐτὴν τῆς ψυχῆς ὑπάρχει, ὡς οἶμαι, τὴν οὐσίαν· ἐπεὶ καὶ μετέβαλλεν ἀπειράκις, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ διέμενε κατ’ οὐσίαν· ἀλλὰ κατὰ τὴν κίνησιν τὴν ἀφ’ ἡμῖν, τῷ αὐτοκρατορικῷ θελήματι συμφερομένη).¹²² Суд овде означава преломну тачку конституисања ипостаси. Идентитет створеног бића је оно што чини тај суд, а тај идентитет се оснива на „самовласној вољи“, која одређује смер кретања човека, односно његове душе.

Максим затим говори о три врсте кретања душе, од којих се прво односи на ум, друго на разум, а треће на чула. Прва врста кретања је „недискурзивна, у складу са којом душа, по-

¹¹⁹ *Myst.* 24: PG 91, 713D.

¹²⁰ *QT* 60: PG 90, 644–645 = CCSG 22, 111.

¹²¹ *Myst.* 24: PG 91, 713C–713D.

¹²² *Ep.* 6: PG 91, 432AB.

кренута на непознати начин близу Бога, познаје га на трансцендентни начин који нема ништа са узрочном везом која даје дефиниције нечега непознатог. Томе следи да, природно покренута, душа примењује своје силе на сазнање свих природних логоса оних ствари које су спознатљиве само по узроку, што су форме. Трећи је сложени покрет, у складу са којим, под утицајем видљивих објеката као симбола, душа за себе задобија неке утиске о значењу ствари¹²³. Неспорна је сличност овог Максимовог исказа са неоплатонским учењем о три врсте кретања душе. Међутим, ова примена је креативна и суштински се удаљава од својих неоплатонских узора. Прво кретање о коме говори Максим можемо да изједначимо са ипостасним начином познања Бога, који је баш због тога недискурзиван. У том смислу, прво кретање припада области динамичке онтологије, пошто подразумева кретање ка Богу и кретање у Богу, као начин знања и постојања. Друго и треће кретање припадају области статичке или објектне онтологије, која се тиче познавања принципа овога света и онтичког начина његовог постојања.

У *Седмом њисму*, св. Максим критикује екстремно материјалистичко схватање према коме се тела након васкрсења неће ни по чему разликовати од садашњих, осим по томе што више неће умирати.¹²⁴ И ово противљење материјализму може да звучи као залагање за спиритуализацију материје, у смислу неоплатонистичког оригенизма. Максим, како је на много места показао, нема никакав проблем да материјално и телесно види као оно што ће не само бити спасено, већ и као оно што је нужно за спасење. Тако у *Ер.* 11, Максим каже: „Спојивши небеско са земаљским, Христос је спасао људску природу привевши је к Богу. Обожио ју је не по истоветности суштине, него силом свог оваплоћења. Својим телом, које је узео од нас као првину, учинио нас је причасницима божанске природе.“¹²⁵ Купер при-

¹²³ *Amb.* 10: PG 91, 1112D–1113A = AM I, 161–163.

¹²⁴ *Ер.* 6: PG 91, 433A.

¹²⁵ *QT* 50: PG 91, 468C = CCSG 7, 183.

међује да се тело преображава, пошто постоји „реципрочна кореспонденција између обожења човека, божанског оваплоћења и пратећих импликација телесног открочења“.¹²⁶ Максим каже да када душа преко духовне хране прими „вечно добро биће које јој је својствено, она постаје бог учествовањем у божанској благодати, окончавајући све активности ума и чула, и са собом дајући одмор природним активностима тела сједињеним са душом помоћу сразмерног учешћа у обожењу својственог са-мом телу. Последица тога је да се сам Бог пројављује кроз душу и кроз шело, а њихова природна својства бивају преплављена преизобилном славом“.¹²⁷ Максимово противљење екстремном материјализму засновано је на његовом уверењу да је људска природа након пада промењена и на тај начин уподобљена ономе што назива „жива смрт“.¹²⁸ Смртни начин постојања не подразумева само умирање као престанак животних процеса, већ је читав начин живота заснован на смрти и погрешном начину на који творевина покушава да се од смрти избави. У том смислу, Максим у телесним функцијама, пре свега у сексуалности, види начин на који смрт влада творевином. По угледну на св. Григорија Ниског, Максим сматра да размножавање какво је сада, није сагласно првобитном плану Божијем за творевину већ да је накнадно уведено након пада, и да представља коначни знак, али и генератор пропадљивости.¹²⁹ Ни овде се не треба заварати па помислити да је реч о спиритуалистичкој или ан-

¹²⁶ Adam G. COOPER (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press, 49.

¹²⁷ CT 2.88: PG 90, 1165D–1168A.

¹²⁸ Израз налазимо у *Amb.* 10, PG 91, 1156A = AM I, 245, а св. Максим га је преузео од Григорија Ниског (*Cant.*: GNO VI. 351.5; PG 44, 1021D). Према св. Максиму, Адам је падом „променио свој живот тако да одговара плоду, и створио живу смрт за себе за све време до данас. Јер ако смрт постоји као трулежност онога што настаје (= што се рађа), тело које се одржава у постојању прахом хране увек по природи страда од трулежности пошто ишчезава (распада се) у сам прах“.

¹²⁹ *Amb.* 31: PG 91, 1275C = AM II, 39; *Amb.* 42: PG 91, 1316B–1317C = AM II, 123–127.

тиматеријалистичкој позицији. Код Максима, а и код Григорија, реч је онтолошком проблему, пошто размножавање представља раздељивање унутар творевине. То раздељивање, које омогућава нови живот, истовремено представља темељ смртности и смртног начина постојања свих који су рођени. Максим, опет следујући Григорију, сматра да је Бог одредио другачији начин на који би се број људи увећао, а који не би са собом повлачио осмрћени начин постојања. Човек је „сагрешио преступивши заповест, и био је осуђен на размножавање кроз страсти и грех. Због тога, природно рађање је постало закон страсти греха. Према том закону, нико није без греха, будући по закону потчињен закону размножавања, због греха додатом након стварања. Тако је због прегрешења грех (а због греха страсност при размножавању) дошао у људску природу. А будући да је првородни грех бујао напоредо са страшћу размножавања кроз грех, није било наде за слободу, пошто је природа злим оковима била чврсто везана настројењем (γνώμη) воље. Јер колико је год природа ревновала за сопствено одржање кроз рађање, то је више себе везивала за закон греха, који је дејствовао страшћу [која је следила] преступу“.¹³⁰ Аналогно, оно што важи за сексуалност, важи и за друге специфичне биолошке функције чији је циљ первертирање живота какав је требало да буде у онакав какав сада јесте. Ослобођење од смрти, дакле, нужно претпоставља и промену биолошког начина постојања који ће се усагласити са божанским начином постојања.¹³¹ Али није само тело, већ је и душа претрпела последице пада, због чега је неопходно да и она буде обожена.

Максим тврди да свака природа мора да поседује и одговарајућа својства. Уколико би та својства била уништена, онда

¹³⁰ QT 21: PG 90, 312B–313B = CCSG 7, 127.

¹³¹ Даља образложења овог питања видети у Lars THUNBERG (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, New York: St Vladimir's Seminary Press 376; Сергеј Л. ЕПИФАНОВИЧ (2006): *Прејогоднои Максим Исјоведник и византијско дојословје*, Беране: Епархија будимљанско-никшићка и Манастир Хиландар, 90.

би било уништено и оно на чему су утемељена (Πέφυκε γάρ πᾶν ὑποκειμένον τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασι φθειρομένοις συμφθειρεσθαι).¹³² Пошто ниједна природа не може да буде постојећа и да се познаје без својстава (μηδέν δύνασθαι τῶν ὄντων εἶναι ἢ γνωσθῆναι ἄνευ τῶν φυσικῶς καί κυρίως αὐτό χαρακτηριζόντων),¹³³ и душа мора свагда да буде поимана са својим суштинским својствима, а то су ум и разум.

Према св. Максиму, ако сматрамо да душа наставља да живи, онда се она свакако и креће. „Јер живот свега рођенога (= настало) показује се кретањем“ (Πᾶσα γάρ ζωὴ τῶν γενητῶν, ἐν κινήσει δέικνυται).¹³⁴ Ово изједначавање живота са кретањем које налазимо код св. Максима, веома је значајно као потврда његове динамичке онтологије. Сам живот је идентификован са кретањем, не само у смислу да поседује кретање као неко својство, већ у смислу да *јесће* кретање. Због тога каже да се живот „показује“ или пројављује кретањем. И наставља: „Ако се креће, онда свакако и дела, пошто се свако кретање показује дејством (= енергијом). А ако дејствује, онда се свакако креће природно, а не прилагођавањем/подешавањем/наизглед или случајем“ (Εἰ δὲ ἐνεργεῖ, φυσικῶς πάντως κινουμένη, καί οὐ θετικῶς, ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἐνεργήσει).¹³⁵ „И не кружно нити мењањем места, или, кратко рећи, телесно, већ умом и разумом.“ Код св. Максима овде можемо да разликујемо два типа кретања. Један је везан за материјални елеменат створених бића, и то је оно кретање које ће бити трансцендирано, пошто је то оно кретање које је диастимично и које подразумева раздјељеност бића. Кретање душе је другачије утолико што је ипостасно. Али да би заиста било ипостасно, такво кретање мора да буде обожено. „На основу природног кретања створених бића, спознајемо ипостазирани живот бића, животворну силу бића, односно Светога Духа.“¹³⁶

¹³² *Ер.* 7: PG 91, 436A.

¹³³ *Ер.* 7: PG 91, 436B.

¹³⁴ *Ер.* 7: PG 91, 436C 3–4.

¹³⁵ *Ер.* 7: PG 91, 436C 6–7.

¹³⁶ *QT* 13: PG 90, 296D = CCSG 7, 9.

Овде можемо да уочимо проблем. С једне стране, св. Максим, будући веран предању, не пропушта да нагласи значај тела за спасење, као ни чињеницу да је човек јединствено биће које се не може редуковати на душу. У том смислу код Максима нећемо наћи оригенистичку спиритуализацију и ниподаштавање материјалног.¹³⁷ Душа има ипостасна својства.

Међутим, јавља се проблем када Максим тврди да је душа αὐθυπόστατος, односно да је самопостојећа. „Душа је или сама по себи разумна и умна, или благодарећи телу. А ако је разумна и умна сама по себи или по својој суштини, онда је свагда и самопостојећа“ (Ἄλλως τε δέ, ἡ ψυχὴ, ἢ δι' ἑαυτὴν ἐστὶ λογικὴ τε καὶ νοερά, ἢ διὰ τὸ σῶμα. Καί εἰ μὲν δι' ἑαυτὴν, ἦτοι τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν ἐστὶ λογικὴ τε καὶ νοερά, καὶ αὐθυπόστατος, πάντως ἐστίν).¹³⁸ Да ли то значи да он тиме одустаје од схватања душе као ипостаси или као ипостасног потенцијала? Максим је експлицитан: „Ако (душа) није самоипостасна, онда очигледно да није ни суштина“ (Εἰ δὲ αὐθυπόστατος οὐκ ἔστιν, οὐδέ οὐσία ἐστὶ δηλονότι).¹³⁹ По свему судећи, овај израз треба да укаже на то да душа не треба да буде схваћена у смислу аристотеловске ентелехије. Тиме што тврди да је самопостојећа (αὐθυπόστατος), Максим не жели да тврди њену независност од Бога као Творца, већ њену независност у односу на тело, односно да душа постоји као засебан ентитет, пошто у противном не бисмо могли рећи да уопште постоји, већ би била поистовећена са телом. Када Максим говори о души као самопокретној, морамо се присетити Платона, који у *Фегру* каже да је душа „оно што се само креће“.¹⁴⁰ То користи као аргумент да

¹³⁷ Сетимо се да је, према Оригену, телесност казна за грех, дидактичко средство којим се душе отпале од Бога, кроз патњу и страдање, подучавају, како би оствариле етички прогрес који води поновном успостављању заједнице са Богом (Stefan NORDGAARD (2012): „Body, sin, and society in Origen of Alexandria“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 66/1, 21–22), која је, наравно, духовне природе.

¹³⁸ *Ep.* 7: PG 91, 436D.

¹³⁹ *Ep.* 7: PG 91, 437A.

¹⁴⁰ *Phaedo* 245e2–4.

је душа извор кретања, али и да је нестворена.¹⁴¹ У *Законима* одређује душу као кретање које се може само покренути,¹⁴² што је доказ њеног преимућства у односу на тело.¹⁴³ Мејсонова идеја о Платоновим разлозима због којих душу означава као самопокретну, чине нам се врло плодним и за нашу дискусију. Он се залаже за интерпретацију којом се „самопокретност идентификује са иницијативом, са силом да се усмери сопствено кретање, као супротно механичком кретању“.¹⁴⁴ Независно или „самоипостасно“ постојање је било својствено Аристотеловој првој суштини, а и неоплатоничари су суштину описивали као αὐθιλόστατος.¹⁴⁵ Ова интерпретација је касније послужила развоју појма ипостас код Кападокијаца, у смислу да је ипостас та која је стварно постојећа, а не више суштина. Максим се овде очигледно креће у оквирима неоплатонске аргументације, према којој душа ако није самоипостасна, тј. ако нема независно постојање, онда није ни суштина, другим речима онда нема *никакво* постојање.

Извесно да Максиму није било непознато учење Прокла,¹⁴⁶ код кога налазимо идеју о души као самопостојећој. Прокло тврди да је душа самопокретна (αὐτοκίνητος), да је саможивот

¹⁴¹ *Phaedo* 245c–e.

¹⁴² *Epinomis* 895e0–896a1.

¹⁴³ Andrew MASON (1998): „Plato on the Self Moving Soul“, *Philosophical Inquiry* 20, 18.

¹⁴⁴ Andrew MASON (1998): „Plato on the Self Moving Soul“, 19.

¹⁴⁵ То можемо видети код Амонија, *In Cat*: CAG 4.4, 30: 8; 33: 12; 35: 15; Филопона, *In Cat*: CAG 13.1, 20: 11; 46: 16; 49: 19; 53: 9; Олимпиодора, *In Cat*: CAG 12.1, 32: 36; 56: 4, 7; Елије, *In Cat*: CAG 18.1, 162: 2. Према: Christophe ERISMANN (2010): „Non Est Natura Sine Persona. The Issue Of Uninstantiated Universals From Late Antiquity To The Early Middle Ages“, у: *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, ур. Margaret Cameron, John Marenbon, Brill, 83.

¹⁴⁶ На који начин и у којој мери је Максим био упознат са Проклом не може се са сигурношћу рећи. Постојало је више начина на које је могао да се са његовим учењем упозна, било непосредно, било преко других аутора (John DILLON (2011): „Philosophy and Theology in Proclus and Maximus the Confessor“, *Quaestiones Disputatae* 2, 46).

(αὐτόζωος), и самопостојећа (αὐθυλόστατος).¹⁴⁷ Ево како Прокло дефинише самопостојање душе: „Ако наиме, (нешто) произилази из себе самога, такође остварује себи враћање к себи самоме; јер од чега сваком поједином бићу пада у део происхођење, у то му пада у део и происхођењу одговарајуће враћање.“ Према Проклу, оно што је самоипостасно, то је и нестворено. Ако је створено „биће по себи непотпуно и требаће употпуњавање од другога“.¹⁴⁸ Све што је самоипостасно, оно је и непропадљиво,¹⁴⁹ недељиво и јединствено¹⁵⁰ и на концу вечно¹⁵¹. Посебно је занимљив одељак 50 где Прокло каже да све оно што се мери временом, уколико му је биће у прошлости и будућности исто, „ништа не би претрпело од времена које пролази и које увек има различито оно пре и оно после“. Ако се његова суштина мења у времену, онда се „налази у постајању и не стоји чврсто у самом свом бићу“. Такво биће које је у постајању налази се „у временском протезању и протеже се заједно са временом“, што значи „да има биће у небићу“. Због тога оно што је самопостојеће јесте непостало, пошто се „постанак тиче временом мерене природе“.¹⁵²

И за Прокла се душа, на неки начин, значењски приближава сопству. Како је нагласио Ригс, душа је „извор индивидуалног идентитета и посебности тела које користи као средство“.¹⁵³ Прокло је разликовао рационалну и ирационалну душу. Ирационална душа чини јединство са телом, и она посредује између рационалне душе и тела.¹⁵⁴ И према Проклу, и телесна

¹⁴⁷ Laurence Jay ROSAN (1949): *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York, 174.

¹⁴⁸ Прокло, *Elementa theologica* 45.

¹⁴⁹ Прокло, *Elementa theologica* 46.

¹⁵⁰ Прокло, *Elementa theologica* 47.

¹⁵¹ Прокло, *Elementa theologica* 49.

¹⁵² Прокло, *Elementa theologiae* 51. Gregory D. MACLSAAC (2001): *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, Notre Dame, Indiana, 191–194.

¹⁵³ Timothy RIGGS (2016): „In Search of the Good. The Role of Recognition in Proclus and Maximus the Confessor“, *Open Theology* 2, 460–461.

¹⁵⁴ *Pr. Parm.* 819–20.

и интелигибилна бића учествују у божанском добру, али не у истој мери. Значајна је разлика у томе што за Прокла душа и тело представљају два одвојена ентитета који су здружени само привремено. За Максима су душа и тело неодвојиви пошто припадају истом бићу. Ипак, Максим је делимично усвојио Проклову, и тиме неоплатонску позицију када души приписује самопостојање, чиме жели да утврди могућност њеног самосталног постојања у односу на тело.

Упоредо са идејом о самопостојању душе, Прокло се држи и Платоновог учења о њеној самопокретности. Максим прихвата и једно и друго. Овде се можемо вратити на Мејсонов закључак о разлозима Платонове тврдње да је душа самопокретна. Уколико је Мејсон у праву, и ако платоновска самопокретност указује на иницијативу, и, у крајњој линији, слободну вољу, што касније служи као основа за персоналистичко утврђивање појма ипостас – онда код Прокла видимо теоријско усмерење које води у супротном правцу, чији је резултат утврђивање душе као онтолошки објективизираних и статичких реалности. Не чини ли се онда да се Максим, усвајајући Проклову позицију, враћа уназад, на предкападокијско схватање реалности постојања као динамичке, а не статичке стварности?¹⁵⁵

Изгледа да св. Максим овде није успео до краја да превазиђе неоплатонску основу на којој је градио своју антропологију, која у овом сегменту није компатибилна са његовом општом онтолошком позицијом. Јер ако се за душу тврди да је самопостојећа, онда се она том тврдњом дистанцира од ипостасног значења, удаљава се од значења личности и приближава

¹⁵⁵ Овде морамо да учимо разлику: док је код Прокла самопокретност душе повезана са њеним самопостојањем, код Максима је самопокретност повезана са обожењем: „Јер је човек створење Божије по природи, а син Божији и бог Духом по благодати. Јер није било могуће да се створени човек на другачији начин покаже сином Божијим и богом и да буде обожен по благодати, а да се претходно добровољно не роди Духом, што му је својствено *ириродним самокреишањем* и независном моћи“ (Amb. 43, PG 91, 1345D = AM II, 181). Максим самопокретност доводи у везу са слободом, али проблем самопостојања душе остаје нерешен.

се поистовећењу душе са посебним ентитетом. При томе, сво инсистирање на јединству душе и тела остаје недовољно онтолошки утемељено и, да тако кажемо, помало формално, ради верности Писму и предању, и стога „несторијанско“.

Максимова идеја је ишла у смеру да душа представља заједничку суштину у односу на тело, са којим је нераздвојиво повезана. Она управља телом, и у том смислу је она носилац слободе и самовласности и стога се преко ње остварује јединство са Богом у коме учествује и тело. Могуће да је овакво схватање утемељено на учењу св. Григорија Ниског који говори о „недимензионалној природи“ (ἀδιάστατος φύσις) душе, због чега она има способност да остане привезана за различите елементе тела када се они раздвоје након смрти.¹⁵⁶ Оваква степенаста или хијерархијска сотириологија је условљена схватањем да тело, онакво какво је сада, представља осмрћени начин постојања, који ће се приликом обожења и васкрсења преобразити тако да ће постати слично души. При васкрсењу, тела неће остати оваква каква су сада, са својим биолошким функцијама, пошто би, према Максиму, то значило да ће остати у смрти. Тела ће бити преобразена тако да „у њиховом саставу неће остати ништа што има својство променљивости или трулежности“, што значи видљивости.¹⁵⁷

Аргументација коју износи св. Максим лако се може повезати са Оригеном, који такође говори о телу које ће имати спиритуалне одлике. Максим се овде противи екстремним антиоригенистима који душу изједначавају са телом, а тело са материјалним начином постојања који познајемо. Максим сматра

¹⁵⁶ *An et res*: PG 46, 45B, 45C, 48AB = GNO III/3, 28-30. Hans BOERSMA (2013): *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford, 49.

¹⁵⁷ „У време очекиваног будућег свеопштег свршетка, по којем свет као човек умреће видљивошћу“ (κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἐλπίζομένης καθολικῆς συντελείας, καθ' ἣν καὶ ὁ κόσμος, ὡς ἄνθρωπος, τῶν φαινομένων τεθνήξεται, καὶ πάλιν ἀναστήσεται νέος). *Myst.* 7: CCSG 69, 34.565-35.566. (Adam G. COOPER (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, 48).

да ће читав начин постојања бити промењен, пошто је садашњи начин трулежан. Телесно је изједначено са променљивим и пропадљивим начином постојања. Али не због тога што је телесност сама по себи лоша, већ због тога што је, оваква каква је сада, постала таква због пада. С друге стране, и душа је такође претрпела последице пада које се огледају у потчињености страстима и незнању.¹⁵⁸ Дакле, и душа мора да промени свој начин постојања, а то значи да задобије бестрашће и знање, док тело треба да постоји на нетрулежни начин. Тело треба да превазиђе сопствени начин постојања и да почне да постоји на начин на који постоји душа, док сама душа треба да постоји на начин који је у сагласности са њеним логосом. Коначни *и*елос логоса природе је Логос Оваплоћени.

Уколико би човек био изједначен са телом, онда би то, према св. Максиму, био крајњи израз његове онтолошке статичности, што би конституисало онтолошку немогућност трансцендирања природе. Појам душе служи да покаже динамичко онтолошко устројство створене природе. А та динамичност је њена личност. Максим овде користи традиционални – углавном неоплатонски – појам душе да укаже на личност и на личностну димензију постојања творевине. То је коначни разлог његовог противљења екстремном антиоригенизму, који је, као и екстремни оригенизам, заступао идеју о статичкој онтолошкој позицији творевине. Међутим, прихватајући делимично неоплатонску онтолошку подвојеност душе и тела и сагледавајући душу као некакав посебни ентитет, Максим није до краја остао веран сопственој онтолошкој позицији. Вероватни узрок томе је његова снажна потреба да у свој систем инкорпорира све оно што је сматрао да представља аутентично хришћанско предање, због чега уочавамо овакву недоследност.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Тврдњу да је души својствено незнање налазимо и код Прокла (*De malorum subsistentia*, 61, 17–25), а такво мишљење је имао и Сиријан (Sarah K. WEAR (2011): *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*, Brill, Leiden, 101).

¹⁵⁹ Додатни разлог се тиче христолошких спорова где је за објашњење односа две природе у Христу коришћена аналогија душа – тело. Несто-

Сада се поново враћамо на Максимово схватање душе, и на аспекте којима се он удаљава од неоплатонског схватања. Добру основу ће нам пружити *Амбиви* 21, у којој св. Максим на различите начине приступа проблему и анализира и дефинише душу и њене способности. Одмах ћемо приметити да ни пошто није случајно што је у овом спису есхатолошки моменат изразито наглашен. Неке елементе његовог излагања нужно ћемо поједноставити, посебно када су у питању аналогije чула и сила душе и степеновање напретка врлина са свим подробним објашњењима које Максим даје, али која за нас овде нису од пресудног значаја.

Максим каже како знање представља такво стање ума, коме се откривају духовни принципи који су својствени сваком бићу. Тако ваздух у чулном свету одговара храбрости у умном свету, пошто се стално креће, указујући тиме на непрестано кретање душе око дожанског,¹⁶⁰ док вода одговара умерености, а земља праведности. У наставку објашњава поредак којим се генерализују врлине, док на крају, као најсвеобухватнију врлину, наводи љубав (*γενικωτάτην ἀρετήν*), „којом се све превасходно обожује“ (*διαφερόντως ἐπί πᾶσι θεολογητικῆν*),¹⁶¹ а коју Бловерс назива „архетипском врлином“.¹⁶² То узрастање у

ријанци су, можда баш због тога, а можда због тога што су такву традицију баштинили од раније, тврдили како душа није бесмртна, и да не представља неки посебан ентитет у односу на телесну природу, па се аналогija тело – душа не би могла искористити у христологији (Dirk KRAUSMÜLLER (2014): *Origenism in the Sixth Century: Leontius of Byzantium on the Pre-Existence of the Soul*, 304).

¹⁶⁰ *Amb.* 21: PG 91, 1345B = AM I, 460.

¹⁶¹ *Amb.* 21: PG 91, 1249B = AM I, 435.

¹⁶² Paul M. BLOWERS (2013): „Aligning and Reorienting the Passible Self: Maximus the Confessor’s Virtue Ethics“, *Studies in Christian Ethics*, 26/3, 347. Међутим, и код Бловерса и код већине других истраживача (свакако не код свих – сетимо се фон Балтазара), углавном или потпуно недостаје евхаристијски аспект, тачније евхаристијски контекст, читаве Максимове антропологије и аскетике. Управо због тога нема много речи ни о његовој есхатологији која је у текстовима изузетно наглашена. Због тога ћемо став Максимов систем, иако је често врло детаљно и зналачки описан, као да „виси у ваздуху“, односно анализа се своди на питање утицаја (које не

врлинама води ка обожењу оне који су „окупљени заједно за свет који долази, који ће се и открити при његовом другом доласку“ (τῶ μέλλοντι κόσμῳ κατὰ τὴν δευτέραν αὐτοῦ παρουσίαν συναγομένων).¹⁶³ Есхатолошки етос је код Максима неодојив од евхаристијског, што се овде јасно показује, када је љубав, интронизована на место највише врлине, представљена као врлина *који су заједно окупиљени* за будући свет.

Душа за св. Максима представља актуализацију тела. Она нежно води чулна опажања актуализацији кроз сагледавање унутрашњих логоса дића, пошто је сваком чулу са његовим одговарајућим органом примордијално и природно дата одговарајућа сила душе.¹⁶⁴ Баш као што је душа са телом пострадала због њихове природне повезаности, при обожењу читаво тело дива апсорбовано од душе постајући с њом једно. Тело ће бити апсорбовано од душе, а душа од Бога и тако ће живот прогутати смрт (καταλοθήσεται ἡ σάρξ ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἐν πνεύματι, ἡ δὲ ψυχή ὑπὸ τοῦ Θεοῦ).¹⁶⁵ Ова апсорпција не треба да буде схваћена као претварање једног у друго, нити као негација тела.¹⁶⁶ Максим говори о важности тела и његовом есхато-

потцењујемо, али које није једино питање). Тако је из анализе искључена кључна компонента Максимовог онтолошког система која омогућава да различити сегменти његовог учења буду адекватно интерпретирани.

¹⁶³ *Amb.* 21: PG 91, 1244D = AM I, 425.

¹⁶⁴ *Amb.* 21: PG 91, 1248B = AM I, 431.

¹⁶⁵ *Amb.* 21: PG 91, 1252A = AM, I, 437. Максим се овде позива на св. Григорија Богослова (*Oratio* 7, 21: SC 504, 234.2.12–20).

¹⁶⁶ Максим је снажно наглашавао јединство тела и душе: „Након напуштања тела, душа није просто и без даљих квалификација названа „душом“, већ душом човековом, заправо, душом одређеног човека. Јер и након одвајања од тела, њен суштински концепт је још увек одређен њеним односом са телом, као дела према целини. Само се на тај начин она назива човеком. Исто важи и за тело“ (*Amb.* 7: PG 91, 1101B = AM I, 139). Максим наглашава да „Христос седи с десне стране Оцу, са својим телом“, па стога „нећемо прихватити никакво напуштање наших тела, како год да се то представи“ (*Amb.* 42: PG 91, 1324CD = AM II, 139–141; Hans Urs von BALTHASAR (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, Ignatius Press, San Francisco, 175).

лошком очувању,¹⁶⁷ мада има исказа који звуче врло оригенистички. На пример, када у осмој *Амбиви* каже да је Бог „због прегрешења, помешао нашу душу са телом“ (διὰ τὴν παράβασιν τῆς ἡμετέρας σωματικῆς συνμετακέρσαντος).¹⁶⁸ Овакав исказ се веома лако може протумачити у смислу оригенистичког учења о стварању материјалног света као последици пада.¹⁶⁹ Међутим, у контексту других места, јасно је да оригенистичка интерпретација не би била ваљана. Јер Максим наглашава да човек, састављен од душе и тела, повезује две области творевине, те је због тога „способан да их у себи доведе у синтезу, као делове његовог сопственог бића. Он припада и словесним и материјалним стварима пошто је он сам и душа и тело. Али он их може укључити у себе силама свог разума, пошто поседује и ум и чула“.¹⁷⁰

Оно што Максим жели да каже када говори о апсорпцији тела од стране душе, јесте да оно задобија другачији начин постојања, начин постојања који Максим одређује као духовни, а који је начин постојања будућег века.¹⁷¹ „Све што је наше“

¹⁶⁷ Cf. QT. 61.137–41 = CCSG 22. 93; Adam G. COOPER (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor*, 227).

¹⁶⁸ *Amb.* 8: PG 91, 1104A = AM I, 143. Костас напомиње да „ово није позивање на предпостојећу душу, што је Максим у *Амбиви* 7 одбацио, већ о преносу духовних квалитета на инфериорни биолошки план, што представља унижење људске личности на бесловесно стање, подобно животињском“. О томе видети: QT 1: CCSG 7, 47, QT 42: CCSG 7, 285–289.

¹⁶⁹ Сличну идеју налазимо код св. Григорија Ниског који износи мишљење да је Бог сексуалну жељу и друге нагоне створио предзнајући пад: *Op Nom* 17: PG 44, 189B–192A; 22: 204D–205B; (уп. Paul M. BLOWERS (1996): „Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of Human Passions“, *Journal of Early Christian Studies* 4/1, 61). Бловерс сматра да и Григорије и Максим осећају бојазан да исправе оригенистички мит о преисторијском паду и двоструком стварању (Paul M. BLOWERS (1996): *Gentiles of the Soul*, 67).

¹⁷⁰ *Amb.* 10: PG 91, 1153AB = AM I, 241.

¹⁷¹ Ту постоји једна узвратна аналогија. Приликом пада, човек је постао склон свакој страсти, али је последица била и „нестабилност и неједнакост спољашњег и материјалног бића“ (*Amb.* 8: PG 91, 1101D).

каже Максим, „откриће се под аспектом будућег, дожанском благодању васкрсења“ (πάντα κατά τό μέλλον δείξει τά ἡμέτερα ἢ θεοπρεπῆς τῆς ἀναστάσεως χάρις).¹⁷² Уколико се душа креће супротно ономе што је исправно, односно супротно свом логосу, она ће праведно бити осуђена, што је „казна тако жалосна, да душа неће бити у стању да се са тиме дори, пошто ће за немилосрдног и непопустљивог оптужитеља имати сопствено настројење, које за њу ствара начин постојања који је у ствари непостојање“ (ἦν ἀγνοῆσαι οὐδέποτε δύναται).¹⁷³ Даље каже Максим да су сви свети од почетка „претече“ и да сви свети „оправдано могу стајати на месту један другога. Сви могу стајати на месту свих, и сваки на месту свакога“ (Διό καί ἄντι ἄλλήλων ἀμέμπτως παραλαμβάνονται, καί πάντων ἅπαντες, καί ἕκαστος ἕκάστου),¹⁷⁴ пошто ако је Он кога су проповедали – Један, онда сви који су Га проповедали такође могу бити схваћени као један, и један може служити на месту другога.¹⁷⁵ Сви ће они бити једно са Њим или ће можда „постати сам Господ“, мада се и Максим придојава да би то некима могло бити „тегодно да чују (= поднесу)“.

¹⁷² *Amb.* 21: PG 91, 1252A = AM I, 437.

¹⁷³ Овакав закључак је сасвим конзистентан са Максимовим схватањем, које налазимо и код Григорија Ниског, да је зло суштински непостојеће. Због тога се погрешна употреба (παράχρησις) кретања душе састоји у кретању „које настаје неприродно и које стварно не постоји“ (QT 58: CCSG 22, 27.17–24). Детаљнија контекстуализација овог навода у оквиру есхатологије, обрађена је на крају поглавља VII. Схватање према коме страсти могу да буду позитивне или негативне зависно од употребе, представља прераду стоичке идеје о страстима као искључиво лошим. Ту прераду Максим усваја од Кападокијаца, и она се може наћи код Василија Великог (*Adv. Iratos.*: PG 31, 365CD), али и код Евагрија (*cap. pract.* 88–89: SC 171, 2.680–688; *keph. gnost.* 1.84: PO 28, 1.56; 3.35: PO 28, 1.110) (Paul M. BLOWERS (1996): *Gentiles of the Soul*, 72–73).

¹⁷⁴ *Amb.* 21: PG 91, 1253A = AM I, 441.

¹⁷⁵ *Amb.* 21: PG 91, 1253B = AM I, 443. Εἰ γάρ εἰς ἔστιν ὁ δι' αὐτῶν καταγγελλόμενος, οἱ πάντες ὡς εἰς ὄν καταγγέλλουσι νοεῖσθαι δύναται, καί ἀντί πάντων ἕκαστος καί πάντες πάντων εὐσεβῶς ἀντιπαραλαμβάνεσθαι.

Душа представља начин постојања, она је ипостас тела, на исти начин на који је и сама ипостазирана у Христу, тако да сама постаје Господ. Као што се природна разлика између душе и тела не губи, тако се не губи ни разлика између онога који се ипостазира и онога који ипостазира. Ипостазираност се тиче начина постојања, и то је начин сједињења који, следствено халкидонској христологији којој Максим следи, јесте једини начин сједињења различитих природа без њиховог мешања или губљења. Овде се Максим дотакао и питања стања оних који не достигну обожење, чиме ћемо се бавити у последњем поглављу. Постојање које не подразумева ипостасно јединство са Господом он поистовећује са небићем, али се овде тиме дубље не бави. Овакав закључак, како ћемо видети, нипошто није случајан, и он недвосмислено произилази из Максимовог онтолошког система.

На основу изнете анализе можемо да закључимо да за св. Максима душа представља пројаву динамичког онтолошког начела. Он се труди да остане веран класичним патристичким исказима читаним у платонистичком кључу, где је душа одређена као нека врста посебног семи-материјалног ентитета. Упркос томе, Максим ову концепцију покушава да стави у нови, христолошко-есхатолошки контекст, у чему не успева сасвим. Платонистичко објашњење није доследно изведено, јер из њега не изводи закључак који природно следи, а то је да је душа, у крајњој линији, нестворена. С друге стране, душа се јавља и као ипостасна потенцијалност. У том смислу бисмо могли да тврдимо да се душа, у извесној мери, поистовећује са ипостаси, односно са личношћу. Та „мера“ је онолика колико се Максим удаљава од платонистичке концепције. Уз помоћ оваквог тумачења могли бисмо да разумемо њену нематеријалност која, у овом контексту, не би значила и да је њена природа божанска, већ би кореспондирала са начином постојања. Свака створена ипостас је нематеријална, али укључује материју као своју природну основу без које не може да постоји. Међутим, схватање

душе као ентитета, које је такође присутно код св. Максима, не може се усагласити са оваквим схватањем. Душа се разуме као један од делова људске природе, и то као ентитет који по своме значају надилази тело иако није од њега сасвим одвојив. С друге стране, јесте објективно мислив без тела, пошто душа може да функционише и након телесне смрти. Сотириолошка функција душе је да буде нека врста посредника, да апсорбује материјално које на концу треба да постане оно што душа јесте. Овакво учење снажно асоцира на Оригенов антиматеријализам. Оригеново учење о предпостојању душа, њиховом паду у материјално и спасењу као повратку у првобитно стање, веома се добро уклапа са оваквим схватањем душе. Максим снажно одбацује ове оригеновске тезе, али по питању душе се делимично задржава у оквирима статичке онтологије у мери у којој прихвата да је душа својеврсни „ентитет“. Оваква степенаста сотириологија је узрокована управо Максимовим прихватањем схватања душе као самоипостасног ентитета. Овај последњи моменат је и најпроблематичнији. Јер ако се душа схвата као ентитет и то у пуном онтолошком значењу – пошто се тврди да је самоипостасна – онда се неоправдано уводи дуалност у творевину, материјално, тј. телесно се редукује на другостепено, док се сама душа сувише приближава божанском и прелази с ону страну тварног. Она тако постаје нешто попут божанског ентитета који борови у тварном, али се од њега суштински разликује. Схваћена као ентитет, душа губи свој динамички карактер и екстатичку – ипостасну потенцијалност, тако да се поново враћамо на статичку онтологију која тешко да се може уклопити у Максимово опште становиште.

Видимо снажан Максимов напор да помири ове две позиције, али су резултати остали недовољно диференцирани. Због тога можемо да уочимо два засебна низа аргументовања – један, који душу дефинише као ентитет, и други, који је одређује као екстатички потенцијал творевине да превазиђе своја ограничења кроз ипостасно јединство са Логосом. Две тезе, о

души као ентитету и души као ипостасном потенцијалу, овде се међусобно мешају и преклапају, показујући коначну немогућност синтетизовања ова два гледишта која припадају фундаментално различитим онтолошким моделима.

VI

ОД ВОЉЕ КАО ПРОИЗВОЉЕЊА ДО ВОЉЕ КАО ПОСТОЈАЊА

Иако у антици, како је показао Фреде, немамо појам слободне воље, ипак имамо појмове који се тичу воље. Кључан је појам *προαίρεσις* који има значајно место у хеленској философији. Овај појам се јавља и код св. Максима Исповедника и представља битан елеменат његове христолошке дефиниције. Како је св. Максим развијао своју христологију у сукобу са монотелитима, тако се мењала и његова употреба овог појма, који је, када је реч о Христу, за њега првобитно био прихватљив, али га је касније одбацио. Превасходно нас интересује са каквим је семантичким наслеђем овај појам дошао до св. Максима и како га је он дефинисао, пошто је та дефиниција темељна у конституисању његове христологије и антропологије. Посебно је за нас значајно питање онтолошког контекста: да ли је и у којој мери проблем воље код св. Максима повезан са проблемом постојања? Да ли је његово решење на плану христологије условљено динамичким онтолошким моделом, и ако јесте, у чему се та условљеност огледа?

Да бисмо могли да изведемо исправне закључке, морамо најпре да анализирамо значење овог појма пре свега код Аристотела, Епиктета и раних хришћана, како бисмо разумели наслеђе које је дошло до св. Максима. Тек онда, када будемо имали јасну представу о томе са каквом појмовном и концептуалном баштином се св. Максим сусрео, можемо да анализирамо и његову позицију и намере како бисмо извели одговарајуће закључке и одредили проблеме који из тих закључака произилазе.

Да проαίρεσις представља централно место у Аристотеловој етици свакако је опште познато.¹ Додали бисмо да то следствено важи и за његову антропологију. Аристотел није изумео овај појам, али му је дао нарочито одређење и употребу. Аристотелова употреба овог појма се наслања на значење које је појам имао и раније, али снажно утиче и на његову примену у каснијем периоду.

Сам појам употребљава већ Платон у *Пармениду*² где означава изабирање једне ствари *ἵρε* друге, односно давање предности нечему у односу на нешто друго. Код Исократа означава супротност нужности,³ док Демостен, говорећи о одређеним правним могућностима које не сматра добрим, каже да су оне уведене вољом (произвољењем) и жељом (намером) неких (ἀλλ' ἐκ προαίρεσεως καὶ βουλήσεως ... γίγνονται).⁴ Хипократ, у једном од својих афоризама, појам проαίρεσις употребљава у медицинском смислу како би описао разлику добровољног плакања (κατὰ προαίρεσιν) услед болести, и недобровољног.⁵ Овај појам означава и сврху или план неког деловања, где се семантички сасвим приближава савременом појму воље. Тако код Демостена налазимо овај појам у значењу избора начина живота (προαίρεσει τοῦ βίου), односно каријере.⁶ Значење овог појма везано је и за политику коју спроводи одређена држава или група људи, као код Полибија,⁷ али и избор или склоност ка одређеној школи (правцу) у музици или философији, како налазимо код Лукијана (ἐν φιλοσοφίᾳ προαίρεσεις).⁸

¹ Charles CHAMBERLAIN (1984): „The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics“, *American Philological Association* 114, 147.

² *Parm.* 143c. Појам раније налазимо у списима из 6. века пре Хр. који се приписују Питагори и Анаксагори.

³ *Isoc. Ad dem.* 1. 10: ἡγεῖτο γὰρ εἶναι πρὸς ἑταιρίαν πολλῶ κρείττω φύσιν νόμου καὶ τρόπον γένους καὶ προαίρεσιν ἀνάγκης.

⁴ *Dem. Contra Leocharem*, 44.57.

⁵ *Aph.* 4.52.

⁶ *Dem. In Aristocratem*, 23. 141.

⁷ *Plb.* 3.8.5.

⁸ *Luc. Demon.* 4.

Може да означава и пројекат, у значењу замисли, што налазимо опет код Поливија који, говорећи о Деметрију, каже да он није био само крив за различита зла, већ је покварио и сопствени пројекат, сопствену намисао (ἡστόχει δὲ τῆς σφετέρας προαίρεσεως).⁹

Иако су значења овог појма многострука, у основи он означава изборну вољу. У многим језицима постоји проблем да се овај појам преведе, па се најчешће користе различити синоними као што су *воља*, *сврха*, *намера*, *избор* итд., што свакако није адекватно решење.¹⁰ И у српском језику су могућа различита решења. Радмила Шалабалић у свом преводу *Никомахове еџике* користи појам „избор“ да преведе προαίρεσις, али износи и буквално значење „предност, предизбор“.¹¹ Предизбор овде не значи изабирање пре изабирања у смислу некакве интуиције, већ изабирање након којег следи деловање у складу са избором, или „диспозиција да се бира“, како предлаже Фреде.¹² У српском језику би можда најадекватнији термин за προαίρεσις био предизвољење или произвољење. Овај други израз, међутим, може нетачно да наводи на произвољност у смислу насумичног, непромишљеног избора, што је управо супротно значењу које постулира. Иако израз предизбор представља неологизам, он добро пресликава грчко значење.¹³

Сада ћемо се више позабавити Аристотелом. Он се овим појмом највише бави у *Никомаховој еџици*, мада га спомиње и

⁹ *Plb.* 7.14.3.

¹⁰ Ирвин примећује да Аристотел користи други појам (αἴρεσις) у значењу избора, те да се не може утврдити истоветност значења ових појмова (*cf.* Pol. 1266a; *cf.* Terence Irwin (2007): *The Development of Ethics: From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, 117.).

¹¹ Аристотел, *Никомахова еџика*, (превод Радмила Шалабалић, предговор Милош Н. Ђурић), Култура Београд 1958, 58, н. 12.

¹² Mihael Frede (2012): *Slobodna volja; Poreklo pojma u antičkoj misli*, Fe-don, Beograd, 24.

¹³ Због тога ћемо овај израз користити за превод на српски. Када не наводимо израз у грчком оригиналу, користићемо транскрипцију „прореза“.

у *Μετὰφυσικῶν*, *Ρητορικῶν*¹⁴ и *Πολιτικῶν*. Аристотел га одређује као наклоност воље која бира у складу са разумом. „Врлина је, дакле, одабирачка (проеретичка) наклоност воље, која се држи средине у односу на нас, и то одређене тако како би то урадио разуман човек“ (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν).¹⁵ Очигледно да проαίρεσις представља један од кључних етичких појмова. То је избор који човек врши и тај избор је оно што га чини моралним или неморалним. „У врлини и моралу одлучујућа је добра воља“ (τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἥθους ἐν τῇ προαίρεσει τὸ κύριον).¹⁶ У трећој књизи *Никомахове еџике*, Аристотел по-дродније испитује и одређује шта је заправо проαίρεσις.¹⁷ Одмах на почетку он констатује да је овај појам „најбитније обележје моралности и јаче мерило за оцењивање карактера него и сами поступци“ (οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἥθη κρίνειν τῶν πράξεων). Он наглашава да проαίρεσις није исто што и драговољност (προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται) зато што је овај појам шири, и може се применити и на децу и на животиње. Он прави разлику између драговољности и намере, пошто и непредвиђене поступке називамо драговољним иако они нису и проеретички (καὶ τὰ ἐξαίφνης ἐκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὐ). Аристотел наглашава да проαίρεσις не може бити поистовећен ни са нагоном (ἐπιθυμία), ни са афектом (θυμός), ни са жељом (βούλησις), ни са мишљењем (δόξα). Основни критеријум је то да о избору не може бити речи уколико нема разума. И жудња и афекат постоје и код животиња које су неразумне, па стога оне не могу имати произвољење. Човек може бити савладан својим нагонима, али то није његово произвољење (προαίρεσις). Слично важи и за афекат. За проαίρεσις је кључна свесна одлука. Аристотел разликује произвољење

¹⁴ *Reth.* 1687b: „Деловање у складу са проерезом представља обележје врлинског човека.“

¹⁵ *NE* 1107b.

¹⁶ *NE* 1163a.

¹⁷ *NE* 1111b *et passim*.

и од жеље, пошто се жеља може односити и на нешто што је немогуће или на нешто што не зависи од нас. Оно што је овде важно јесте Аристотелово наглашавање да се проαίρεσις, за разлику од жеље, односи на средства којима се постиже циљ (ή δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος). Ми не можемо да изаберемо да будемо срећни или здрави, али можемо да изаберемо средства да то постигнемо. Произвољење није ни мишљење, мњење или уверење (δόξα), пошто она могу бити само погрешна или тачна, док се – а то је важно – проαίρεσις тиче добрих и рђавих дела. Стога је проαίρεσις одлучивање, али одлучивање разумног човека, и не односи се на оно што је ван човекове моћи или на оно што га се не тиче. Ми решавамо оно што се нас тиче и што је у нашој власти да урадимо (βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ’ ἡμῖν καὶ πρακτῶν).¹⁸ Аристотел детаљно анализира шта све може да буде предмет дављења проαίρεσις-а, односно које су то ствари на које људи могу заиста да утичу: то може да буде лекарска пракса или начин управљања бродом. Аристотелов приступ је рестриктиван – све што је већ утврђено није оно чиме се проαίρεσις бави. Предизвољење се не односи на ствари које су утврђене као што су непобитне научне истине, слова или чак и телесне вежбе – за које сматра да су сувише детаљно уређене да би се о њима могло имати неко произвољење. Тамо где постоји нека неодређеност, ту има места и за предизвољење.¹⁹ Крајњи циљ није предмет одлуке, већ пут који води ка њему (βουλευόμεθα δ’ οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη). Човек не може да одлучује о циљу, већ о средствима да се до циља дође. Одлука (τὸ προαιρούμενον) представља извршење и завршетак избора, и до ње долази када човек сведе полазну тачку избора на воде-

¹⁸ NE 1112a.

¹⁹ При свему овоме Аристотел не говори ништа о проблему слободне воље. То за њега није био предмет анализе, пошто је он уверен да нешто од онога што је у нашој власти чинимо зато што то желимо или јер смо тако одлучили, а што је могуће захваљујући промишљању и разумном избору што нас повезује са дожанским (William K. C. Guthrie (2007): *Povijest grčke filozofije; Aristotel: sučelјavanje*, Zagreb, 343).

ће начело (ἀρχή) у њему самом,²⁰ а то водеће начело је разум. У том смислу Аристотел врлину описује као изборно стање (ἔξις προαρετικῆ)²¹ које подразумева настројење (βούλησις) ка неком циљу и начин за његово остварење, што је својство проерезе.²²

Аристотел дели душу на два дела, разумни и неразумни, стварајући тако бипартитну схему за разлику од Платонове трипартитне.²³ Разумни део душе (τὸ λόγον ἔχον) је онај који има могућност да види начела и да уз помоћ индукције и дедукције оствари практичну и теоријску мудрост. У неразумној души (τὸ ἄλογον) су, пре свега, страсти (ἐπιθυμῖα) и жеље (ὄρεξις). Неразумни део има свој вегетативни (φυτικός) део који уопште не учествује у разуму (οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου),²⁴ и он би одговарао ономе што називамо нагонским. За нас је значајно да нагласимо да се проеретичка, односно изборна воља тиче само овог вишег разумног дела душе. Овде ћемо споменути да код Аристотела налазимо још један појам који је повезан са концептом воље, а то је βούλησις који има значење жеље у смислу склоности или настројења. Овај појам није Аристотелов изум и, пре свега, означава врсту жеље која није условљена неком непосредном потребом.²⁵ Ту се поставља питање да ли βούλησις треба приписати рационалном или ирационалном делу душе.

²⁰ NE 1113a.

²¹ NE 1106b.

²² Terence IRWIN (2007): *The Development of Ethics*, 161.

²³ Платон је заступао троделну поделу душе, тако да „помоћу једне од тих особина учимо, помоћу друге се жестимо, а опет помоћу треће се односимо према храни, расплодним уживањима и свему што је томе сродно“ (Rep. 436ab). Овде се нећемо бавити питањем да ли је Аристотел до своје дводелне схеме дошао сажимањем Платонове троделне или је то његова творевина, мада Гатри наводи да код Аристотела није могуће тачно одредити број моћи душе пошто их набраја пет, а могло би се пронаћи да их је укупно седам (William K. C. GUTHRIE (2007): *Povijest grčke filozofije*, 271).

²⁴ NE 1102b.

²⁵ Terence IRWIN (2007): *The Development of Ethics*, 456. Ирвин примећује да латински појам за вољу (*voluntas*) води порекло управо од грчког βούλησις, са којим кореспондира већ код Цицерона. Изгледа да се и у српском језику појам воља етимолошки може извести на исти начин.

Делује да Аристотел ту није доследан.²⁶ У списима *Тоџика*²⁷ и *О души*,²⁸ βούλησις је везано за рационални део душе, док на другим местима представља врсту жудње (ὄρεξις) која је везана за неразумни део душе.²⁹ Међутим, ὄρεξις такође не треба да буде нерасудна жудња већ хтење. Заједно са чулним опажањем (αἴσθησις) и мишљењем (νοῦς), представља један од три чинилаца у души од којих зависи сазнање истине и деловање.³⁰ На тај начин су ὄρεξις и βούλησις повезани, пошто βούλησις представља одлучивање које усмерава хтење (ὄρεξις). Пошто се разумни део душе дели на два дела, сазнајни (ἐπιστημονικός) и расудни (λογιστικός), βούλησις је везано за потоњи,³¹ зато што су „расуђивање и одлучивање једно исто“. И ἐπιθυμία и βούλησις означавају страсну жељу (пожуду), с тим што је у случају βούλησις та жеља сједињена са разумом.³² Дакле, овде изгледа да ипак није реч о томе да је Аристотелова представа неконзистентна, већ о томе да он жели да установи јединство разума и воље: „Отуда одлучивање мора да буде или мишљење усмерено хтењем, или хтење усмерено мишљењем, а то начело јесте човек“ (ἢ δ’ ὄρεξις τοῦτου. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἢ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος).³³ Човек, као део овог света, има неке

²⁶ Charles CHAMBERLAIN (1984): „The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics“, 150.

²⁷ *Top.* 126a.

²⁸ *Ar. De Anima* 432b.

²⁹ *Ar. De Anima* 414b.

³⁰ *NE* 1139a

³¹ У *Top.* 128b је изједначен са τὸ βουλευτικόν.

³² Фреде примећује да се појам βούλησις код Платона и Аристотела „односи на крајње специфичан облик потребитости или жељења, заправо на облик потребитости који више не препознајемо, или барем нагињемо томе да му оставимо места у својој појмовној схеми. За Платона и Аристотела хтење, како ћу га назвати, јесте један облик жеље који је специфичан за ум“. Аристотелово βούλησις Фреде одређује као „умну жељу“ која представља директну функцију когнитивног стања, док је нерационална жеља директна функција нерационалног дела душе (Mihael FREDE (2012): *Slobodna volja*, 37–41).

³³ *NE* 1139b.

способности које су више од других живих бића, с тим што, према Аристотелу, поседовање виших функција имплицира и поседовање нижих, какве су својствене нижим облицима живота, попут храђења, репродукције, чула итд.³⁴

У шестој књизи *Никомахове еџике* налазимо одређење појама „гноми“ који је за нас нарочито интересантан, јер се касније јавља код св. Максима. Појам је шире коришћен код предсократоваца. Анаксагора каже да „ум има гноми свих ствари“,³⁵ док Демокрит разликује легитимну и нелегитимну *гноми*. Легитимна нам открива атоме, док друга припада чулима. Код Платона има значење мишљења (мњења) у нетехничком смислу.³⁶ Аристотел каже: „Особина која се зове $\gamma\nu\omega\mu\eta$ на основу које ми за некога кажемо да је добронамеран и увиђаван, правилан је суд поштеног и увиђавног човека.“³⁷ У *Реторици*³⁸ дефинише овај појам као „општи став о практичним питањима“. Начелно $\gamma\nu\omega\mu\eta$ означава просуђивање, али пре свега благаклоно разматрање, што је нарочито видљиво у сложеницама попут $\epsilon\upsilon\gamma\nu\omega\mu\omega\nu$, или $\sigma\upsilon\gamma\nu\omega\mu\eta$ где означава наклоност, симпатију, опраштање, увиђавност.³⁹ Овај појам би се код нас могао превести архаичним изразом „благоразумевање“. Појам $\gamma\nu\omega\mu\eta$ је повезан са искуством и са практичним разумом,⁴⁰ па спада у интелектуалне врлине.⁴¹ Дакле, $\gamma\nu\omega\mu\eta$ треба да буде схваћен као један од елемената рационалног мишљења и расуђивања, што треба имати на уму када будемо говорили о томе како га употребљава св. Максим.

³⁴ William K. C. GUTHRIE (2007): *Povijest grčke filozofije*, 272.

³⁵ Fr. B12

³⁶ Anthony PREUS (2007): *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press. 122.

³⁷ NE 1143a

³⁸ *Reth.* II, 21

³⁹ Cf. Bywater, *Aristotle's Ethica Nicomachea* напомена уз 1143a.

⁴⁰ Norman O. DAHL (1984): *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, University Of Minnesota Press: Minnesota, 46–47.

⁴¹ Olav EIKELAND (2008): *The ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Peter Lang. 175.

Сада ћемо се осврнути на Епиктета, пошто проαίρεσις представља најзначајнији појам његове философије. У коришћењу овог појма Епиктет се не наслања на стоичке узоре, који овај појам нису користили, па је његова употреба иновација у односу на стоичко наслеђе. Међутим, не може се рећи ни да је усвојио појам у сасвим аристотеловском значењу, већ пре онако како је употребљаван пре Аристотела, код Демостена и Стобија.⁴² Тако за Епиктета овај појам означава превасходно могућност, способност изабирања, а не сам чин избора. Овај појам представља „одређење онога што личност јесте с обзиром на своје менталне способности, савест, карактер, расуђивање, циљеве и жеље“, како примећује Лонг.⁴³ Тако је проαίρεσις поистовећено са оним „ја“, задобијајући централно место у антропологији. Иако Епиктет није заинтересован за метафизику, он ипак заступа неку врсту дуализма, пошто сматра да све оно што је везано за спољашњи свет и за тело, не може бити слободно. Слобода се изражава управо кроз предизвољење које представља саму срж човековог идентитета, одређење онога што он уистину јесте. Епиктет сматра да све оно што није производ човековог предизвољења, не може да допринесе човековом добром животу што он, заједно са стоицима, сматра крајњим циљем.⁴⁴ Епиктет је, такође заједно са стоицима, сматрао да је једном задобијену врлину тешко изгубити, те сходно томе, ако је неко мудар, његова проереза постаје фиксирана, нека врста „фиксираног избора“ како каже Рист.⁴⁵ Ова фиксација се тиче управо Епиктетовог схватања да исправна

⁴² Francis H. SANDBACH (1985): *Aristotle and Stoics*, Cambridge, 26.

⁴³ Anthony A. LONG (2002): *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press, Oxford, 28.

⁴⁴ Не треба заборавити да за стоике, како Лонг примећује (Anthony A. LONG (2002): *Epictetus*, 132), ништа у свету није добро као такво, већ може да буде добро само расуђивање о стварима. Тако и ништа није рђаво, већ рђаво може да буде само расуђивање. Ово треба имати на уму и код разумевања Епиктетове употребе појма проαίρεσις.

⁴⁵ John M. RIST (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii“ у: *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres, 106.

проереза представља конституисање моралне личности која је за њега једина стварна. Ако размотримо развој значења *προαίρεσις* код Епиктета у односу на Аристотела, и његово поистовећење са личношћу, можемо да увидимо због чега је св. Максим Исповедник толико инсистирао на томе да *προαίρεσις* не може бити својствен људској природи. Ово поистовећење личности са проерезом, пре треба разумети као поистовећење личности са рационалном природом⁴⁶ која имплицира слободу, што је нарочито наглашено у патристичкој теологији, посебно код св. Григорија Ниског. Позицију св. Максима ћемо детаљно испитати нешто касније, а сада ћемо размотрити још нека разумевања овог појма која могу бити од значаја за нашу анализу.

Како смо већ споменули, појам *προαίρεσις* није играо важну улогу у раној Стои,⁴⁷ где на плану антропологије већи значај има Платоново него Аристотелово схватање. На стоике је посебно утицало Платоново схватање емоција (*δρμή*). Одатле су схватили *δρμή* као импулс који је имао одређену корелацију са Аристотеловим *προαίρεσις*, али се од њега и разликовао. Наиме, за стоике је импулс, као и *προαίρεσις* за Аристотела, означавао рационалну вољну активност која је представљала израз нечијег односа према себи и свету. Разлика је у томе што је за стоике врлина, која је за Аристотела проеретичка активност, представљала импулсивну активност, пошто су сматрали да импулс представља израз интелектуалног уверења. Осећања, као што је на пример гнев, стоици нису, попут Платона и Аристотела, сматрали деловањем ирационалног дела душе, већ погрешним веровањима,⁴⁸ а веровања су ствар пристанка.⁴⁹ Стоици су били

⁴⁶ Terence IRWIN (2007): *The Development of Ethics*, 167.

⁴⁷ Иако је Мејер (Peter A. MEIJER (2008): *Stoic Theology: Proof for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Eburon Publishers, 111) успешно оспорио ранију тезу да се овај појам уопште не налази код раних стоика, већ да су га користили и Хризип и Зенон, остаје чињеница да он није имао значајнију улогу у њиховом учењу.

⁴⁸ Mihael FREDE (2012): *Slobodna volja*, 61.

⁴⁹ Mihael FREDE (2012): *Slobodna volja*, 64.

изразито интелектуалистички настројени, тако да је слабост душе превасходно интелектуална слабост, повезана пре свега са мишљењем о томе шта је добро, а шта зло.⁵⁰ Προαίρεσις је за њих стога био споредан појам који је означавао један од импулса.⁵¹ У том смислу видимо да је овде реч о две антрополошке теорије које нису сасвим компатибилне, али у крајњем исходу имају сличан резултат.⁵²

Код неоплатоника, посебно код Прокла и Јамвлиха, пратимо даљи семантички развој овог појма који нам утире пут за разумевање његове употребе у хришћанству. Како је Рист показао, Прокло је поставио питање шта је то у нама што, након што нам чула прикажу одређене слике, може да створи ирационални импулс. То је свакако проереза, као функција душе.⁵³ Овде је важно имати на уму да Прокло разликује душу и воῦς, и да проерезу повезује са душом, а не са воῦς-ом. Ако се присетимо да је Плотин поистовећивао душу са личношћу,⁵⁴ полако се приближавамо развоју примене овог појма у христологији код св. Максима Исповедника. Такође није неважно споменути да управо код Плотина налазимо употребу појма проерезе у вези са *ἡ*номи, у значењу „одлуке“.⁵⁵

⁵⁰ Richard SORABJI (2004): „The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor“, у: *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, ур. Thomas Pink, M.W.F. Stone, Routledge, 14.

⁵¹ Инвуд примећује да стари стоици „тривијализујући централни концепт Аристотелове анализе рационалног деловања, створили су простор за сопствену анализу која се темејила на концептима импулса и пристанка“ (Brad INWOOD (1985): *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, 241).

⁵² Charles BRITAIN, Tad BRENNAN (2014): *About Simplicius: On Epictetus Handbook 1–26*, (Ancient Commentators on Aristotle), Bloomsbury Academic, 22–23.

⁵³ John M. RIST (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii“, 103.

⁵⁴ *Enn.* IV, 8, 1, 25; John M. RIST (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii“, 107.

⁵⁵ *Enn.* IV, 4, 31, 48; John M. RIST (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii“, 110.

Код хришћанских писаца до св. Максима, овај појам је такође био у употреби. Код Климента Александријског *προαίρεσις* је неопходан за морално деловање, што га приближава значењу које има код Аристотела.⁵⁶ И код Климента на другим местима, и код других писаца, појам је већином употребљаван у значењу слободног избора, дакле значењу које индикује вољу делатност. Слично и Јустин Мученик користи израз *αυτεξούσιον* да би указао на слободну вољу.⁵⁷ Према Фредеу, Татијан је први, и међу хришћанима и међу паганима, употребио израз „слободна воља“ (*ἐλευθερία τῆς προαίρεσεως*) у *Ad Graecos* 7,1.⁵⁸ Оригеново схватање слободне воље се подудара са позним стоичким до мере да би његов опис, према Фредеу, „могао бити преузет непосредно из неког стоичког приручника“.⁵⁹ Рецимо, Ориген, слично као и стоици, сматра да је суштина врлине слободна воља⁶⁰ која је, према њему, вечни атрибут словесних бића.⁶¹ С друге стране, Крузел примећује да Ориген заиста користи стоички вокабулар, који је, међутим, у његово време био заједнички свим школама, тако да је тешко указати од које школе посебно је Ориген преузео одређене концепте.⁶² Једна од Оригенових брига је била борба против астралног детерминизма⁶³ који је

⁵⁶ *Strom.* IV.6: SC 463, 64 = PG 8, 1248B.

⁵⁷ *Apol.* II 7,5,1: PTS 38/47, 148: ὅτι αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.

⁵⁸ Mihael FREDE (2012): *Slobodna volja*, 134.

⁵⁹ Mihael FREDE (2012): *Slobodna volja*, 147.

⁶⁰ *Contra Celsum* 4, 4. GSCO I, 277.

⁶¹ Henry SHADWICK (1947): „Origen, Celsus, and the Stoa“, *The Journal of Theological Studies* 48, 41.

⁶² Henri CROUZEL (1998): „Theological Construction and Research: Origen on Free-Will“, у: *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, ур. R. Bauckham, B. Drewery, London – New York: T&T Clark, 241–242.

⁶³ Астролошка празноверја била су у то време врло заступљена. Многи су на неки начин признавали утуцај звезда на људе, иако нису пропегирали строги детерминизам на тим основама. Плотин је, на пример, говорио да звезде утичу на формирање људског карактера, али више као знаци а не као узроци. Климент је сматрао да тек крштење ослоба-

постојао и код пагана и код хришћана.⁶⁴ Ориген је слободну вољу сматрао вечним делом природе рационалних бића. Тако схваћена, слободна воља је представљала могућност поновног пада рационалних бића, што је водило цикличном схватању историје. Такво постојање света унутар круга вечног понављања би значило да ће и оваплоћење и крсно страдање морати да се понављају. Ориген у *Тумачењу на Римљанима* тврди да до тога неће доћи пошто је искупитељска сила оваплоћења и Христовог страдања довољна за све векове. Штавише, иако је сматрао да је други пад теоријски могућ, изражавао је уверење да га Бог у својој љубави неће допустити. У другим списима ипак оставља могућност да ће се зло можда поново појавити.⁶⁵ Разлог је, како претпостављамо, управо у његовом уверењу да слободна воља представља суштински елеменат рационалне природе. Код Оригена очигледно није постојало разграничење између гномичке или проеретичке и природне воље. Слободна воља је посматрана у оквиру статичког модела онтологије, као природно својство које није посредовано личношћу. Проблематични теолошки исходи до којих је водило овакво Оригеново схватање слободне воље, вероватно да су, поред борбе са монотелитима, стајали у основи Максимове иновације на овом пољу.

За св. Григорија Ниског *προαίρεσις* представља централни антрополошки појам. Он означава слободу, али слободу у позитивном смислу као *вољу за*, за разлику од појма *ἐλευθέρια* који је схваћен као *слобода од*. Св. Григорије идентификује *προαίρεσις* са слободом⁶⁶ која представља *Imago Dei* човека који

ђа од судбине која је дотле стварна (Alex KOCAR (2016): „Determinism“, у *Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, ур. Eric Orlin, Routledge, 250).

⁶⁴ Одређење слободне воље је код Оригена додатно било мотивисано жељом да хришћанима пружи одговор на сва релевантна питања, како их не би морали тражити код гностика (Henri CROUZEL (1998): *Theological Construction and Research: Origen on Free-Will*, 239).

⁶⁵ Henry CHADWICK (1947): „Origen, Celsus, and the Stoa“, 42.

⁶⁶ Giampietro DAL TOSO (2009): „Prohairesis“, у: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ур. Lucas Francisco Mateo-Seco & Giulio Maspero, 647–649.

је, додуше, искварен грехом⁶⁷ и који тек ће у есхатону бити исправно утемељен. То есхатолошко исправно утемељење Григорије заснива на томе што икону Божију у човеку не види ни у Адаму, нити у људском роду као апстрактној природи, већ у „свечовечанској пуноћи“ (ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα) једног тела, које је Тело Христово.⁶⁸ Овде ипак остаје могућност да је овакво схватање проерезе представљало основу на којој је св. Максим Исповедник, током монотелитске кризе, овај појам одвојио од опште људске природе, нарочито имајући у виду Григоријево схватање које смо раније навели према коме је проереза искварена грехом.

Пошто би анализа употребе овог појма код осталих хришћанских писаца пре св. Максима одузела доста простора, а сматрамо да ту, осим споменутог, нема неких нарочито значајних увида,⁶⁹ детаљније ћемо се осврнути само на још један пример његове христолошке употребе. Реч је о једном *spuria* спису приписиваном св. Атанасију Великому.⁷⁰ Текст се налази у петом дијалогу списа *De Trinitate Dialogoi* који је Лајцман при-

⁶⁷ *Ep.* III: PG 46, 1021A. Слично налазимо и код Василија Великог који изједначава проерезу са слободним избором, и сматра да је наша способност да слободно одабиремо једини узрок зала (*Malorum*: PG 31, 344B, 345BD).

⁶⁸ *Op Hom*: PG 44, 183C. Gerhart B. LADNER (1958): „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12, 82.

⁶⁹ Јустин описује проерезу као опште људско својство (*Dialogus cum Tryphone* 88.5: PG 6, 685C) које омогућава издегавање онога што је зло и бирање добра (PG 6, 393A), и по чему се хришћани показују као слободни, а не под влашћу нужности (PG 6, 421A). Према Клименту Александријском, погрешно усмерена проереза представља узрок греха (*Strom.* I, 6: SC 30, 47-48 = PG 8, 800A), док је исправно усмерена проереза неопходна за исправно морално деловање (*Strom.* III, 5: PG 8, 1248B). Код Оригена овај појам има значење слично као код Јустина и Климента. Он каже да су људи самовласна бића која имају *ὑποερεσις* (*In Jo* 518, 13), која може бити наклоњена добру или злу (*De Principiis*: PG 11, 303A). Слично одређење даје и св. Атанасије Велики када каже да је *ὑποερεσις* својство човека супротно животињском (*Contra Ar.* III: PG 26, 361A = AW 327, 18.4).

⁷⁰ *In S. Andr.* 2 (*spuria*): PG 28, 1144D.

писао Аполинарију Лаодикијском и назвао га *Anacephalaeosis*.⁷¹ Овде је занимљиво то што неки аутори овај текст приписују св. Максиму.⁷² Лајцман је тај спис сматрао Аполинаријевим због тога што Теодорит на крају свог *Еранисѿеса* наводи више одељака из овог списка и приписује га Аполинарију.⁷³ Са тиме се слаже и новија, доста исцрпна анализа Картера⁷⁴ који закључује да је то свакако Аполинаријев спис, можда у редакцији неког његовог раног издавача, те да представља сумарни приказ његове христологије због чега је могуће да је то сажетак или нацрт неког већег рада што није могуће поуздано утврдити. У читавом спису, који представља збирку силогизама, Аполинарије настоји да докаже да Христос јесте човек, али не као ми, због тога што је Он пре свега истинити Бог. У том смислу се Аполинарије бави и питањем постојања проαίρεσις-а код Христа и то негира: „Ако је по произвођењу најбољи (εἰ μὲν προαίρεσει καλλίωv), како је то постигао? Јер произвођење човеково не утврђује истинску правичност“ (προαίρεσις γὰρ ἀνθρώπου δικαιοσύνην ἀληθινὴν οὐ καθοθεῖ). Даље тврди да ако Христос изабире добро само због тога што Бог делује на Њега, онда је Он као човек неделатан, и не може се рећи да је добар. Даље говори о томе како се Христос обраћао слушаоцима са

⁷¹ Hans LEITZMANN (1904): *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen, 242–246.

⁷² Рејван помиње да је овај спис приписиван Максиму (Charles E. RAVEN (1923): *Apollinarianism: An Essey on the Christology of the Early Church*, Cambridge University Press, 165) и, анализирајући језик и мотиве у овом спису, долази до закључка да је он свакако Аполинаријев. Рејван не наводи одакле то приписивање потиче, док Деметракопулос разлоге за то налази у спису Прохора Кидонија (John A. ДЕМЕТРАСОПУЛОС (2011): „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium“, у: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, ур. Martin Hinterberger and Chris Schabel, Peeters, Leuven – Paris – Walpole, 266).

⁷³ Hans LEITZMANN (1904): *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule*, 144–145.

⁷⁴ Timothy CARTER (2011): *The Apollinarian Christologies: A Study of the Writings of Apollinarius of Laodicea*, London, 387.

„Ја вам кажем“, а не „Овако говори Господ“, што значи да је Бог. Потом пита да ли би Му се анђели клањали ако је Он само човек. Чак и ако „у Њему добрави божанска сила“, како се онда вечна божанска сила настанила у Њему, итд. Видимо да је аргументација сасвим аполинаријевска. На основу текста који је пред нама, не можемо тачно да знамо због чега је Аполинарије негирао проαίρεσις у Христу. То може бити или због тога што је проеретичку вољу повезивао са личношћу, у ком случају је јасно да би постојање проαίρεσις-а имплицирало и двојност личности. Друга могућност, која се нама чини вероватнијом, јесте да је Аполинарије имао у виду своју варијанту асиметричне христологије, где је место воῦς-а из вишег дела људске душе заузео Логос Божији. Имајући у виду Аристотелово повезивање проαίρεσις-а са разумом, јасно је да је за Аполинарија било немогуће да прихвати постојање проαίρεσις-а у Христу, јер би то значило да у Њему постоји и људски воῦς који омогућава постојање проαίρεσις-а.

Код св. Максима ће порицање постојања проеретичке воље у Христу бити мотивисано другачијим разлозима, али остаје чињеница да се сама идеја први пут јавља код Аполинарија. Споменућемо и св. Кирила Александријског, за кога проαίρεσις представља суштински део људске природе.⁷⁵ „Они који пажљиво размотре ствар, морају јасно видети, прво и пре свега, да је Творац свега предао разумним створењима власт њихове сопствене слободне воље (αὐτοπροαίρεσις),⁷⁶ и дозволио им да се крећу по слободно одабраном настројењу.“⁷⁷ Међутим, овај Кирилов навод не треба апсолутизовати, пошто он овде не даје коначну дефиницију проерезе. Заправо, у овом одељку он се бави људском слободом која је човеку дата као икона Божија у њему. На другом месту налазимо да каже: „Али тада, има-

⁷⁵ Hans van LOON (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Brill, 569.

⁷⁶ Израз налазимо у истом значењу и код Епифанија, *Panarion*: PG 42, 129A.

⁷⁷ *C. In Jo* 6, 45: Pussey 507.

јући слободну вољу (αὐτοπροαίρεσις) и утемељен уздама сопствене сврхе – јер и ово је део слике (Божије у човеку). Пошто је Бог показао своју власт над његовом сопственом сврхом – он се окренуо и пао.⁷⁸ Изгледа да је за св. Кирила αὐτεξούσια/αὐτοπροαίρεσις оно што припада створеној људској способности, док права слобода (ἐλευθερία) означава слободу од греха. У Христу је васпостављена права слобода и ми можемо да будемо заиста слободни само у Њему.⁷⁹ Булнуаз⁸⁰ разликује код Кирила пуну слободу (*liberté plénière*) и проеретичку, изборну вољу (*le libre arbitre*) која је остала након пада, док је она прва изгубљена Адамовим грехом и која је постојала само у Христу. Овакво схватање воље код св. Кирила очигледно је, заједно са учењем св. Григорија Ниског, представљало основу на којој је св. Максим развијао своју христолошку антропологију.

Поменућемо Немесија Емеског. О њему не знамо готово ништа поуздано, осим да је живео крајем четвртог века и био епископ Емесе у Сирији. Остао нам је сачуван његов спис *О људској њприроди* (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου).⁸¹ Немесије проерезу, под утицајем Галена, одређује медицински и каже да „начело кретања према побуди или према избору јесте мозак или

⁷⁸ С. In Jo 14, 20: Pussey 487.

⁷⁹ С. In Jo 8, 32–6: Pussey 59–71. In 1 Cor 15:42: PG 74, 905C–908B.

⁸⁰ Marie-Odile BOULNOIS (2000): „Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d’Alexandrie“, *Revue des Études Augustiniennes* 46, 75. До сличног закључка долази и Китинг (Daniel A. KEATING (2004): *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford, 114).

⁸¹ *Nem. De natura hominis*. Према интерној анализи, овај текст је написан крајем 4. века, свакако пре 400. године, пошто писац не зна за осуду Оригена из 399. (Александрија) и 400. (Рим), а зна за Теодора Мопсуестијског који је постао епископ 392. (William TELFER (2006): *Cyril of Jerusalem and Nemesis of Emesa*, Westminster John Knox Press, 206). У манускриптној традицији овај текст је понекад приписиван Григорију Ниском, а знамо да га је св. Максим користио. Немесије се с правом сматра једним од најзначајнијих извора података о неоплатонизму (Werner JAEGER (1914): *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin; Aloys GRILLMEIER (1975): *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic age to Chalcedon* (AD 451), Mowbrays 1975: 389).

кичмена мождина“ (Ἐστὶν οὖν τῆς κατὰ προαίρεσιν ἢ καὶ ὄρμῃ κινήσεως ἀρχὴ μὲν ὁ ἐγκέφαλος καὶ ὁ νωτιαῖος μυελός).⁸² Немесије човека посматра као психосоматско биће, при чему проеретичка кретања повезује са разумом. Тако је, каже, Творац у случају човека, телесне побуде које се тичу нерава и мишића везао за душу, односно разум, и учинио их тако проеретичким: „Све што се креће посредством нерава и мишића, зависи од душе и дешава се проеретички“ (ὅσα τοίνυν δια νεύρων καὶ μυῶν κινεῖται, τὰντα πάντα ψυχικά τέ ἐστι καὶ κατὰ προαίρεσιν ἀποτελεῖται).⁸³ Даље Немесије описује како су и чисто физичке потребе, попут регулације рада сфинктера, подређене души. Овакво медицинско схватање проерезе, свакако је додатно утицало на Максима и његово христолошко и антрополошко одређење овог појма, мада је код њега, извесно, од већег значаја етички, а не медицински значај који Немесије наглашава.

Пре него што пређемо на анализу употребе појма *ἡροερεσις* у христологији св. Максима Исповедника, осврнућемо се на предлог Ричарда Сорабџи,⁸⁴ према коме Максимово схватање воље (θέλησις) има основу у стоичком οἰκειῶσις (дословно „присвајање“).⁸⁵ Иако је овај појам, без сумње, доживео своју хришћанску рецепцију,⁸⁶ његова значењска идентификација са

⁸² *Nem. De natura hominis*. 27,1.

⁸³ *Nem. De natura hominis*. 27, 21–22.

⁸⁴ Richard SORABJI (2002): *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, 337–339. Детаљнији приказ стоичког *oikeiōsis*: Richard SORABJI (1995): *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, 122–133.

⁸⁵ Детаљније о овом појму и његовој хришћанској рецепцији налазимо у: Ilaria L. E. RAMELLI (2014): „The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism“, *Apeiron* 47/1, 116–140.

⁸⁶ Ramelli 2014: 116–140. Маслов сматра да је овај појам кључан за формирање појма обожење у хришћанској теологији, и сугерише да је он од четвртог века надаље, представљао део општег философског вокабулара, те да многи који су га користили уопште нису били свесни његове стоичке предисторије (Boris Maslov (2012): „The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of theōsis“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52, 455 et passim).

појмом *θέλησις* у контексту Максимове христологије чини се, у најмању руку, врло посредна и обострано редукована, пошто ради овакве идентификације оба појма морају бити *сужена и измењена* до мере преклапања које и тада остаје упитно.

Појам *οἰκείωσις* је код стоика представљао *ἡ*роцес којим је код човека установљена природна наклоност према себи самом, која се потом проширује на породицу, суграђане и на послетку на све људе.⁸⁷ У смислу „личног“ (за разлику од „социјалног“ *οἰκείωσις*-а), овај појам заиста задобија значење вољног усмерења које је својствено природи и које се може разликовати од изборне воље. Међутим, овај појам се заправо користи да означи „фамилијарност“, односно блискост са Богом, и то блискост која управо није превасходно утемељена на природи, већ на слободној вољи. Такво значење налазимо код Климента Александријског.⁸⁸ Ориген користи овај појам за објашњење свог схватања апокатастазе. За разлику од стоика, који су апокатастазу схватили као део процеса цикличног понављања, Ориген је инсистирао на њеној јединствености и непоновљивости. У том смислу је користио појам *οἰκείωσις* да њиме опише стање блискости („фамилијарност“, у смислу „домаћи Божији“) људи са Богом у будућем веку.⁸⁹ Тачно је да та блискост (фамилијарност) са Богом, која ће бити васпостављена у будућем веку, има свој темељ у блискости која је некада постојала па је нарушена. Одатле би се могао извести закључак да је блискост са Богом утемељена на природном/оригиналном стању створених бића, што би могло да послужи за стварање неке паралеле између те „природне склоности“ Богу и природне воље о којој говори св. Максим. Таква паралела ипак је веома далека, и у најмању руку испосредована многим другим појмовима и концепцијама. Код св. Григорија Ниског налазимо даљу разраду схватања стоичког *πρώτον οἰκείον*, према коме је божанство оно

⁸⁷ Mary W. BLUNDELL (1990): „Parental Nature and Stoic *Οἰκείωσις*“, *Ancient Philosophy* 10/2, 221.

⁸⁸ *Strom.* IV. 93–94: SC 463, 211–212.

⁸⁹ Ilaria L. E. RAMELLI (2014): *The Stoic Doctrine of Oikeiosis*, 126–127.

што је „најрођеније“ човеку и припада одређењу иконе Божије у човеку.⁹⁰ Ту ипак не треба заборавити да св. Григорије, с друге стране, такође означава слободу као икону Божију у човеку. Из тог разлога οἰκειωσις ни код њега нема значење које је св. Максим, без нарочите прераде, могао да инкорпорира у своју христологију. Слично налазимо и код св. Василија Великог када каже да је Стари завет представљао одвајање од греха, док новозаветно крштење представља οἰκειωσις πρὸς Θεόν.⁹¹ Дакле, иако појам οἰκειωσις садржи у себи потенцијал за Максимово одређење „природне воље“ у христологији, било је неопходно на том пољу установити много иновација. Максимово θέλησις може бити схваћено једино у контексту персоналистичке онтологије Кападокијаца и христолошке концепције Халкидона која је на тој онтологији утемељена. Због тога је св. Максим морао да семантички темељно преобликује појам θέλησις, који је дистанциран од проеретичке и гномичке воље, о чему ће у наставку бити више речи.

Ако оставимо по страни историјске и политичке околности које су свакако веома снажно утицале на развој теолошког дискурса, и посветимо се само анализи теоријске стране проблема, можемо јасно увидети да се, након победе никејског тријадолошког теолошког концепта, христолошка проблематика природно наметнула као тема. Пошто је вера Цркве у Бога који је Света Тројица утврђена и формулисана у Nikeји, више није могло да буде спора око идентитета Спаситеља. Исус из Назарета је Друго лице Свете Тројице, Предвечни Логос Божији који се у последње дане оваплотио од Марије Дјеве и постао човек. Питање како је Он, будући Бог по природи, постао човек, изродило је различите одговоре. Хришћанска сотириолошка концепција је захтевала да Христос буде савршени Бог и савршени човек, што је стварало значајне проблеме. Решење Аполинаријеве асиметричне христологије је било одбачено као

⁹⁰ Paria L. E. RAMELLI (2014): *The Stoic Doctrine of Oikeiosis*, 130–132.

⁹¹ Παναγιώτης Σηαλτης (1996): *Το Άγιον Βάπτισμα*, Δράμα, 128.

неприхватљиво због тога што је имплицирало непотпуност Христовог човештва. Настојање представника Антиохијске школе да утврде стварност Христовог човештва водило је увођењу двосубјективности у Њему, што је такође било неприхватљиво. Халкидонски сабор је, уз појмовно прецизирање христологије св. Кирила Александријског, утврдио учење које се заснивало на примени појма ипостас у христологији онако како су га одредили Велики Кападокијски Оци.⁹² Тако је појам ипостас, у значењу личности, постао темељни христолошки појам. Насупрот Халкидону, монофизитска партија је инсистирала на потпуном јединству божанске и човечанске природе у Христу које није посредовано личношћу, што је, према схватању теолога халкидонске традиције, такође представљало опасност за двоприродну реалност Христа и стога за његову спаситељску улогу.

Политичка воља да се верске поделе у Царству превазиђу, водила је стварању монотелитске и моноенергетске теорије, која је требала да представља основу за компромис између халкидонаца и монофизита.⁹³ Изнесена је тврдња да иако у Христу постоје две природе, постоји само једна воља и само једна енергија. За св. Максима је ово представљало заобилазно прихватање монофизитства и стварно негирање реалности две природе у Христу. Св. Максим је због тога развио посебну те-

⁹² Овај фундаментални аспект проблема и решења христолошке проблематике као да је игнорисан или препознат код већине савремених истраживача. Тако, на пример, Далеј не успева да сагледа ни стварне домете Халкидона, нити суштину учења изнетог у његовом Оросу. У истом правцу иду и његови закључци у новој студији, где централни део Ороса оцењује као „парадоксални параграф осмишљен да створи утисак мирног јединства“ (Brian E. DALEY (2008): „Christ and Christologies“, у: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, 897–898; Brian E. DALEY (2018): *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*, Oxford University Press, 16).

⁹³ О историјском и теоријском залеђу монотелитства видети Cyril Hovorun (2008): *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden – Boston, 5–52.

ологију воље. При том се сусрео са термилошким наслеђем које смо покушали да укратко прикажемо. То наслеђе, према Максимовом схватању, није пружало адекватну основу за решавање проблема са којим се суочио, а који су се огледали у тврдњама монотелита да ако Христос има две воље, оне су по неопходности супротстављене.

Св. Максим је свестан да између појмова *ѥроересис* и *ѥноми* постоји разлика, али их он употребљава као синониме, пошто то чине и други,⁹⁴ с тим што у већој мери користи *ѥноми*. Према Лурјеу,⁹⁵ *ѥноми* код Максима означава „расположење свести индивидуума које одговара неком избору“, док *ѥроересис* представља „сам избор, односно конкретни вољни акт“. Другим речима „гноми се односи према проересису као потенцијалност према актуализацији“.

Основни Максимов проблем је био како да покаже да Христос има људску вољу, пошто је сматрао да би људска природа без воље била непотпуна. С друге стране, морао је да покаже својим опонентима да постојање божанске и човечанске воље у Христу не води раздељењу субјекта.

У његовим ранијим списима можемо пронаћи употребу појмова *ѥроересис* и *ѥноми* који немају негативно значење, које временом бива све више наглашено. Максим каже да је појам *ѥноми* многозначан и да је он у предању пронашао двадесет осам различитих начина његове употребе. „И напросто, како не би набрајајући све појединачно начинио гомилу речи, истраживши Писмо и дела Отаца нађох двадесет осам различитих значења речи гноми; ова реч по себи не означава ништа опште или посебно, већ се замисао приповедача установљује на основу речи које јој претходе или следе. Стога је немогуће само једним значењем овакву реч одредити.“ Подстакнут полемиком која се све више разбуктавала, Максим одлучује да

⁹⁴ *Opusc.* 1: PG 91, 17C; *Opusc.* 1: PG 91, 12C; *Disp.*: PG 91, 329D.

⁹⁵ Вадим ЛУРЈЕ (2010): *Историја византијске философије: формативни период*, Београд, 374–375.

постави јасна термилошка разграничења када су у питању појмови који се тичу воље.

Тако, према њему, основна разлика постоји између природне воље са једне стране, и начина пројављивања воље, које се тиче питања *како*. У том смислу он настоји да конституише и теоријско разликовање, па тако тврди како „*γνώμη* није ништа друго до *каква* воља, која се испољава у односу на нешто, *бића* или чега одређеног добрим“. Пошто *ἰ*номи представља конкретан начин на који се природна воља пројављује, Максим закључује да „није могуће да воља буде гномичка. Како да се допусти да је оно што из воље произлази воља?“. „Способност хтења (*πεφυκέναι θέλειν*) и хтење (*θέλειν*) нису исто, као што способност говорења (*πεφυκέναι λαλεῖν*) и говорење (*λαλεῖν*) нису једно исто. Јер способност да се говори (*λαλητικόν*) увек постоји у човеку у складу са природом, али човек не говори увек ... Тако свагда постојећа способност говорења припада природи, али начин говорења (*πῶς λαλεῖν*) припада ипостаси, а исто важи за способност хтења (*πεφυκέναι θέλειν*) и само хтење (*θέλειν*).“⁹⁶

Он, дакле, проеретичку или гномичку вољу сматра производом воље, стварајући на овај начин диференцију која му је потребна. Управо због ове диференције, Максим може да закључи да Христос нема овакву вољу, већ само вољу коју он одређује као природну. Јер уколико би се Христу признала проеретичка/гномичка воља, онда би из тога следило да Он, у крајњем исходу, има две воље које су међусобно супротстављене, барем због чињенице да проеретичка/гномичка воља бира, и стога може да изабере погрешно. Зато Максим закључује: „Јер ако говоре да је Христос имао гноми, догматизују о њему, како је расправа о гноми показала, само као о човеку који је као и ми разматрањем разлучивао, не знајући, двоумио се и имао међусобно супротстављене мисли, пошто се разматрају двосмислености, а не недвосмислености. Јер ми имамо природну тежњу ка добром,

⁹⁶ *Opusc.* 3, 48. Cyril Hovorun (2008): *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, 144–145.

а на који је начин нешто добро испитује се расправљањем и разматрањем. Стога се говори да је у нас гноми прирођена, *будући начином ујоџребе ѝриродџе*, а не њеним логосом, јер би у супротном природа била у непрестаној промени. А човештву се Христовом, будући да оно није просто на наш начин ипостазирано, већ божански, пошто је Бог постао телом ради нас један од нас, не може приписати гноми.⁹⁷

Овде је занимљиво да размотримо шта значи када Максим каже да човештво Христово „није просто на наш начин ипостазирано, већ божански“. Максим овде жели да каже да људска природа Христова нема посебну ипостас, већ је ипостазирана у Богу Логосу. Односно ипостас Христове људске природе је ипостас Бога Логоса. Због тога он не може да има проеретичку/гномичку вољу, пошто би постојање такве воље у Христу водило несторијанској двосубјектној христологији, коју св. Максим као доследни халкидонац одбацује.

На нивоу онтологије, проеретичка или гномичка воља указује на начин постојања који не подразумева обожење. Гномичка воља претпоставља да они који је имају још увек нису достигли ипостасно јединство са Богом. Јер гномичка воља се манифестује као избор и као изабирање, што претпоставља статичку објективност и стајање „наспрам“ онога што се бира или одбацује. Изборна воља се тиче личности, али личности која још није достигла обожење, пошто би се при обожењу изборна воља поистоветила са природном. Другим речима, њен избор би увек био у складу са природном вољом. Из тог разлога је и могуће рећи да Христос нема изборну вољу, пошто се она никада не пројављује другачије него сагласно природној вољи. Својство је изборне воље да може да изабере и оно што је супротно природној вољи. Таква могућност постоји због тога што изборна воља подразумева начин постојања који одговара моделу статичке онтологије у коме се свет јавља као свет објеката, према којима се воља односи изабирањем.

⁹⁷ *Disp.* PG 91, 307D.

Неке објекте одбацује, а неке прихвата. Пошто је направљена диференција између природне и изборне воље, остаје да се изборна воља тиче личности. То видимо из следећег навода где је одређује као „слободно изабирајуће настројење, које стреми ка једном или ка другом, не означавајући природу него дословно личност и ипoσтac“ (καὶ οὐ φύσεως ὑπάρχον ἀφοριστικόν, ἀλλὰ προσώπου κυρίως καὶ ὑποστάσεως).⁹⁸ И на другом месту у истом смислу тврди: „Ако је ова (једна) воља гномичка, онда ће она представљати својство његове једне ипoσтacи ... и онда ће се показати да је другачији вољом од Оца и Духа, и да се бори против њих.“⁹⁹ Летел се пита да ли то значи да Христос нема слободну вољу? Међутим, овакво питање произилази из неразумевања халкидонске христологије која тврди да Христос нема људску личност, већ божанску, због чега, наравно, нема људску слободну вољу. Али зато има божанску вољу и људску природну вољу, која је такође слободна.¹⁰⁰ Управо ово питање може да нам послужи као спона са питањем због чега код св. Максима наилазимо на превасходно негативно значење проеретичке/гномичке воље која се везује са грехом? Он *иноми* одређује као „начин кретања који се одвија из погрешне употребе, а не према природном логосу силе“ (τῷ γὰρ κατὰ παράχρησιν τῆς κινήσεως τροπῶ, ἀλλ’ οὐ τῷ κατὰ φύσιν τῆς δυνάμεως λόγῳ),¹⁰¹ и стога представља погрешну употребу (παράχρησιν) воље. Ово погрешно усмерено кретање јавља се, према св. Максиму, због противприродног кретања које је супротстављено природној људској вољи, што је њено својство док не постигне обожење.¹⁰² Због тога Максим тврди да се „ни-

⁹⁸ *Opusc.* 16: PG 91, 192BC.

⁹⁹ *Opusc.* 3: PG 91, 48A.

¹⁰⁰ François-Marie LÉTHEL (1979): *Théologie de l'agonie du Christ la liberte humaine du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur*, Paris, 9.

¹⁰¹ *Opusc.* 20: PG 91, 236C.

¹⁰² Ian McFARLAND (2007): „‘Willing Is Not Choosing’: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology”, *International Journal of Systematic Theology* 9/1, 10.

шта по природи не противи Богу, пошто је све створено Он начином и саздао. Ми нисмо подвргнути било каквој осуди због било чега што у нама постоји суштински (= по природи). Али јесмо подвргнути осуди због изопачења природних ствари. На тај начин ми гномички (γνωμικῶς) постајемо привезани за различита обличја зла¹⁰³. У суштини, гномичка воља је резултат поделе у човековој вољи, што узрокује да се он „окрене од природног кретања ... ка ономе што је забрањено“¹⁰⁴. У *Друјом ѱисму*, које припада раним Максимовим списима, појам *ѱноми* још увек није задобио сасвим негативну конотацију, па тако свети могу имати „један гноми и једну $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ са Богом“. Но, већ се овде, како се види из првог дела навода, најављује дистинкција коју ће св. Максим касније разрадити. Ово окретање од природне воље биће кроз обожење превазиђено у будућем веку, када више неће бити проеретичке/гномичке воље „пошто ће нестати свака неизвесност у погледу ствари“¹⁰⁵. Постојање проеретичке/гномичке воље као изборне, везано је, дакле, за неизвесност ствари. Ова неизвесност је онтолошке природе. Ту није просто реч о неизвесности као несигурности шта треба изабрати, а која ће касније нестати. Реч је о начину постојања. У стању палости или не-обожености, личност се јавља као индивидуа, а свет као свет објеката. Само у оквиру такве онтологије воља се јавља као избор између понуђених датости, при чему и сама представља датост за друге који могу да је прихвате или одбаце. Такво постојање које Максим означава као „жива смрт“ је суштински лажно и у крајњој линији се показује не као постојање, већ као непостојање. Обожење управо представља прелазак у другачији онтолошки модел, односно другачији начин постојања, који не претпоставља свет и Бога као објекте између којих индивидуа изабира. У обожењу се воља поистовећује са постојањем и тиме са вечним „да и амин“ у Христу (2. Кор. 1, 20).

¹⁰³ *Opusc.* 7: PG 91, 80AB.

¹⁰⁴ *Ep.* 2: PG 91, 396C–397A.

¹⁰⁵ *Opusc.* 1: PG 91, 24C.

Пред Максимом се у овом разматрању поставио један нарочити егзегетски проблем, који се односи на догађаје у Гетсиманском врту. Према опису из Еванђеља, Христос је желео да га мимоиђе чаша страдања. Он јесте остао послушан Оцу и отишао на страдање, али се поставило питање: ако Христос нема проеретичку/гномичку вољу, откуда онда у њему воља (да избегне страдање) која је у супротности са вољом Божијом (да страда)? Максим одговара да „страх по природи јесте сила постојана у бићу током опирања, док је страх противан природи неразумно опирање. Страх противприродан ... Господ уопште није имао, док је страх који је по природи, као показатељ силе која постоји у природи и која се бори за постојање, вољно прихватио ради нас“.¹⁰⁶ Дакле, својствено је људској природној вољи да се опире смрти, али и да буде послушна вољи Божијој. Због тога код Христа имамо обоје: Његова природна људска воља жели да избегне страдање, али се такође покорава божанској вољи чак и када треба да се усмери ка страдању. То је због тога што је Његова људска природа обожена, а обожена услед ипостасног сједињења са божанском природом у једној личности, у личности Бога Логоса. Она „је обожена поставши једно са Оним који обожује“.¹⁰⁷ Христова људска воља бива уобличена Његовом божанском личношћу и божанском вољом; она је „уобличена Његовом божанском вољом и није се противила“ (τῷ αὐτοῦ θεϊκῷ θελήματι τυπούμενον, οὐκ ἐναντιούμενον).¹⁰⁸ Сама могућност да се природна људска воља нађе у извесној опозицији према божанској вољи, овде је условљена *нарочитим и јединственим* случајем оваплоћења Логоса. Оваплоћени Логос, ради спасења читаве творевине, прихвата пут ка смрти, што је супротно природној људској вољи да постоји.

Дакле, можемо да закључимо да је разумевање појмова *ἵ*роересис и *ἵ*номи код св. Максима, у контексту христолошких

¹⁰⁶ *Disp.*: PG 91, 297A–300A.

¹⁰⁷ *Opusc.* 3: PG 91, 48B.

¹⁰⁸ *Opusc.* 3: PG 91, 48D.

спорова седмог века у којима је учествовао, унеколико промењено у односу на наслеђе које је примио. Овим појмовима који означавају изборну вољу дато је негативно и привремено значење, иако је остављена могућност да свети и у овом животу могу кроз аскетски подвиг тако да извешбају своју изборну вољу, да она увек буде у сагласности са природном људском вољом која је увек у сагласности са божанским логосима – жељама – о свету.

Појмови који се тичу воље, задобили су коначно онтолошко значење тек у хришћанској теологији, конкретно у христологији св. Максима Исповедника. У сукобу са монотелитима, главна Максимова преокупација је да покаже вољу као својство природе, како би на тај начин, следејући христолошким начелима Халкидона, устројио доследну диофизитску христологију која не води било каквој подели унутар субјекта. У том настојању, св. Максим се ослањао на дотадашње философске и теолошке традиције, али је у њих, на појмовном плану, унео значајне измене. То се најконкретније тиче редефинисања и редукције употребе појма *ἰροερεσις* и његовог парњака *ἰноми*, као и увођење појма *θελῆσις* као појма који означава „природну вољу“, за разлику од изборне. Ова Максимова интервенција има значајне реперкусије у теологији, али указује и на диференцираност онтолошких модела и по овом питању.

Концепција воље, изражена у семантици и употреби појмова *ἰροερεσις/ἰноми*, указује на вољу као објектну стварност која је разумљива у оквиру статичког онтолошког модела. Воља је схваћена као индивидуално својство расуђивања и делања у складу са расуђивањем. Само расуђивање се тиче стварности која постоји наспрам индивидуе и коју стога карактерише објективност.

Док је на пољу онтичког овакво поимање воље начелно прихватљиво, свакако у оквиру статичког онтолошког модела, на подручју христологије искрсавају непремостиве последице. На први поглед се може учинити да се те последице превасходно тичу етичке и психолошке аутономије. Главни аргумент

монотелита је био да постојање две воље у Христу по неопходности води њиховој подвојености и супротстављености.

Решење које би вољу везало за ипостас је мањкаво: учинило би људску природу непотпуном, пошто би је лишило воље, и тиме довело у питање реалност божанског кенозиса и унутрашњег смисла оваплоћења. Схватање воље као својства ипостаси би на плану тријадологије водило порицању јединства воље Свете Тројице. На плану антропологије би пак водило теоријском изједначавању индивидуе и личности/ипостаси. Ако је воља својство ипостаси, а воља створених бића је гномичка, онда то значи да постојање може бити утврђено мимо обожења, пошто створена бића могу да изабиру и нешто друго осим Бога. Схватање воље као својства ипостаси припада статичком онтолошком моделу. Овакав модел се показао као неупотребљив у христологији. Због тога је св. Максим био принуђен да овом проблему приступи у оквирима динамичке онтологије, што је, како смо видели, подразумевало значајне термилошке захвате, будући да је постојећи појмовни апарат, наслеђен из антике, био компатибилан са статичким онтолошким моделом.

Концепт природне воље, какав налазимо код св. Максима, упућује на унутрашњу динамику постојања. Воља, као својство природе, не може да буде дефинисана као способност расуђивања, већ се она јавља као уподобљавајућа и тиме релациона. Воља се аутентично и једино јавља као воља за постојањем, а не као изабирање од понуђених датости. Због тога њено крајње својство није просто правилна употреба, за разлику од *παράχρησιν* који карактерише *ἵρροересис/іноми*. Обожење као ипостасно поистовећење са Логосом подразумева потпуну унутрашњу истоветност људске и божанске воље. Та истоветност није спољашња и није наметнута, већ постоји услед динамичног личносног односа. Због тога ће гномичка људска воља у будућем веку престати да постоји, пошто *неће имајти ἵрред собом објектне између којих дира, већ Личности коју људи*. Истинита пројава људске воље уопште није и не може бити проеретичка или гномичка, пошто таква воља претпоставља

остајање у оквирима статичке онтологије у којој нема места за схватање постојања као еросног и екстатичког.

Природна воља (θέλησις) се пројављује управо као релациона, и тиме динамичка, јер подразумева сопствено превазилажење као реализацију екстатичности која јој је инхерентна. Повезаност воље и постојања стога представља кључни момент Максимове христолошке антропологије, пошто природна воља човека претпоставља обожење као ипостасно јединство са Богом. На тај начин творевина превазилази свој егзистенцијални оквир, чија је главна карактеристика пропадљивост. Пошто природна воља може да се реализује у складу са самом собом, једино уколико у обожењу изађе изван граница сопствених тварних ограничења, јасно је да њена природност не може бити посматрана у оквиру класичног статичког онтолошког модела у коме се воља редукује на изабирање. Да би природна воља заиста била у складу са сопственом природом, она мора да се трансцендира ипостасним учешћем у божанском животу. Због тога воља као изабирање не само да није довољна, већ мора бити одбачена. Изабирање, у онтолошком смислу, може бити пројављено само као небиће, као непостојање. Избор је могућ само између објеката које управо њихова статичност објективизира чинећи их *ὑποκειμένοις* бирања. *Ἐπινοητικὴν* објекта бирања, значи њихову редукацију на објективна својства. У оквиру динамичког онтолошког модела не може бити реч о изабирању, пошто се разлика у односу на другог не конституише на основу објективних својстава. Само је објективна својства могуће анализирати, и на основу анализе, међу њима изабирати шта хоћемо а шта нећемо. Ако нема објективних својстава, онда нема ни изабирања међу њима. У обоженом начину постојања, познање је ипостасно (дакле, лично), а не објективно. Ипостасно јединство подразумева другост која не дозвољава подвојеност на субјекат и објекат, иако не значи поништавање разлике. Међутим, разлика која остаје, не тиче се објективних својстава већ се, та разлика, утемељује на посебностима ипостасног, односно личног односа.

Пред Максимом се овде јавља још једно питање: да ли је поистовећење божанске и људске воље баш у свему потпуно? Максим сматра да је потребно разликовати саму чињеницу да се хоће, од онога што се хоће. Управо због тога између створене и нестворене воље постоји једна фундаментална разлика. Божанска воља је она која спасава, док је створена воља она која се спасава. Због тога Максим разликује појмове *θελητόν* – *θελεθέν* од *θέλημα* – *θέλησις*.¹⁰⁹ Због тога Бог и свети имају увек различито *θέλησις* а исто *θελητόν*, *желећи истио али не на истии начин*. Потпуна истоветност божанске и људске воље значила би поништавање разлике између тварног и нетварног,¹¹⁰ што би водило немогућем закључку да је божанска воља такође произишла из недића или да је људска нестворена.¹¹¹

Начин хтења, *τὸ πῶς θέλειν*, или начин употребе, *τρόπος τῆς χρήσεως*,¹¹² природне воље припада области слободе створеног, и још увек необоженог човека, дакле, тиче се личности, док природна воља представља саму могућност хтења. Може деловати збуњујуће када Максим говори да је природна воља у складу са божанском, док начин хтења може бити супротан божанској вољи. Јер ако се начин хтења тиче личности, и ако је природна воља схваћена као способност, како онда природна воља уопште може да буде или да не буде у складу са божанском вољом? Ако се вратимо на Максимов пример, где разликује способност говорења и само говорење, аналогно би било да тврдимо како је природна способност да говоримо у складу са божанском вољом, док сам начин, односно оно што заиста изговарамо, може бити и супротан божанској вољи. Изгледа да за Максима природна воља није само могућност хтења, већ и реализација, односно усмерење тог хтења. Дакле, природна

¹⁰⁹ *Opusc.* 1: PG 91, 21C–28A. Димитриос БАТРЕЛОС (2008): *Византиски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светио Максима Исповедника*, Крагујевац, 125.

¹¹⁰ *Opusc.* 1: PG 91, 25C.

¹¹¹ *Disp.*: PG 91, 292BD.

¹¹² *Disp.*: PG 91, 292D.

воља је уједно и могућност да се нешто хоће, али и усмерење тог хтења. Ово ствара одређену збрку, пошто се онда с правом поставља питање како то природна воља, ако је на теоријском плану одвојена од ипостаси, уопште може нешто да хоће, односно да ли је *начин хћења* замислив мимо ипостаси. И ту опет долазимо до старог питања, како да, говорећи о две воље и две енергије, избегнемо да говоримо о два субјекта?¹¹³ На пољу христологије, питање се може разрешити кроз ипостасно јединство природа у Христу. Пошто је ипостас Логоса носилац и људске природе, онда тој ипостаси припада начин пројављивања и људске природе. На овај начин је дат задовољавајући христолошки одговор пошто је избегнута двосубјективност у Христу, а истовремено потврђена стварност и потпуност Његове људске природе. Када се пак учење о природној и изборној вољи пренесе на антропологију, настаје проблем који се манифестује као сотириолошки. Питање воље, односно начина хтења, заправо је питање слободе човека и питање значаја те слободе за спасење. Питање можемо да формулишемо и овако: Шта је кључно за спасење? Природна воља, која је свакако у складу са вољом Божијом, што онда води учењу о општем спасењу, или пак изборна воља, која може да буде узрок пропасти? Ова нам питања отварају пут ка следећем поглављу.

¹¹³ William J. ABRAHAM (2017): *Divine Agency and Divine Action, Volume II: Soundings in the Christian Tradition*, Oxford University Press, 105.

VII

ОПШТЕ СПАСЕЊЕ И ОПШТЕ ПОСТОЈАЊЕ

Зар је око њвоје зло штио сам ја добар?
(Мт. 20, 14–15)

„Ко се, дакле, може спасити?“ (Мт. 10, 25). Или, ко се неће спасити? Који је критеријум спасења, како ускладити праведност и љубав Божију, како помирити вољу Божију и слободу творевине? Све су то теоријска питања која ипак додирују сваког верујућег, јер се тичу нас и тичу се оних које волимо. Како је добро приметио Хикс: „Данас би скоро сви волели да прихвате универзалистичко становиште, али се суочавају са очигледном немогућношћу да га помире са стварношћу људске слободе. Изгледа да смо заправо суочени са логичком антиномијом, са формално валидним аргументима који утврђују два супротстављена закључка.“¹

Иако је слобода препозната као фундамент човечности, њена тамна страна, страна која утемељује зло у бићу, поставља питање њених досега. Етички раскорак између праведности и вечне казне за дела учињена у коначном времену, произвео је идеје о „средњем стању“ које су могле да буду прихваћене само у оквирима строго јуридичких концепција. Алтернатива је била релативизација слободе, барем по питању њених крајњих исхода. Стога не чуди што су многи теолози, мада полазећи са различитих основа, имали позитиван став о општем спасењу. Осим појединих старих црквених писаца на челу са Оригеном и св. Григоријем Ниским, ове идеје је снажно заступао Ериу-

¹ John Hick (1994): *Death and Eternal Life*, Westminster John Knox Press, 242.

гена, а међу каснијим заговорницима се истиче Серен Кјеркегор, док је у новије време снажан подстицај универзализму дао Шлајермахер. Поменућемо и Јохана Кристофа Блумхарда, као и савремене теологе Карла Барта и Емила Брунера, Ханс Урс фон Балтазара, Карла Ранера, Ханса Кинга и Јиргена Молтмана. У новије време, доказивању и промоцији универзализма много пажње је посветила италијанска професорка Иларија Рамели.² Са друге стране, снажан глас црквеног предања, светописамског и патристичког, против универзализма, тешко да може да буде игнорисан. Да би се овом питању приступило аналитички, неопходно је разумети шта се, заправо, подразумева под спасењем.

Хришћанско схватање спасења и Спаситеља дефинише однос према смрти и смртности. У Старом завету налазимо јасно изражен мотив успостављања коначног Царства³ заједно са обећањем Спаситеља који ће се појавити.⁴ Иако је идеја општег васкрсења имала дуг развој, налазимо и сасвим експлицитна очекивања будућег васкрсења, као код Исаије: „Твоји мртви ће устати, њихова тела ће се подићи“,⁵ и касније код Данила: „Многи од оних који спавају у праху земаљском ће се пробудити“.⁶ Ипак, „само гледањем уназад на старозаветно учење из перспективе која је настала Христовим васкрсењем, можемо да откријемо позитивне моменте који могу да допринесу нашем

² Детаљније о развоју идеје универзализма и његовим заговорницима видети у: William A. Dyrness *et al.* (2009): „Universalism“, у: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, InterVarsity Press, 914–915. Преглед различитих схватања универзализма у хришћанству може се наћи и у: Morwenna Ludlow (2004): „Universalism in the History of Christianity“, у: *Universal Salvation? The Current Debate*, ур. R. Partridge, Eardmans, 191–218. Савремену универзалистичку аргументацију засновану на патристици видети у: David Burnfield (2016): *Patristic Universalism: An Alternative to the Traditional View of Divine Judgment*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

³ уп. Ос 2: 16; Јер. 3: 19, 29:10, Јез. 37:1.

⁴ уп. Понз. 18, 15; Јез. 34: 23, Ис. 53: 10–12.

⁵ Ис. 26:19.

⁶ Дан. 12:2.

схватању васкрсења“, како примећује Торенс.⁷ Нови завет потврђује веру у васкрсење, не само код пророка, већ и у Тори.⁸

Васкрсење је, пре свега, васкрсење тела, одакле стога и почињемо ово разматрање. Семитско схватање тела је специфично.⁹ Јеврејски израз *bāsār* (בָּשָׂר) означава видљиве делове тела, али и тело човека у целини, и, попут *нефеша*, односи се на човека као таквог, али у његовом телесном аспекту. Вредно је поменути да *bāsār* означава и однос међу људима, као на пример у Пост. 37, 27, где Јуда каже за Јосифа: „он је наш брат, наш сопствени *bāsār*“. *Bāsār* је и правни термин који означава чланове породице, и користи се у забранама инцеста. Код Девтеро-Исаије (Ис. 40, 5–6; 49, 26) и у Псалмима (Пс. 145, 21), *kol-bāsār* означава читаво човечанство. *Bāsār* је живо биће „у коме је дах“ (Пост. 6, 17), и никада се не користи да означи леш. У обећању које налазимо код Језекиља („Узећу из њих камено срце и даћу им срце од *bāsār*“, Јез. 11, 19), *bāsār* је термин који изражава позитивну вредност која је јединствена. Тело јесте слабо и непоуздано (Јер. 17, 5–7), и дух се јавља као његова супротност (Ис. 31, 1), али је дух уједно и нада тела (Јл. 2, 28).¹⁰

Схватање човека у библијском предању је холистичко, а дихотомија душа-тело, која је у хеленском наслеђу тако снажна, овде је минимализована, иако не можемо рећи да је нема, барем у млађим списима. Оваква антропологија је омогућила веру у васкрсење, а тиме и веру у спасење од смрти на начин другачији него што то налазимо у хеленизму и древним религијама. Док је у другим културама спасење сагледавано у контексту загробног живота, у старозаветним списима таква кон-

⁷ Thomas F. TORRANCE (1976): *Space, Time and Resurrection*, Eerdmans, 28.

⁸ Mitchell L. CHASE (2014): „The Genesis of Resurrection Hope: Exploring Its Early Presence and Deep Roots“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 57/3, 467–471.

⁹ Silvia SCHROER, Thomas STAUBLI (2001): *Body Symbolism in the Bible*, Liturgical Press, 22–40.

¹⁰ Анализа старозаветног схватања тела углавном је заснована на: Hans W. WOLFF (1974): *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press, 28–31.

цепција очигледно недостаје. Однос према телу је однос према историји. Док у другим системима загробни живот представља својеврсно трансцендирање човека, кроз одвајање од овог света и прелазак у други, у семитском наслеђу трансцендира се читав свет са својом историјом. Таква сотириологија је стога нужно историјска, она рачуна са историјом која постаје свештена историја, историја спасења.¹¹ Такво залеђе је пружио основ за развој посебне идеје спасења *од* смрти, уместо уобичајеног спасења у загробном животу. Вера у васкрсење тела има значајне последице и у антрополошком смислу. Тело је део идентитета човека, и то не само у индивидуалном смислу. Само тело је део односа са другим и са светом јер је део света. Због тога тело не може и неће бити изгубљено у Парусији, и због тога се човек без тела не може назвати нити бити човек.

Све је ово прилично странно хеленском начину мишљења. Концепт спасења и спаситеља налазимо код старих Хелена кроз употребу појмова σωτήρ, σωτηρία и σῶζειν, и то, изгледа, први пут у литератури 5. века пре Хр. у вези са Персијским ратовима.¹² Спасење је углавном поимано као помоћ и издавање од невоља овог живота. Иако су многи богови добијали атрибут „спаситељ“, он је у првом реду припадао Зевсу као врховном божанству. На симпосионима је треће пиће називано τὸ τρίτον τῷ σωτήρι, и пило се у његову част, а његово име се тако подразумевало да није морало ни да буде споменуто. Титулу *сῶσιπτεљ* (ὁ σωτήρ) су могли понети и заслужни појединци који су кључно допринели одбрани града од непријатеља. Значајни датуми, када су организоване светковине у част неког спасо-

¹¹ Питање старозаветног учења о спасењу врло је сложено и стога смо, за потребе ове анализе, издвојили само неке аспекте, конкретно *иџелесносџ* и *исџоричносџ* (Видети: William D. KERSWILL (1904): *The Old Testament Doctrine of Salvation; Or, How Men Were Saved in Old Testament Times*, Philadelphia. John S. FEINBERG (1981): „Salvation in the Old Testament“, у: *Tradition and Testament. Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, Chicago: Moody Press, 39–77.

¹² Theodora SUK FONG JIM (2017): „‘Salvation’ (Soteria) and Ancient Mystery Cults“, *Archiv für Religionsgeschichte* 18/19, 257.

носног догађаја, стандардно су називани Σωτηρία. Спасење је, дакле, могло да се тиче или појединаца или читаве заједнице, и првенствено се односило на конкретне историјске ситуације.

Из сачуваних извора знамо да су грчки мистеријски култови обећавали неку врсту спасења не само у овом, већ и у животу након смрти. Они који су иницирани у мистерије, у *Хомеровским химнама* се називају блаженима (ὄλβιος), док они који у њима не учествују „неће имати такву судбину када умре, доле у мраку трулежи“.¹³

Занимљиво је да се појам спасење не користи у вези са загробним животом. Иако је било покушаја да се ποιπλὸς σωτήριος (дословно „пратећи спаситељ“) дионисијевских мистерија интерпретира као μυσταγωγός (онај који уводи у мистерију), и да се на тај начин појам спасење разуме као „мистичко спасење“ и повеже са загробном судбином, такво схватање није одрживо.¹⁴ Чак ни на познатим орфичким таблицама, на којима се налазе упутства покојнику како да се креће кроз загробни свет, не налазимо израз спасење нити његове деривате.¹⁵ Кроз мистерије богови могу да ослободе или разреше (λύσις) кривице, пре свега кривице наследног греха („првородни“ грех се у грчкој митоло-

¹³ *Hymn. Hom. Cer.* 480–3.

¹⁴ Theodora SUK FONG JIM (2017): „Salvation’ (Soteria) and Ancient Mystery Cults“, 261. Код Еурипида (*Bacchae* LCL 495: 965), Дионис води Пенетуса и обећава да ће му бити ποιπλὸς σωτήριος (ποιηπλὸς εἰμ’ ἐγὼ σωτήριος). Међутим, он га, заправо, води да буде растргнут а не спасен, што есхатолошку интерпретацију чини неуверљивом.

¹⁵ Наравно, овде је могуће говорити о некој врсти избављења. Посвећени су сазнавали тајне речи, или шифре (σύμβολα) које је потребно саопштити Персефони, као доказ да неко зна истину (Alberto BERNABÉ и Ana I. Jiménez San CRISTÓBAL (2011): „Are the „Orphic“ gold leaves Orphic?“, у: *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, ур. Radcliffe G. Edmonds, Cambridge University Press, 75). Детаљније о орфичком учењу о спасењу видети у: Larry J. ALDERINK (1981): *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, American Philological Association, 55–86. О утицају орфизма на рано хришћанство, видети новију студију: Miguel Herrero de JAUREGUI (2010): *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Walter de Gruyter.

гији везује за Титане, од којих су настали људи, а који су криви за убиство Диониса), али не и да буду спаситељи *од* смрти.¹⁶

Спасење је за Грке означавало радикални преокрет и преломну тачку. Управо због тога, израз спасење није био погодан да изрази посмртну судбину, пошто није постојао концепт стварног спасења *од* смрти, а за оно што бисмо назвали спасење у смрти, тј. у загробном животу, више су погодовали други изрази, који указују на промену квалитета постојања, али не и на радикални преокрет. Другим речима, стари Грци нису користили израз спасење у контексту смрти, управо због тога што нису имали концепт спасења од смрти, већ само концепт спасења од загробних патњи. Код Хелена, дакле, и немамо прави концепт спасења јер немамо стварну или потпуну есхатологију, односно есхатологија није повезана са питањем постојања, није онтолошки утемељена. Есхатолошки моменти се тичу етике, а не онтологије, што је посебно разрађено код Платона.¹⁷ У *Федону* тако читамо да пошто је показано да је душа бесмртна, они који су зли се не могу спасити тако што ће са смрћу тела нестати и њихова злоба, већ једино тако што ће постати добри. Читаво поглавље LXII је посвећено загробној судбини душе. Демон их по смрти одводи на суд. Они који нису били ни сасвим добри ни сасвим зли, бивају послати на Ахеронт, где добијају своја боравишта и испаштају своју кривицу и тако се „избављају од греха што су га учинили, а за добра дела добијају плату, свако по својој заслуги“. Одвише велики грешници одлазе у Тартар „одакле никад не излазе“. Они који су живели праведно, ослоба-

¹⁶ У једном папирусу налазимо сачувану орфичку молитву: „Прими мој дар као искупљење за безбожна дела мојих родитеља (πατέρων ἀθεμίστων)“ (Gurob Papyrus col. i 4; Alberto BERNABÉ (2011): „Are the 'Orphic' gold leaves Orphic?“, 80. О самом папирусу видети у: М. Н. de JÁUREGUI (2010): *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 54). Платон помиње како се, према орфичарима, душа налази у телу како би платила казну. Мисти ће бити издављени, а непосвећени ће се, за казну, ваљати у благу (Cra. 400c, *Phaedr* 69c).

¹⁷ Stephen MENN (2013): „Plato's Soteriology?“, у: *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, ур. Vishwa Adluri, Walter de Gruyter, 192.

ђају се из тих места под земљом, „одлазе из њих као из тамница“ и насељавају се „на врховима земље“. А они међу њима који су се сасвим очистили, „живе без тела за сва потоња времена“. На основу овог кратког приказа, можемо да наслутимо колико је проблематично било да се хеленски концепт живота након смрти помири са хришћанским спасењем *од* смрти. То „усаглашавање“ никада није могло да буде до краја изведено због суштинске разлике на кључној, онтолошкој равни.

Вратимо се сада на питање универзалног спасења у оквиру хришћанске теологије. Одмах је неопходно нагласити разлику између питања о апокатастази и питања о општем или универзалном спасењу. Иако апокатастаза у оригеновском смислу подразумева и опште спасење, то нипошто није и *visa versa*. Опште спасење је мисливо и без повратка у почетно стање, односно мисливо је и као сасвим нови *κατάστασις* творевине. Но, пошто се ове две концепције и у патристичко доба и савременој теологији често доводе у везу, позадавићемо се и питањем апокатастазе као оквира у коме се јавља идеја о општем спасењу.

Идеја о апокатастази није била широко распрострањена код старих Грка.¹⁸ Термин је углавном коришћен да опише враћање нечега у претходно стање. Платон је говорио о апокатастази месеца у пређашње стање након еклипсе,¹⁹ код Полибија означава повратак мира након сукоба,²⁰ а Плутарх користи овај израз да означи враћање звезда у почетну позицију након годишњег круга.²¹ Појам налазимо и код стоика,²² у вези са њиховим уче-

¹⁸ Детаљна анализа концепта апокатастазе у хеленској философији и јеврејској религиозној традицији би свакако била од користи, али то превазилази интенцију овог рада, због чега дајемо само схематски приказ. Одређене теме из ове области могу се наћи у студији Иларије Рамели: Ilaria L. E. RAMELLI (2008–2009): „The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine“, *Illinois Classical Studies* 33–34, 201–234.

¹⁹ *Tim.* 39d.

²⁰ *Plb.* 4.23.1.

²¹ *De Facie* 937f.

²² SVF 2, 599, 625.

њем о ἐκλύρωσις, периодичном уништењу и новом отпочињању универзума након што претходни пропадне у ватри. Током тог процеса, остају само Бог, који је поистовећен са ватром, и материја. Александар Афродизијски каже да се, према стоицима, „у ἐκλύρωσις Бог јавља као облик материје, заиста као ватра, што је према њима све што тада постоји, пошто су само материја и Бог сачувани“.²³ Могуће је да је стоичка идеја настала као резултат међусобног утицаја са платонизмом, пошто се овај израз може довести у везу са Великом годином у *Тимеју*.²⁴ Поједини истраживачи су у *Друјој Петровој њосланици* видели мешање јеврејске и стоичке апокалиптике.²⁵ Стоици су, као и хришћани касније, користили митску птицу Феникс да опишу догађаје опште пропасти и потом васпостављења. Али, код њих се то васпостављање тицало универзума, док су хришћани пример користили као доказ могућности васкрсења. Стоичко схватање апокатастазе је овде занимљиво утолико што се доводи у везу са крајем света и његовим новим почетком, при чему би васпостављење могло да буде схваћено као нека врста позитивног обновљења и спасења. Међутим, у њиховој цикличној концепцији времена, стварно спасење, као спасење од смрти, је немогуће, због чега њихов концепт апокатастазе нема сотириолошку конотацију. Читаво стоичко схватање животне мудрости тиче се правилног односа према природи, чији је смрт саставни део. Смрт је, дакле, аспект живота који се *прихваћа*, као и све што је природно, и од кога спасење и није потребно. Код новоплатоничара Прокла, у *Елементијима теологије*,²⁶ апокатастаза се помиње у опису враћања душе њеном прочишћеном астралном телу, након што је испуњен неопходан број инкарнација, што се доводи у везу са Платоновим *Федром*.²⁷ Но, стварни сотириоло-

²³ SVF 2, 1047; John RIST (1978): *The Stoics*, University of California Press, 183.

²⁴ *Tim.* 39d2–7.

²⁵ 2 Пт 3, 10–12. Vladimir KHARLAMOV (2006): *Theosis: Deification in Christian Theology* (Volume 1), James Clarke & Co, 38.

²⁶ *Elementa theologica* 199.

²⁷ *Phaedr* 248e.

шки елемент овде недостаје, пошто „сваки опход вечних ствари бива кружно воспостављен“.²⁸

Употребу израза апокатастаза срећемо и код Филона, који говори о „савршеном воспостављењу душе“ (τὴν τελείαν ἀλοκατάστασιν ψυχῆς) у контексту егзегезе Старог завета.²⁹ У Новом завету се овај израз помиње у *Делима айосйолским* (Дап. 3, 21) где, говорећи о Христу, ап. Лука каже: „Којега треба да прими небо до времена воспостављања свега (ἀλοκατάστασεῶς παντῶν) о чему је Бог говорио устима свију светих пророка својих од вајкада.“ Израз „воспостављење свега“ се односи на месијанско Царство које је обећано преко пророка,³⁰ које представља савршено и коначно воспостављање царства Израилског.³¹ Воспостављење свега се може тумачити у смислу да ће Христова парусија воспоставити све оно што је обећано у Старом завету, односно преобраћење Јевреја, окупљање праведника, ново небо и нову земљу.³² Управо ће се на овај библијски пасус позвати Ориген при излагању свог учења о апокатастази.³³ Ориген каже да када се говори о воспостављању нечега, треба имати на уму да се „нико не воспоставља тамо где никада није био, већ воспостављање некога или нечега јесте да се

²⁸ Недавно је објављена и нова студија о универзалном спасењу која открива могуће неоплатонске утицаје на њен развој. Иако Порфирије није стигао до универзалистичке концепције спасења, његова хијерархијска сотириологија је резултирала у „интегративном систему ... представљеном у смислу универзалног спасења“ (Michael B. SIMMONS (2015): *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford, xi).

²⁹ *Heres* 293,3.

³⁰ David C. COOK (2007): *The Wiersbe Bible Commentary: New Testament*, Colorado Springs, 329.

³¹ Jacob JERVELL (1996): *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge University Press, 113.

³² B. DEMAREST (2001): „Apokatastasis“, у: *Evangelical Dictionary of Theology*, ур. Walter A. Elwell, Baker Academic, 81.

³³ *In. Jerem.* 14.18: SC 238, 110,31–33; Hilarion ALFEYEV (2008): „Eschatology“, у: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ур. Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, 116.

постави на своје место. На пример ... када је неко протеран из своје земље из праведног или неправедног разлога, и када је поново добио право да законито остане у својој домовини, он је васпостављен у своју домовину. ... Тако, што се тиче нас који смо се од Њега окренули, Бог каже да ако се преобратимо, Он ће нас васпоставити. Овде је заиста реч о обећању, како што је наведено у Делима апостолским ...“; и потом цитира 3, 21.

Као и само спасење, и проблем универзалног спасења или апокатастазе не може да буде редукован на морални проблем, пошто се тиче питања самог постојања.³⁴ Код Светих Отаца имамо различите приступе овом проблему, али не налазимо одговор који би био теолошки до краја доследан или који, у најмању руку, не потребује додатна објашњења. Остаје, наравно, питање да ли је такав одговор уопште могуће устројити, или је пак неопходно помирити се са апофатичношћу читаве теме. Није нам намера да овде дамо исцрпан приказ историјског развоја идеја везаних за ову проблематику, већ да се позадавимо њеним кључним, онтолошким аспектом, који до сада није у довољној мери истражен.

Осврнућемо се сада поново на Оригеново схватање општерг спасења као апокатастазе, као и на рецепцију и прераду које је то учење доживело код св. Григорија Ниског. Било би могуће покушати да се Оригеново учење о апокатастази изведе из ра-

³⁴ Ипак, у расправама о универзалном спасењу и суду Божијем са два исхода, питање спасења се обично ставља или у контекст задовољења божанске правде, или неке врсте детерминизма, што неумитно води теорији о предестинацији (било да је реч о верзији Августина, Калвина или Шлајермахера). Бартова теза о предвечном избору који се односи на верне, али се потом шири на сву творевину, иако може бити врло корисна на пољу еклисиологије, такође не успева да реши главна противречја есхатологије (cf. Jürgen MOLTSMANN (1996): *The Coming of God. Christian Eschatology*, London: SCM Press, 235–255; Wolfhart PANNENBERG (2004): *Systematic Theology*, Volume 3, London – New York: T&T Clark International, 447–455). Разлог неуспеха на овом пољу је изостанак онтолошког кључа при разматрању сотириологије. Однос апокатастазе и предестинације код Оригена и Августина разматрао сам у посебном чланку: Aleksandar ĐAKOVAC (2016): *Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen's and Augustine's Soteriologies*, Bogoslovska smotra 86/4, 813–826).

зличитих философских учења,³⁵ али такав покушај вероватно не би био успешан због чињенице да је Ориген философском наслеђу приступао врло еклектички. Оригеново схватање апокатастазе се мора сагледати у контексту његове космологије и учења о двоструком стварању које налазимо већ код Филона. Умна створења (voές) пребивају у контемплативном јединству са Логосом од кога, услед zasiћења (κόρος), опадају.³⁶ Материјални свет настаје као последица овог пада и као педагошка мера ради повратка у првобитно стање. Апокатастаза се овде природно уклапа, заједно са слободном вољом и способношћу за врлину.³⁷ Опште спасење свих, у контексту апокатастазе овде не представља стварни онтолошки проблем, у смислу да се не дотиче питања самог постојања творевине. Или, другачије речено, то постојање је утврђено у оквирима монистичке онтологије, пошто се све враћа Богу као извору из кога је потекло. Ориген је и сам увиђао да његово схватање, изведено до краја, води неприхватљивим закључцима. На оптужбе да учи како ће се и ђаво спасити, у писму које је из Атине послао пријатељу у Александрију, каже како би тако нешто „могао да учи само лудак“.³⁸ Ориген се овде суочава са проблемом доследне при-

³⁵ Мур сматра да је оно дедуковано из стоичког учења о вечном враћању истог (Edward MOORE (2005): *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor*, Boca Raton: Florida, 63), које се опет темељи на Хераклитовом учењу да су „почетак и крај сједињени ободом кружнице“ (Fr B 103). Исто становиште има и Бловерс (Paul M. BLOWERS (2012): *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press, 92), који сматра да је ово учење повезано са Оригеновим прихватањем стоичког учења о сукцесивном понављању светова. Иако можемо да прихватимо да је Ориген саму идеју о апокатастази преузео из философских, тачније стоичких извора, остаје чињеница да је његова примена и разрада тог појма утемељена на библијској егзегези и стога различито концептуализована у односу на стоички систем.

³⁶ *De Principiis* 1.4.1: SC 252, 166–168. Идеја о zasiћењу као разлогу пада првостворених духова налази се већ код Филона у *Quis Rerum Divinarum Heres*, 240.

³⁷ Paul M. BLOWERS (2012): *Drama of the Divine Economy*, 91.

³⁸ Hans Urs von BALTHASAR (1988): *Dare We Hope That All Men be Saved? With, A Short Discourse on Hell*, Ignatius Press, 196.

мене своје концепције, односно принуђен је да је релативизује, правећи компромис са црквеним предањем. Касније оптужбе на његов рачун управо ће бити засноване на извођењу до краја последица његових основних поставки, што истовремено јесте и није неправда према њему. Јесте, утолико што он те закључке није извео, није, утолико што такви закључци заиста произилазе из његовог система.

Код св. Григорија Ниског пак налазимо нешто другачије схватање. Сам термин апокатастаза се користи у различитим контекстима и значењима, а у теолошком смислу означава васпостављење човека у првобитно стање иконе и подобја Богу кроз васкрсење,³⁹ што је повратак у рајско стање и превасходни разлог Христовог оваплоћења.⁴⁰ Видимо да код Григорија нема оригеновске космологије и да је апокатастаза заснована на христологији, што је и јесте највећа разлика међу њима. За Григорија је спасење повезано са учешћем у Христу кроз крштење. Само они који кроз крштење остваре заједницу са Богом, и живе у складу са даром који су примили, могу достићи блажени живот будућег века. Ипак, и они који га тако не достигну, неће бити осуђени на вечну муку, већ ће се кроз прочишћење ватром и након дуго времена на концу спасити.⁴¹ Остаје нејасно да ли се ово средње стање тиче само оних који су крштени али нису живели у складу са крштењем које су примили, или и на оне који нису уопште крштени. Међу истраживачима не постоји сагласност по том питању. С једне стране, Григорије сматра да зло нема биће и да у будућем веку неће постојати, што би указивало на опште спасење свих. С друге стране, Григорије наглашава да чак ни Бог не може да изврши насиље над људском слободом,⁴² а да ће на будућем суду свако примити по

³⁹ Giulio MASPERO (2009): „Apocatastasis“, у: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ур. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, 55; *Virg*, 12, 4, 2–3: SC 119, 417.

⁴⁰ *Op hom*: PG 44, 188CD; *Beat*: GNO VII/2, 161–162.

⁴¹ *Or cat*. 35: GNO III/4, 91.

⁴² *Eccl*, GNO V, 336, 16–18.

својим делима. Ипак, апорије које по овом питању постоје, код Григорија нису решене. Његово схватање апокатастазе се битно разликује од Оригенове, а као што се може видети, сасвим је упитно да ли апокатастаза код њега заиста укључује и опште спасење. Видећемо да је св. Максим управо покушао да објасни Григоријеву позицију и да изнађе конзистентно решење.⁴³

Размотримо како са овим питањем стоји код св. Максима Исповедника. Св. Максим и по овом питању синтетизује додашању црквену теологију и до краја утемељује онтолошку христологију. Онтолошко поимање христологије је код Светих Отаца било присутно и пре св. Максима, али је код њега ова позиција нарочито наглашена и положена у темељ теолошког промишљања, осветљујући свако друго питање. Такође су, у многим случајевима, преиспитиване и утврђене консеквенце овакве позиције на различитим пољима, па и по питању универзалног спасења. Ту је св. Максим отишао даље од Оригена и св. Григорија Ниског, а након њега, патристика нам не показује никога ко је суштински допринео решењу овог проблема. Фундаментални елементи питања ипак су остали неразрешени. Упркос значајним доприносима, ни савремена теолошка промишљања нису успела да изађу изван апоретичког дискурса.

У недавно објављеној студији Иларије Рамели⁴⁴ и св. Максиму је посвећена пажња. Главна мањкавост ове, иначе вредне и обимне студије, јесте изостављање онтолошке димензије проблема која је по нашем уверењу кључна. Општи је утисак, а то важи и за одељак посвећен св. Максиму, да Рамелијева наступа са већ утврђених позиција за које у изворима само тражи потврду.⁴⁵ Овакав методолошки приступ за последицу има

⁴³ Максим је такође, како примећује Балтазар, након осуде Оригена, на неки начин и морао да се изјасни по питању апокатастазе (Hans Urs von BALTHASAR (1988): *Dare We Hope That All Men be Saved?*, 197).

⁴⁴ Paria L. E. RAMELLI (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Brill.

⁴⁵ То су приметили и други критичари њене студије, на пример Michael McClymond (2015): „Origenes Vindicatus vel Rufinus Redivivus? A

недовољно обраћање пажње на места у изворима која нису у складу са тежњама ауторке, као и натегнута тумачења.⁴⁶ Према нашем суду, такав је покушај Рамелијева да покаже како св. Максим стање проклетих сматра привременим и делом процеса које ће на крају завршити општим спасењем свих.⁴⁷ Шири оквир аргументације, коју потом примењује и на св. Максима, заснива се на разликовању термина *αἴδιος* и *αἰών*. Тврди се да *αἰών*, као и јеврејско *олам*, не означава вечност већ дуг период, „век“ или „еон“, што у контексту питања спасења значи да проклети заправо неће бити осуђени на вечну, већ на привремену муку.⁴⁸ Вагра пакла, дакле, има педагошки и евентуално ретрибутивни смисао. Међутим, ова теза не доприноси много решењу питања, пошто је коначни исход универзално спасење, само што је тај исход посредован привременим мучењем. Сви

Review of Iaria Ramelli's *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (2013)⁴⁶, *Theological Studies* 76/4, 813–826. Сам Меклајмонд је објавио опширну студију на ову тему, на преко 1.300 страна, али нам она у време писања овог рада није доступна (Michael J. McClymond (2018); *The Devil's Redemption: A New History and Interpretation of Christian Universalism*, Baker Academic).

⁴⁶ На пример, Рамелијева наводи свако спомињање апокатастазе, чак и када је из контекста очигледно да тај појам ту није употребљен у вези са универзалним спасењем, као када св. Максим говори да ће Дух Свети васпоставити силе душе. Или када наводи Максимову тврдњу да у почетку грех није припадао људској природи (*ThA* 5: PG 91, 1048B), што је опште место у патристичкој теологији и не говори ништа о општем спасењу, док Рамелијева на тој основи изводи закључак да грех неће бити својствен људској природи ни на крају, што би требало да подупре њену тезу. Међутим, ни то нам не говори ништа о општем спасењу, јер будуће непостојање зла може да буде постигнуто и уништењем грешника, а не само општим спасењем (Iaria L. E. Ramelli (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 744–745).

⁴⁷ Iaria L. E. Ramelli (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 742.

⁴⁸ Ово, свакако, није нова идеја и налазимо је и код Молтмана (Jürgen Moltmann (1996): *The Coming of God. Christian Eschatology*, 242). С друге стране, *αἰών* се етимолошки везује за *αἰέν*, што значи „век“, или „време живота“, док је *αἴδιος* његов дериватив. Сам израз се везује са санскртско *ayuni* – без краја (Robert Beekes (2016): *Etymological Dictionary of Greek*, Brill Academic, 46).

проблеми и приговори против универзалистичке сотириологије остају, осим што се на овај начин решава питање егзегезе библијских пасуса који говоре против ње.

Теза Рамелијеве, дакле, није убедљива из више разлога. Није проблем само у томе што се св. Максиму импутира становиште које му је страно, већ што се оваквим решењем онтолошка димензија проблема сасвим занемарује. Питање спасења се редукује на питање квалитета будућег постојања, док је за св. Максима спасење поистовећено са постојањем. Како ћемо и показати, управо на овом плану се налази и главна слабост Максимовог покушаја да реши питање општег спасења. Рамелијева пак у жељи да св. Максима прикаже као поборника учења о општем спасењу, редукује његову онтолошки утемељену сотириологију на аутономно етичко питање. Привременост мука грешника, поред тога што не решава главни проблем онтолошког утемељења постојања ван заједнице са Богом, поново нас враћа и на проблем централности оваплоћења као прворазредног онтолошког догађаја. Јер ако је учествовање у Богу, односно обожење, могуће постићи и изван историје, или насупрот историји, онда је историја, која укључује слободу човека, заједно са оваплоћењем које су у њој одиграло, сотириолошки ирелевантна. Спасење, дакле, може да буде постигнуто и мимо стварности оваплоћеног Христа у историји, неком врстом духовног прочишћења. У таквој сотириолошкој конструкцији, евхаристијско заједничарење и ипостасно сједињење не представљају услов постојања, већ је учествовање мисливо и на други начин.

Као оправдање покушаја Рамелијеве да св. Максима прикаже као поборника теорије о универзалном спасењу, може да послужи чињеница да код св. Максима ово питање заиста није до краја решено. На основу његове христолошке онтологије, не може се утврдити онтолошки основ постојања оних који неће бити спасени, што Рамелијева превиђа. Међутим, тешко да је могуће релативизовати Максимове експлицитне тврдње против учења о општем спасењу, што Рамелијева покушава. Како

примећује Дали, његови описи пакла обилују живим сликама у којима се спомињу тама, тишина, мучење и вечна ватра.⁴⁹ Према Далију, код Максима нема алузија на неко пургативно кажњавање, али он заиста говори о очишћењу током самог суда⁵⁰ које назива „ватром“.⁵¹ Чак и у овом случају, овакво прочишћење се јасно односи на оне који су имали и врлине и грехе.⁵²

Рамелијева настоји да Максима прикаже као заговорника општег спасења на темељу разликовања појмова *αἴδιος* и *αἰών* и тезе да *αἰών* никада не означава вечност, што утврђује код Оригена,⁵³ а тврди да то важи и за св. Максима. Поред суштин-

⁴⁹ Brian E. DALEY (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, 202; Уп. *Ep* 1: PG 91, 381B; *Ep* 4: PG 91, 416B–417A; *Ep* 24: PG 91, 612C.

⁵⁰ QD 1, 10: CCG 10.142f.

⁵¹ QD 159 (1, 74): CCG 10.110f.

⁵² У контексту римокатоличке теологије, Ханс Кинг се залаже за схватање пургаторијума не као места или временског периода кажњавања. Према њему, пургаторијум је сам Бог. Слажући се са Гизбертом Грешаком, Кинг сматра да „пургаторијум није нека врста полупакла, већ елементар сусрета са Богом: што ће рећи, сусрет недовршене личности, још увек незреле у љубави, са светим, бесконачним, љубећим Богом. Сусрет који је дубоко понижавајући, болан и стога очишћујући“ (Hans KÜNG (1984): *Eternal Life?: Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*, Doubleday, 139). Ипак, на онтолошком плану, ово схватање није од велике користи. То важи и за његово касније инсистирање на релативизовању вечности мука, пошто је вечност такође у власти Бога. Но, у коначном исходу, питање остаје нерешено, па Кинг апофатички закључује да се ту „нема шта знати, али се може надати“ (стр. 141). Сама идеја пургаторијума је имала свој развој који отпочиње у раној патристици, али који јасно теолошко објашњење и разраду доживљава код Беде Венерабилиса. Пургаторијум се тиче стања душа након смрти, а не након Парусије. Код Беде налазимо идеју да *flammis ignis purgatorii* (ватре пургаторијума) могу бити ублажене молитвама верних (*Bedae Venerabilis, Homiliarum Evangelii*, II, 13). Овакво схватање идеју посмртног очишћења редукује на чисто моралну раван задовољења правде, без икакве онтолошке основе или последица (видети: Isabel MOREIRA (2010): *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, 16–17; Детаљни историјски преглед развоја ове идеје видети у: Jacques le GOFF (1990): *The Birth of Purgatory*, Aldershot: Scholar Press).

⁵³ Ilaria L. E. RAMELLI (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 160.

ске примедбе да је таква концепција несагласна са Максимовом онтолошком позицијом, да су изрази који упућују на муке грешника сувише чести и „пластични“ да би се пренебрегли, ту је и чињеница да код св. Максима не постоји јасна семантичка диференција појмова $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma$ и $\alpha\iota\omega\nu$, што је и потврђено новијим истраживањима.⁵⁴

Други проблем је повезан са питањем слободе, односно да ли опште спасење искључује слободу створених бића. Овај проблем је иначе тешко решив, па није замерити што код Рамелијеве не налазимо задовољавајуће решење. Са овим проблемом се рвао и Флоровски, који на крају долази до апоретичког решења да творевина не може саму себе да укине, али ни живот не може да јој буде наметнут: „(Човек) не може да учини оно крајње и коначно метафизичко самоубиство и тиме себе избрише из постојања. Исто тако, међутим, сама Христова победа не може да наметне вечни живот тзв. ‘затвореним’ бићима“.⁵⁵ Флоровски нам, ипак, не пружа теолошки уверљив аргумент због чега створена бића не могу коначно да се укину, уколико претпоставимо да заиста не желе постојање. Једино решење овог питања можда лежи у дефиницији слободе коју прихватамо. Ако се слобода поима као изборна слобода, при чему може да прихвати али и да одбије заједницу са Богом, онда су могућа само следећа решења: или да се реализација та-

⁵⁴ Митралексис тачно утврђује да Максимова употреба појмова $\chi\rho\nu\omicron\varsigma/\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma/\alpha\iota\omega\nu$ поништава сваку могућност њиховог доследног разликовања (Sotiris MITRALEXIS (2016): „Maximus the Confessor’s ‘Aeon’ as a Distinct Mode of Temporality“, *The Heythrop Journal* 57/2, 2). Покушај Рамелијеве, у другој студији, да утврди како Максим наводно појам $\alpha\iota\omega\nu$ користи у значењу вечности само када је под утицајем неоплатонизма или када се директно позива на Св. писмо, није убедљив ако имамо у виду да је св. Максим, када је то сматрао за потребно, и те како знао да спецификује значење одређених појмова, уведе нове или старима промени њихово традиционално значење (Ilaria L. E. RAMELLI, David KONSTAN (2007): *Terms for eternity: aiónios and aídios in classical and Christian texts*, Gorgias Press, 222–226).

⁵⁵ Georges FLOROVSKY (1976): „The ‘Immortality’ of the Soul“, *Creation and Redemption, Collected Works* 3, Belmont, Nordland, 233.

кве слободе у оквиру постојања сматра могућом, чиме се пак уводи могућност постојања ван заједнице са Богом, или да се утврди да је нека врста заједнице са Богом могућа и присилно, мимо воље створених бића, или да се створеним бићима која не желе заједицу са Богом, припише могућност укидања сопственог постојања, односно повратак у небиће. Алтернативно, могуће је приклонити се компатибилистичкој етичкој теорији,⁵⁶ а напустити либертаријанску, како сугерише Немес⁵⁷ у свом приказу Рамелијине студије, што, међутим, такође не решава питање на онтолошком плану.

Ни св. Максим, како ћемо видети, није на овом пољу до краја извео последице сопствених тео-онтолошких позиција, тако да нам његови увиди пре свега могу послужити за исправно конципирање самог питања, иако не пружају коначно решење проблема. У читавом свом корпусу, св. Максим конструише христологију која је у потпуности онтолошка – тиче се проблема постојања света. У том смислу је Христос Спаситељ, Онај у коме творевина задобија своје онтолошко утемељење. Св. Максим каже да је оваплоћење Бога Логоса „та Велика и Скривена Тајна. То је блажени крајњи циљ ради којег је све створено. То је тај божански циљ (σκόλος), предзамишљен (од Бога) пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак (τέλος), ради којег је све, а он није ни ради чега“⁵⁸ Тврдња да оваплоћење представља „блажени крај ради којег је све створено“ и „унапред смишљени свршетак, ради којег је

⁵⁶ О компатибилизму у етици видети: Michael McKenna (2015): „Compatibilism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ур: Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>>.

⁵⁷ Steven NEMES (2015): „Ilaria Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena“, *Journal of Analytic Theology* 3, 230–231. Ни прихватање компатибилистичког приступа не решава заиста проблем, пошто слободну вољу третира као неонтолошку. У оквиру хришћанске концепције, немогуће је одвојити питање слободне воље од питања спасења а задржати њену релевантност.

⁵⁸ QT 60: CCSG 22, 75.33–37.

све“ даје оквир Максимове онтологије. Постојање творевине се, у крајњем изразу, остварује у оваплоћењу. Христос је тај у коме су сви векови, како каже св. Максим (а то значи читава историја, која обухвата не само след догађаја, већ и читаву спацио-темпоралну структуру творевине), „примили крај и свршетак свог бића. Јер, пре векова, унапред је замишљено јединство ограниченог и неограничености, мере и безмерности, коначности и бесконачности, Творца и творевине, стајања и кретања“.⁵⁹ Оваплоћење је циљ ради кога је све саздано и крајњи циљ промисла Божијег. Ако је то крајњи циљ, онда је то и крајња онтолошка истина постојања као таквог. Оваплоћење представља коначну онтолошку стварност по којој ће остварити „возглављење (ἀνακεφαλαίωσις) у Богу свега што је од Њега створено“.⁶⁰ Ако ће све бити возглављено у Богу, онда то све укључује заиста читаву творевину без изузетка, што овде ваља нагласити. Иако из овако утемељене христолошке онтологије следи да ни један део створене природе не може пропасти, штавише, да не може не бити спасен, јер не може да не постоји, св. Максим на више места експлицитно каже да општег спасења неће бити. Одатле следи оно што св. Максим на концу и тврди, да ће сва творевина у целости наставити да постоји, али он притом уводи разликовање вечног бића од доброг бића, кроз диференцију познања и учествовања. Бог је створеним бићима дао биће (τὸ ὄν) и вечно биће (τὸ ἀεὶ ὄν) као својство њихове суштине (τῆ οὐσίᾳ παρέσχε), док мудрост и доброта припадају слободној вољи.⁶¹

⁵⁹ QT 60: CCSG 22, 75.41–43.

⁶⁰ QT 60: CCSG 22, 75.39–40. Још је Ориген сматрао да Тело Христово не може да постигне савршену пуноћу док се и последњи грешник не покаје: *In Lev. hom* 7. 2 (VI, 376); Hans Urs von BALTHASAR (1988): *Dare We Hope That All Men be Saved?*, 200.

⁶¹ *Char.* 3, 25: PG 90, 1024B–1024C. Шервуд је закључио да, према св. Максиму, грех заиста прелази у непостојање, али да одатле не следи да грешници прелазе у блаженство. Нажалост, Шервуд није даље елаборирао ово запажање у светлу проблематике којом се овде давимо (Polycarp SHERWOOD (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma, 218).

Тврдња да биће и вечно биће (τὸ ἀεὶ εἶναι) јесу својства природе, јасно је у супротности са онтолошким утемељењем христологије. Иако овај навод припада ранијем периоду његовог стваралаштва, видимо да је, разматрајући питање универзалног спасења, он остао на трагу овакве аргументације без обзира на то што је она несагласна са његовом христологијом. У истом делу св. Максим, сагласно са претходно наведеним цитатом, тврди да је постојање створених бића једноставно у власти Творца, док од створења зависи само да ли ће бити добро или зло, при чему зло нема онтолошки значај, односно не доводи у питање сâмо постојање. „Вечно биће или небиће разумне и умне суштине потпуно је у вољи Онога који је све створио веома добро. Али да ли ће бити добро или зло, бива по слободној вољи створења.“⁶² Св. Максим такође каже да је „суштини створених бића супротстављено небиће (οὐσίᾳ εἶναι μὲν τὸ μὴ εἶναι), и у власти Самопостојећег постоји њихово вечно биће или небиће, ‘јер Бог се неће раскајати за своје дарове’ (Рим. 11, 29). Отуда природа створених бића и постоји вечно и постојаће Сведржитељском силом држана, иако има небиће за супротност као што је речено, као она која је из небића у биће произведена, а у вољи Његовој има своје биће или небиће“.⁶³

Очигледно је да се св. Максим овде налази у раскораку. С једне стране он настоји да нагласи онтолошки значај оваплоћења и тајне Христове, а са друге стране жели да нагласи и онтолошки значај човекове слободне воље. Ове две онтолошке позиције изгледа да нису помирљиве. Покушај компромисног решења код св. Максима изгледа овако: „Јер што се тиче бића и вечног бића, Бог ће их све васпоставити својим присуством, али кад је у питању вечно добро биће, Он ће посебно васпоставити само оне који су свети, анђели и људи, остављајући онима који нису [свети] стање вечног злог бића, као плод њиховог

⁶² *Char.* IV, 13: PG 90, 1052A.

⁶³ *Char.* III, 28: PG 90, 1025B.

избора.⁶⁴ На овај начин је св. Максим формално остао веран својој онтолошкој христологији, јер ће Бог управо својим присуством све васпоставити. На овај начин је наглашен онтолошки значај оваплоћења нарочито у есхатолошком контексту. Али, св. Максим истовремено покушава да утврди и онтолошки значај слободе словесних бића. Тако сачувава христологију у њеном онтолошком значењу, а истовремено потврђује онтолошки значај слободне воље.

Св. Максим, упркос врло дубоким и инспиративним увидима, није понудио коначно задовољавајуће решење овог проблема. Уколико се постојање творевине утемељује на вољи Божијој која, да тако кажемо, споља делује и просто принуђује творевину на постојање, онда оваплоћење не представља прворазредни онтолошки догађај каквим га св. Максим с правом сматра. Уколико је пак постојање творевине утемељено у тајни оваплоћења, онда из тога произилази да се постојање не може истовремено темељити на вољи Божијој која се актуализује независно од оваплоћења. Додуше, св. Максим нигде не исказује претпоставку такве независности, али читава концепција по којој и она бића која не желе и одбијају постојање, која неће слободно и добровољно да се сједине са Богом у Христу, ипак настављају да постоје јер не могу да укину сопствено постојање пошто то није у њиховој власти, имплицира такво схватање. Овде се поставља питање, ако је то тако, на који, заправо, начин Бог држи или ће држати у постојању она створења која то не желе? Ако је одговор да ће то бити непосредним дејством силе Бога који хоће да она постоје, онда из тога произилази да оваплоћење није догађај на коме се утемељује постојање, пошто се оно очигледно може утемељити и на други начин, већ се оваплоћење своди на питање квалитета постојања, односно стања блаженства или неблаженства. Опет, ни то св. Максим не тврди експлицитно, али ова апорија произилази из његових тврдњи ако се онтолошке последице до краја изведу. Флоров-

⁶⁴ CQC V, 100: PG 90, 1392C.

ски објашњава како св. Максим разликује обожење као *сједињење њо благодати* и *сједињење без благодати*,⁶⁵ и његово запажање је тачно. Остаје питање како објаснити ту разлику у сједињењима? На који начин се остварује то сједињење без благодати? Очигледно не на основу љубави, барем не обостране. Одређење љубави као једностране и наметнуте је контрадикторно у себи. Овако схваћен појам љубав садржи *contradicto in adjecto* јер не показује релацију већ једносмерност (у смислу тезе да Бог воли свакога, али је Његова љубав мучење за оне који Њега не воле). На овај начин се љубав одељује од слободе, што следствено води релативизацији онтолошког статуса људске слободе, пошто је постојање загарантовано и неопозиво без обзира на који начин и у ком правцу је слобода пројављена. Покушајем да избегнемо тврдњу да оваква концепција значи релативизацију онтолошког утемељења христологије, тврдњом да управо оваплоћење омогућава и благодатно и безблагодатно постојање, доводимо у питање сам смисао оваплоћења као слободног уипостазирања створених бића у Ипостас оваплоћеног Логоса.

Постојање свих створених бића је заложено у заједничарењу са Богом. То је сведочанство око кога постоји сагласност већине релевантних патристичких извора. Није могуће замислити постојање творевине мимо заједнице са Богом, пошто би у том случају следило да творевина, имајући независно постојање од Бога, представља такође неког другог, створеног бога. Творевина, сама по себи, нема могућност постојања, она своје постојање црпи од Бога. Према христологији Отаца, управо тајна оваплоћења представља одговор на питање како то творевина може и треба да постоји у *слободној* заједници са Богом. Ту се открива да је та заједница ипостасна, а не природна. Створена природа се спасава ипостазирањем у Ипостас Бога Логоса што је омогућено Његовим слободним оваплоћењем и

⁶⁵ Георгије В. Флоровски (1998): *Источни Оци V-VIII века*, Манастир Хиландар, 229.

слободним пристанком творевине. Црква јесте тело Христово не само у метафоричком, већ и у дословном смислу. Дух Свети ипостазира Христа у историји, у догађају Литургије. У догађају Литургије се остварује истинско назначење човека као свештеника творевине, као онога који приноси читаву творевину у заједницу са Богом Оцем. Све су ово општа места која треба имати у виду, али на којима се нећемо посебно задржавати.

Тврдња да је човек биће слободе, да слобода представља *Imago Dei* у човеку,⁶⁶ такође представља упоришно место хришћанске антропологије посведочено у патристичким изворима.⁶⁷ На овој основи сада се поставља питање шта бива са онима који не желе заједницу са Богом? Могућа су три одговора:⁶⁸ 1) први, да одлазе у небиће, пошто Бог не жели да их на силу уведе у заједницу са собом и тако држи у постојању, 2) да настављају да постоје тако што остварују неку врсту негативне заједнице са Богом. Тиме што Бога одбацују, негирају и поричу, на неки начин конституишу заједницу са Њим, утврђујући тиме свој онтолошки статус као постојећих, али је то постојање дефектно и первертирано и због тога болно, јер вечно желе уништење себе и света, а то не могу да остваре. 3) Трећи могући одговор је опште спасење свих, при чему се претпоставља да у коначном исходу сва словесна бића желе постојање, јер је жеља за постојањем део њихове природе, те да сви изрази порицања те жеље заправо представљају „неспоразум“, заснован на непознавању или непрепознавању стварне Божије воље и доброте, као и непрепознавању сопствене жеље, која се пројављује као зло

⁶⁶ *Adv. Haer.* 3, 23, 1. SC 211, 444–446.

⁶⁷ И тамо где се *Imago Dei* идентификује са разумом или словесношћу, сама словесност управо представља могућност слободе.

⁶⁸ Могуће је, наравно, понудити више од три тезе, али овде износимо само оне за које сматрамо да поседују теолошку релевантност. Не расправљамо, на пример, о оригенистичком решењу које тврди враћање у предпадно стање, због тога што је таква теза довољно снажно оборена још од Отаца (попут св. Максима), а обрађена је и у савременој теолошкој мисли (уп. Георгий В. Флоровски (1929): „Противоречия оригенизма“, *Пуш* 18, 107–115).

(јасно је да се овде приближавамо платоновском поистовећењу зла са незнањем, што не мора аутоматски да буде за осуду). Зло тако има добар почетак – жељу за постојањем, која је погрешно актуализована као настојање да се постојање утемељи на себи и свету, а не на Богу. Када ова заблуда буде отклоњена доласком Царства, показаће се да постоји само једна стварна жеља свих створених бића лишених заблуде.

Као што ћемо видети, сваки од ових приступа носи са собом одређене тешкоће. Уколико бисмо подржали прву тезу о одласку у небиће оних који одбијају заједницу са Богом, јавља се неколико питања: Да ли то значи да ће део творевине пропасти, у ком случају Христос није Спаситељ *чиставе* творевине? Или то значи да ће пропасти само на ипостасном нивоу, а не и на природном? Но, шта би то значило? Пошто природа не постоји без ипостаси и *vica verse*, да ли би то могло да значи да ће такве ипостаси заправо бити лишене сопствене природе, да ће доћи до раздвајања ипостаси и природе, и тиме до гашења ипостаси, пошто не могу да постоје без природе? Конкретније, то би значило да ће материја која сада „припада“ тим ипостасима бити им одузета. Пример таквог одузимања је смрт какву сада познајемо. Земља земљи, док личност наставља да постоји лишена своје природе само због тога што је, и ако је, ипостазирана у Ипостаси Христовој. На тој се основи очекује да ће на крају свака ипостас која постоји, али у сени смрти, бити васпостављена у свом природном капацитету лишеном пропадљивости. Могли бисмо рећи да ипостас у случају творевине није, у апсолутном смислу, носилац сопствене природе – тварна ипостас је тек потенцијал, тек могућност да се оствари, семе које тек треба да проклија и донесе плод. Ако се то не деси, узеће јој се и то што има (уп. Мт. 13, 12), односно таква ипостас ће се показати као фантазија, односно као непостојећа. Она ће ишчезнути као да је никада није ни било, јер ће бити препуштена заборау Божијем („не познајем вас откуда сте“, Лк. 13, 13), чиме ће изгубити темељ сопственог постојања. У оваквој концепцији, конкретне ипостаси створених бића

посматрамо као потенцијалне, које *џек љреда* да остваре или *йоџврде* постојање. У том контексту би се могло рећи да процес стварања света заправо још није завршен, да је историја део тог процеса, да ће се на крају тек показати коначна истина ствари, коначна истина историје, шта заиста јесте, а шта заиста није постојеће, пошто истина света није протолошка већ есхатолошка. У том смислу можемо схватити како је Адам *тѹлос тоѹ мѣллонтос* (Рим. 5, 14).⁶⁹ Оно што се покаже да није, не само да ће престати да постоји, већ ће бити као да никада није ни постојало, пошто ће бити избрисан и заборављен сваки траг такве промашене егзистенције, која ће онтолошки бити неостварена. То је онда прави повратак у небиће или, можда тачније, то је *неусѣех изласка из недића*, уколико процес стварања схватимо као незавршен. У том смислу би било као да таква бића нису ни створена, као да их никада није ни било. Ово је могуће јер је природа створених бића двоструко ипостазирана. И у конкретним створеним бићима, али и у Христу који ипостазира читаву створену природу. Материјални супстрат (*ѹлκόν ѹποκειμένον*),⁷⁰ да тако кажемо у недостатку бо-

⁶⁹ У синодском преводу стоји „који је слика Онога који ће доћи“. Израз „слика“ не одговара потпуно грчком „тѹлос“ чије је значење везано за *тѹлтѹ* (ударац), у смислу стварања *оџиска*, као код печата (Родољуб КУВАТ (2018): „Типологија“, у: *Лексикон дидлијске еѣзеѣзе*, Београд, 447–451). Овде је корисно подсетити се на тумачење које даје св. Иринеј Лионски: „Бог је утврдио да први човек треба да буде материјалан, како би могао да буде спасен од духовног. Јер, пошто Онај који спасава већ постоји, било је потребно да у постојање дође и онај који ће бити спасен, како онај Који спасава не би постојао узпразно“ (*Adv. Haer.* 3, 22, 3: SC 211, 438). Христос у себи рекапитулира све нараштаје од Адама, како примећује Бер (John ВЕНР (2000): *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford University Press, 58).

⁷⁰ *Contra Eun.* III: GNO II, 168. Григорије Ниски је израз преузео од св. Василија. Занимљиво је да Василије дефинише суштину као материјални супстрат, док Григорије, цитирајући Василија, мења његов исказ и каже да суштину није материјални супстрат. Григорије је то учинио како би у појам суштину укључио и нематеријалне суштине, што опет нама овде може да послужи као додатна и добродошла корекција (видети: David L. BALAS (1976): „The Unity of Human Nature in Basil’s and Gregory of Nyssa’s Polemics against Eunomius“, *Studia Patristica* XIV, 275–282).

леги израза, створених бића неће нестати нестанком, гашењем неуспелих ипостаси које нису хтеле да дођу у постојање. Пошто нису хтеле, неће ни доћи, иако тиме неће бити угрожено постојање осталих ипостаси, нити ће бити доведена у питање контингентност читаве творевине која се темељи на ипостазираниости у Христу.

Овде се поставља питање, какав је заиста однос природе и ипостаси – шта значи када кажемо да природа не може да постоји ако није ипостазирани, односно да ипостас не може да постоји без природе. Природа подразумева материјални супстрат заједно са општим својствима која карактеришу неки род (на пример, људски или анђеоски), али је питање да ли је природа само то? Могло би се рећи да постоји и један други, несводиви аспект, који се тиче конкретне историјске пројаве сваке створене природе. Онај несводиви израз природе могли бисмо именовати као индивидуу.⁷¹ Индивидуу можемо одредити као материјални супстрат са специфичним разликама или својствима које је одређују у односу на друге индивидуе иако су сродне подобним особинама код других индивидуу. Ипак, комбинација индивидуалних природних својства је јединствена код сваког човека, што чини могућим да га препознајемо као таквог (то понекад бива отежано, на пример код једнојајчаних близанаца, иако и ту може бити речи само о великој сличности, а не и истоветности). Дакле, индивидуална природа⁷²

⁷¹ У смислу да се свака индивидуу разликује од других и према јединственом природном склопу, који иако је у основи исти, ипак је посебан и јединствен. Не постоје два потпуно физички и психички идентична човека, чак ни међу близнцима – због тога можемо да говоримо и о индивидуалним разликама. Овде подсећамо на горе изнесено размишљање о суштинском значају *шелесној* васкрсења и значају тела за идентитет човека.

⁷² Овде морамо да дамо једну терминолошку напомену. Термин *природа* се изједначава са термином *суштина* и тада означава оно опште што је својствено свим јединкама које деле исту суштину. На пример, сви људи имају исту људску природу или суштину. Природа, међутим, може да има и своја нарочита својства чија је комбинација јединствена и тада је реч о индивидуу. Индивидуу се разликује од других индивидуу исте природе по својим специфичним објективним својствима. Индивидуу

представља одређену јединствену комбинацију елемената који припадају материјалном супстрату. Таква природа са посебним својствима, односно индивидуа, када је реч о човеку, постоји увек и само и као конкретна личност, као конкретна ипостас. Ипостас или личност је име за однос. Стога ипостасне или личне разлике нису исто што и разлике индивидуалних својстава, пошто се ипостасне разлике тичу разлика у односима са другим ипостасима, а не својстава природе као таквих.

Јасно је, међутим, да природа (људска) историјски не може постојати другачије него као конкретна, индивидуална природа са својствима⁷³ која је притом актуализована и као личност, односно ипостас. Зато се поставља питање, у ком смислу је Христос спаситељ *чијаве њприроде*? Да ли у смислу да је Спаситељ свих индивидуалних природа са њиховим својствима, што би онда подразумевало да је Спаситељ и свих ипостаси, или да је Спаситељ опште природе као материјалног супстрата који није нужно ипостазиран у било којој другој ипостаси осим у Његовој сопственој?⁷⁴ Уколико прихватимо овакво

се, дакле, разликује од других индивидуа, али не подразумева однос љубави. Ипостас или личност се, међутим, тиче односног карактера бића. Она укључује и суштину и индивидуалну природу, али је на њих несводива. У тријадологији, индивидуална својства Оца, Сина и Светог Духа (нерођеност, рођеност и ихсођење) су и ипостасна својства пошто се тичу односа. Стога у тријадологији не можемо да говоримо о Тројици као о индивидуама, већ само као о личностима, односно ипостасима, пошто су индивидуална својства без остатка ипостасна, односно тичу се искључиво односа, а не неке објективне разлике. Код људи, индивидуална својства, услед њихових променљивости, нису у каузалном смислу повезана са ипостасним својствима. Индивидуална својства (физичке и психичке особине итд.) могу да се промене, и мењају се, или чак и да нестану (приликом смрти), али то не подразумева да је реч о другој личности или да је личност нестала. Такође, познавање индивидуалних својстава не подразумева и заједницу са оним чија се својства објективно познају.

⁷³ Максим изричито тврди да „ниједна природа не може да буде постојећа и да се познаје без својстава“ *Ер.* 7: PG 91, 436В.

⁷⁴ Јасно је да је немогуће мислити природу као безипостасну. Како наглашава Зизијулас, позивајући се на св. Максима, ἀνυπόστατος је једна-

објашњење, оно јесте конвергентно са раније изнетом тезом да је могуће замислити нестанак, или тачније неактуализацију оних ипостаси које нису слободно зажелеле заједницу са Богом, те ради тога, на крају процеса стварања који још није завршен, неће ни ући у постојање, односно показаће се као непостојеће. Овде се, међутим, јавља питање односа природе и ипостаси. Када кажемо да природа не може да постоји без конкретне ипостаси, нити ипостас без природе, да ли под природом подразумевамо општу или индивидуалну, конкретну, природу са њеним посебним својствима? Другим речима, да ли је индивидуална природа у односу на општу природу у сличном односу као ствари овог света према платонистичким идејама, у смислу да (индивидуална природа) представља онтолошки безначајну рефлексију опште природе и да је стога релевантна само с обзиром на своје учествовање у њој? Или је пак она конститутивна утолико што, заправо, само таква, индивидуална природа са својим својствима стварно постоји као природа неке ипостаси? Дакле, питање је, може ли Христос бити Спаситељ „све твари“ само на нивоу опште природе, а да истовремено није и Спаситељ сваке индивидуалне природе са њеним посебним својствима? Може ли, дакле, бити Спаситељ читаве природе ако није Спаситељ сваке индивидуалне природе, пошто „општа природа“ не постоји другачије до у својим конкретним, индивидуалним изразима? Пошто је индивидуална природа заправо форма природе која се ипостазира, да ли (теоријски) пристанак на губитак одређених индивидуа, у смислу конкретних природа са својствима, може бити схваћен другачије него као губитак дела природе?

Овде можемо да понудимо следећи одговор: индивидуална својства се показују као променљива и непостојана. Стога бисмо могли рећи да индивидуална својства постоје у историји само као последица интервалности времена и пунктуалности

ко ἀνύπαρκτον. (John ZIZIOULAS (2013): „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor“, у: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, ур. М. Vasiljević, Sebastian Press, 89).

простора, те да постоје само у начину постојања творевине која није обожена. У обожењу ће индивидуалне разлике бити превазиђене, управо због тога што ће творевина постојати на начин на који постоји Бог. У Богу Тројици не постоје индивидуалне разлике, већ само ипостасне. Стога можемо да закључимо да нестанком индивидуалних природа не би била нарушена целовитост творевине, пошто индивидуална својства ионако представљају необожени начин постојања који ће у обожењу бити превазиђен.

Али, проблем се овим не исцрпљује. Сада се може поставити и питање узајамности односа при конституисању идентитета. Односно, на који начин објаснити да спасене (= постојеће) ипостаси неће бити на неки начин оштећене тиме што је њихов однос са ипостасима, које су се показале као непостојеће, ипак ушао у одређење њиховог ипостасног идентитета?⁷⁵ Да ли јединственост ипостасног идентитета, због тога што се та јединственост темељи *и* на међусобном односу створених ипостаси, кроз који се (однос) оне и ипостазирају у Христу, на тај начин не утемељује у постојању сваку ипостас која се појавила и историји? Другим речима, да ли нестанак или неактуализација одређене ипостаси која се јавила у историјском времену а које нема у есхатону, не узрокује *онйолошки дефициит* код оних који су спасени – тачније речено, да ли не доводи у питање њихов онтолошки статус, односно само постојање? Да ли је сврсисходно питати – да ли неактуализација одређене ипостаси која се јавила у историји неће „ланчаном реакцијом“ изазвати „кризу идентитета“, а тиме и кризу постојања свих осталих створених ипостаси. У крајњој инстанци, ово питање

⁷⁵ Хајес сажето објашњава многоструку одношајност која је конститутивна за личност: „Постојати као људска личност значи бити укључен у процес настајања. Искустити себе као ‘настајање’ значи схватити да не поседујемо у потпуности читаву своју стварност. Разастрти смо на временској линији прошлост – садашњост – будућност унутар света личности и објеката који су са нама у интеракцији на многе начине“ (Zachary HAYES (1990): *Visions of a Future: A Study of Christian Eschatology*, Liturgical Press, 80).

се своди на питање значења и значаја историје у сотириологији, али и у ктисиологији. Другим речима, да ли сама могућност неактуализације неких ипостаси представља негирање историчности самог стварања?

Одговор би се могао потражити у тврдњи да створене ипостаси, које ће се и у есхатону показати као постојеће, свој идентитет заправо темеље на односу према оваплоћеном Логосу, те да неактуализација неких ипостаси неће представљати претњу њиховом идентитету пошто он и није утемељен на односу са другим створеним ипостасима, већ једино са оваплоћеним Логосом и са ипостасима које су такође задобиле свој идентитет у односу на Логоса. Међутим, овде се поставља озбиљно антрополошко питање – да ли оваквом редукцијом утемељења идентитета ипостаси на само, једино и искључиво Ипостаси Логоса, не негирамо слободу која се пројављује као љубав, а која представља антрополошку константу стога што је у сагласности са логосима стварања? Јер, то онда значи да не можемо и не смемо (не можемо?) волети оне који ће се показати као неутемељени на Логосу, оне који неће бити спасени (не улазећи сада у питање критеријума спасења). Јер ако их и даље волимо, онда или они том љубављу на неки начин улазе у постојање, или спасени зарад те љубави пропада заједно са неспасеним јер му је идентитет угрожен неспасавањем онога кога воли, пошто је његов идентитет утемељен и на тим односима?

Наравно, љубав о којој је овде реч тиче се постојања, дакле онтологије, а не психологије или сентимента. То је љубав која жели, тражи, чак захтева, постојање вољеног другог. Могао би се понудити одговор да је „прихватљиви“ други онај који се може волети, а да та љубав не значи не волети Христа, само онај који такође свој идентитет темељи на Христу. То би се могло подупрети јеванђелским исказима попут „Ко је мати моја или браћа моја?“ (Мк. 3, 33), „нека мртви сахрањују своје мртваце“ (Лк. 9, 60), „Ако неко дође мени и не мрзи оца својега, и матер, и жену, и децу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити мој ученик“ (Лк. 14, 26). Али, у приповести о свадби

у Кани, видимо један занимљив моменат. Христос заиста грубо одговара на Маријину молбу и притом објашњава кога сматра својим „рођацима“. Ипак, на концу, чини баш оно што Марија од њега тражи, и то не неку ситницу, већ баш оно што представља „почетак знамења“ и „показивања славе“ Његове. Изгледа да се „рођаци“ ипак рачунају.

У контексту лимитираности људске слободе, поставља се питање када неко *да* или *не* другоме заиста значи то што казује? Да ли је оправдано уводити разлику између типова или степена негирања другог, па да на тој основи устврдимо како једино негирање које другог пориче сматрати *йравим* негирањем са онтолошким последицама, док негирање које пориче али га *ийак* и признаје као другог, и није право негирање и непризнавање? Склонији сам овој другој тези. Са тиме се сусрећемо у свакодневном искуству. Можемо на некога бити веома љути, и чак снажно истицати да он за нас више не постоји, али, у тренутку када је живот тог другог заиста угрожен, заборављамо на своје изјаве и желимо да он настави да постоји. Јер наше знање је условљено спољашњим и унутрашњим ограничењима. Сетимо се примедбе св. Григорија Ниског да „нејасно знање о ономе шта стварно јесте води различитим закључцима, па једни прихватају једно гледиште, а други оно супротно“.⁷⁶ Тако можемо да кажемо да негирање и порицање, тј негативни однос може да не буде препрека спасењу као онтолошком утемељењу уколико није *заиста и до краја* негирајући, већ *ийак* оставља места за другог. Стање палог човека је, према св. Максиму, такво да је знање душе о Богу „под потпуним незнањем, све до незнања да ли Бог уопште постоји“ (ὕπὸ δὲ τῆς ψυχῆς διὰ τῆς παντελοῦς ἀγνώσιας ἢ ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ, ὡς μηδὲ εἰ ἔστι Θεός γινώσκεσθαι).⁷⁷ Такво незнање оставља могућност заблуде, што опет оставља могућност релативизовања порицања другог, при чему, ипак, може остати „место“ где се

⁷⁶ *An et res*: GNO III/3, 6.3–5.

⁷⁷ *Amb.* 21: PG 91, 1252A = AM I, 437.

порицање преображава у признање. То „место“ је заправо у идентитету. Док други одређује мој идентитет чак и када сам психолошки негативно настројен према њему, то још не значи да га поричем на онтолошком нивоу. Онтолошко негирање подразумева да га поричем у смислу да он за мене *заиста* не постоји, да његов нестанак за мене неће представљати никакав губитак.⁷⁸ *То важи и за однос према Боју.*

Стога је могуће тврдити да је, у крајњој консеквенци, неактуализација одређене историјске ипостаси у есхатону могућа само ако та конкретна ипостас у току свог историјског битисања ни са једном другом ипостаси није остварила однос љубави, тј. *ако није никада никога волела или била вољена, ако јој нико не недостигаје и ако она никоме не недостигаје.* Тиме би се решило и питање слободе, јер бисмо могли рећи да уколико је одређена ипостас ипак успела да успостави однос љубави са неком другом ипостаси, онда је тиме утврдила и свој онтолошки идентитет, па је на тај начин пројавила своју слободу као *да* (као *Амин*), чак и ако је формално⁷⁹ негирала постојање Бога, вредност живота, итд.

⁷⁸ Можемо ово разликовање типова порицања другог да означимо као онтолошко и психолошко или као радикално и афективно. Први тип би означавао темељну онтолошку позицију слободне воље, док би други тип указивао на позицију која је утемељена у неуспеху смртне индивидуе да јасно процени сопствену позицију, па би пре требао да буде одређен као *заблуда* уместо као стварна пројава слободне воље. У том контексту би могла да се посматра читава дијалектика греха и покајања.

⁷⁹ Ова „формалност“ се тиче старог питања ограничености и условљености изборне слободе. Васпитање, социјалне околности, временско и географско место рођења, когнитивне способности и опште психолошко стање, с правом се прихватају као релевантни оквири могућности или немогућности остварења слободе. Питање крштења деце показује да је Црква била свесна ових ограничења. Због тога пракса крштавања одојчади и није лако заживела, и често је довођена у питање, јер напросто, како ће мало дете исповедити веру када за то није способно? Изгледа да је Ориген први покушао да пружи теолошки разлог такве праксе, тезом да су у Адаму, као носиоцу људске природе сви сагрешили (видети детаљније у: Johannes ZASCHNER (2014): *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, 130).

Друга теза коју смо споменули јесте могућност негативног односа – односно могућност да се постојање конституише на основу не само позитивне, љубеће заједнице, већ и на основу негативне. То би значило да слобода не мора да се пројави као љубав да би била животворна, већ да се може пројавити и као негација, као мржња и порицање, али да и такав став према Богу такође представља одређени, мада первертирани, начин заједничарења. Проблем са овом тезом је што се тако читаво инсистирање на слободи као онтолошком темељу постојања доводи у питање. Јер ако *било какав* израз слободе, позитиван или негативан, води истом резултату – постојању, онда се враћамо на схватање према коме постојање никада није ни било доведено у питање, пошто ће све свакако постојати, а разликоваће се једино квалитет постојања. Они који су спасени имаће добар квалитет постојања означен као блаженство, док ће ови други такође имати постојање, али ће оно бити означено као патња и бол, јер неће моћи да остваре своју тежњу ка непосто-

Практично решење је нађено у исповедању вере од стране кумова. Не улазећи сада у питање могућности „делегирања слободе“, овде га износимо само као илустрацију тврдње да је у свести Цркве, „обична“ или „изборна“ слобода повезана барем са когнитивним способностима. Због тога је сасвим могуће претпоставити да различите индивидуалне карактеристике имају значајан утицај на коначни исход у процесу доношења одлуке, што нас доводи до питања критеријума када је нека одлука *заиста* слободна. У том смислу је могуће да исход неке условљене слободне одлуке буде различит од најдубљих унутрашњих интенција. О томе нам сведочи аскетска пракса, која инсистира на најтананијим знацима да је слобода поробљена страстима. „Сав се рад монаха на самоме себи састоји у томе да никада не дозволи да његова воља буде умешана у она кретања која иду од тела до душе и обрнуто, и над којима та воља може да има власт, било да би га потпомогла било да би га зауставила кроз кретање мисли.“ Ова Фукоова опаска је заснована на тумачењу Касијанових *Правила* и *Разговора*. Не улазећи сада у проблем порекла овакве аскезе и њене одвојености од евхаристијског искуства, остаје чињеница да су овакве аскетске праксе дубоко укоренење у живот Цркве током много векова, те су стога релевантне макар као илустрација одређених теолошких позиција (Мишел Фуко (2014): *Технологије сопства. Спири о позној антици и раном хришћанству*, Карпос, Београд, 52).

јању. Но ту се јавља још питања – ако се ипостас конституише релационо и ако и негативан однос представља довољну основу за онтолошко утемељење створених бића, да ли је онда догађај оваплоћења од онтолошког или (само) онтичког значаја? Другим речима, да ли би и без оваплоћења, свет и све ипостаси вечно постојале, али без блаженства? У том смислу се не показује као оправдано говорити о могућности утемељења ипостаси и на стварно негативном, поричућем односу. У крајњој линији, зар негативни однос није заправо само назив за непостојање односа? Зар негација, порицање, у онтолошком кључу, не представља заправо чињење или став које за резултат има да други *не постоји* за онога који га пориче, негира и одбацује? Међутим, на радикалном, онтолошком негирању не може да се заснује и онтолошки утемељи постојање спасених, а овде је то у питању. Такав покушај би био само игра речима, у смислу да се негативност односа не схвати у свом пуном капацитету, односно да негативан однос не подразумева стварно и радикално порицање другог. Порицање другог, на онтолошком нивоу неизоставно води индивидуализацији у смислу де-ипостазирања. Када једна ипостас престане да буде релациона, она престаје да буде ипостас. Релацију није могуће, у онтолошком смислу, мислити другачије него као признавајућу, односно љубећу. Релација која није љубећа заправо није релација у строго онтолошком смислу, она је релација само у психолошком смислу који овде није релевантан.

Због свега овога, друга хипотеза се не показује као плаузибилна. Али, овде морамо да поставимо и питање на који начин Бог познаје своја створења. Мада је и ово опште место, поновићемо да Бог, бар према св. Максиму, познаје створења као своје логосе, као своје жеље, што у крајњој инстанци значи као свог Сина Јединородног. Ако је то тако, онда је немогуће замислити да Бог остварује заједницу са онима који нису у складу са Његовим логосима, односно са онима који свој идентитет не темеље на оваплоћеном Логосу. Ако кажемо да их познаје на неки други начин, па их тако онтолошки утемељује, тиме дово-

димо у питање сврху оваплоћења, јер тврдимо да је заједница са Богом могућа мимо Христа. Бог не може на други начин да познаје бића и да са њима гради заједницу која је темељ постојања – ако би тврдили другачије, онда би заправо тврдили да оваплоћење нема везе са онтологијом, јер је постојање света онда могло да буде утемељено и на други начин, непосредном Божијом интервенцијом.

Остаје трећа хипотеза о општем спасењу свих. Главни приговор оваквој тези тиче се питања слободе. Ако ће се сви спасити, посебно ако ће се сви *свакако* спасити, ако не постоји никаква могућност да се неко неће спасити, како онда можемо да говоримо о слободи као ономе што човека чини човеком? Онда је слобода фикција и то на свом најдубљем плану. Иако би теза о општем спасењу свих решила неке проблеме о којима је раније било речи, проблем слободе дефинитивно остаје нерешен, што нас враћа на почетак ове анализе. У формалном смислу, прихватањем ове тезе били бисмо принуђени да занемаримо врло јасна сведочанства Светог писма и Отаца о „плачу и шкргуту зуба“. Иако су ова сведочанства подложна тумачењу, њихово свођење на метафору није уверљиво.

Анализирајмо још неке могућности за решење овог питања. Вратимо се на другу хипотезу, према којој ће бити и оних који се неће спасити. Можда бисмо то могли да разумемо на следећи начин: Христос у себи возглављује читаву творевину, укључујући и природна својства сваког створења не као индивидуе, већ као материјални супстрат („прах земаљски“, Пост. 2, 7). У том смислу, природа свих је спасена. Постојање оних који се неће спасити би могло да се утемељи на „паралелном“ постојању. Наиме, они ће наставити да постоје као индивидуе, због тога што је материјални супстрат њихове природе (прах од кога су саздани) спасен, а општим васкрсењем биће обновљена и посебност индивидуалних својстава сваког створења. Међутим, њихова индивидуалност неће бити ипостасна, у смислу да ће за њих ипостас бити изједначена са индивидуом, тј. неће имати идентитет из односа са другим, већ једино пре-

ма самима себи. Оваква затворена егзистенција на један начин може бити сматрана као постојећа, јер постоји за себе, али са друге стране је и непостојећа пошто је Бог не познаје нити је познају друге личности, нити она познаје Бога нити друге личности. Таква аутистична и анонимна егзистенција је паклена пошто индивидуална природа тежи да оствари свој идентитет у другоме, а овде ће га первертирано остваривати сама у односу на себе. Вечност овакве егзистенције је утемељена на васкрсењу, дакле оваплоћењу, и на обесмрћењу створене природе, али би она остала усмерена ка смрти иако не би никада умрла. Речима Евдокимова: „Слобода ослобађа само оне који то желе. Услед тога, онај ко жели ништавило, имаће га на свој начин, бар на неки тренутак.“⁸⁰ Додали бисмо, на тренутак који се не завршава.

Али, у овом случају, испада да зло никада неће бити побеђено у потпуности, штавише, супротно доследном патристичком сведочењу, зло би добило одређени онтолошки статус, постало би вечна реалност. Овде се сада сусрећемо са још једним питањем. Будући да опште васкрсење не представља само оживљење мртвих, већ и пуноћу њиховог односа са Богом, али и промену, обесмрћење, начина постојања читавог света, модуси постојања света, простор и време, такође ће бити измењени, односно спацио-темпорални оквир постојања читавог универзума биће преображен („Ново небо и нова земља“, Отк. 21, 1). На који начин тачно не можемо знати, али свакако тако да више неће имати својство раздвајања (смрти), али ће разликовање бити сачувано. Начин постојања читаве творевине, укључујући неживу природу, биће коренито измењен и тек тада ће се показати до које је мере смрт радикално и структурално део овога света, заправо његов начин постојања. Тада ће творевина бити заиста постојећа, постојање ће постати њена коначна истина и из ње саме ће нестати небиће које сада стоји у њеној

⁸⁰ Павле Евдокимов (2003): *Векови духовној живојши*, Српска књижевна задруга: Београд, 38.

основи и које је прожима. У том смислу св. Максим Исповедник говори да ће творевина постати не само бескрајна, већ и беспочетна. Бог тада чини „оне који по природи имају почетак и крај да су по благодати беспочетни и бескрајни“ (ἀναρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους).⁸¹ Њена беспочетност неће бити етиолошка, већ ће из ње бити изузето све оно што почетак везује са небићем.

Узимајући све ово у обзир, видимо у којој мери је тешко донети неки конкретан закључак који би био теолошки конзистентан, а који истовремено чува светописамско и патристичко сведочење. Изгледа да је немогуће изнаћи решење које ће у потпуности бити доследно. За какву год хипотезу да се одредимо, одређена доза недоследности биће присутна. Уколико се одредимо за тезу о нестанку, повратку у небиће неких ипостаси, остаје отворено питање да ли је онда заиста Христос Спаситељ *све* творевине, као и на који начин је могуће да се прекину идентитетске везе које су ипостаси које нису спасене оствариле у свом историјском постојању са онима који су спасени, а да то не изазове онтолошке последице. Уколико се одредимо за тезу да неки неће бити спасени, али да ће наставити да постоје, остаје питање на којој основи ће се то постојање темељити. Ако кажемо да ће се темељити на непосредном деловању божанске силе, поставља се питање разлога оваплоћења у онтолошком смислу. Такође остаје нерешено питање ипостасног одређења таквих бића, пошто је замисао о индивидуи која се ипостазира у односу према самој себи неутемељена у предању, а питање је колико би могла да издржи богословску проверу. Јер ако замислимо да је таква врста само-ипостазирања могућа, онда релационост није онтолошко својство ипостаси, односно не тиче се њеног постојања, па се ипостас тиме своди на индивидуу. Трећа хипотеза, да ће се сви спасити, такође има своје недостатке. Недостаје јој потврда Писма и предања, а такође се под знак питања ставља слобод-

⁸¹ QT 59: PG 90, 617D = CCSG 22, 69.

да човека. Или можда не? На почетку овог рада поменули смо два алтернативна схватања слободе, либертијанско и компатибилистичко. Да ли би потоње могло да послужи као модел за решавање питања слободе у овом контексту? У том случају, слободни избор и нужност постојања не би били у позицији или-или. Заправо, такво постављање проблема би се могло схватити као слично питању да ли човек може да не жели оно што жели и *vica versa*? У том случају је таква ситуација и овде, када је реч о постојању – тежња за постојањем је толико фундаментална и припада основном одређењу човека, да се са њом мора рачунати, тако да је једноставно бесмислено претпоставити да неко *заиста* неће постојање као такво. Он можда неће овакво постојање које има сада, испуњено болом и прожето смрћу, али постојање као такво, несумњиво хоће свако. Могло би се рећи да граница слободе постоји, да је то граница бића и небића, да творевина ипак никада не може да досегне божанску слободу где је бивање (постојање) поистовећено са вољом да се буде – јер Бог хоће и постоји – при чему хтење не претходи постојању нити постојање хтењу. Можда је за створена бића „понуда“ постојања толико добра да јој се не може одолети? Јасно је да се на овај начин нисмо много удаљили од Платоновог Добра које неумољиво привлачи.

Према св. Максиму, свако природно кретање створених бића ће престати након што достигну блажени циљ *збої коїа су створена*.⁸² Њихово кретање, које Максим назива *вечно-крећућим мировањем*, биће идентично са унутарбожанским кретањем, које није објекатско, о чему смо говорили раније. Једино уподобљавање Богу представља истинско постојање, тако да свака друга манифестација егзистенције, која је нужно објекатска, представља кретање које је неприродно и у крајњој консеквенци нужно лажно и непостојеће. Јер, на крају крајева, свако ограничење природе јесте и ограничење слободе створених бића. Сам опсег могућих хтења и избора, одређен

⁸² *Amb. 7: PG 91, 1092C = AM I, 121.*

је природном ситуираношћу створења. „Пошто свако створено биће постоји и креће се, апсолутно је потчињено природи и времену. Првome због постојања, а другome због кретања.“⁸³ Та ситуираност као йойчињеност конструише границу жеље границом мисливог. Створено биће може да жели или не жели само оно што припада опсегу његове моћи спознаје која је ограничена чињеницом да је створено и да не може да ствара *ex nihillo*. То да јесмо оно што јесмо и да ограничења сопствене природе можемо да превазиђемо само обожењем, јесте датост и јесте ограничење коме смо подложни зато што смо створени. Но и ту остаје проблем оног последњег корака који створено биће треба да учини на путу ка обожењу – а то је сагласност да буде обожено, сагласност да постоји. Круг се овде затвара, и неумољива антитеза извесности постојања и слободе која га онтолошки утемељује, остаје неразрешена.

Са извесном смелашћу, покушаћемо да се удаљимо од максимовског „честовања ћутањем“ (διὰ τῆς σιωπῆς τῆς ὁμιλίης),⁸⁴ и да предложимо решење овог проблема које смо нешто раније назначили при објашњењу друге хипотезе, да ће бити и оних који се неће спасити. Главни проблем са овом хипотезом, како смо истакли, јесте да се само постојање оних који нису спасени утемељује мимо учешћа у догађају оваплоћења које, опет, може да буде само слободно. То би опет значило да је постојање мисливо или мимо оваплоћења (непосредном Божијом интервенцијом), или, ако би тврдили да је оваплоћење то које уопште омогућава постојање чак и проклетих, произилази да постојање може да буде утемељено и да јесте утемељено мимо слободне воље створених, што онда оваплоћење редукује на божанску методологију спасења, која је могла да буде и друга-чија. Другим речима, онда се оваплоћење и *кенозис* нису збили

⁸³ *Amb 67*: PG 91, 1397B = AM II, 67; Lars THUNBERG (1995): *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court: Chichago and la Salle, 58.

⁸⁴ *QT Prol.*: PG 90, 260A = CCSG 7, 37.

ради тога да би створена бића слободно учествовала у божанском начину постојања, већ оваплоћење представља објективну датост, једнаку датости стварања света.

Међутим, можда се проблем овде крије у статичком схватању „стања“ проклетих. Од Григорија Ниског смо научили да обожење треба схватити као вечно напредовање, као *εἰεκθίσις*,⁸⁵ односно као вечнокрећуће мировање, како је објаснио св. Максим. Природно кретање се зауставља пошто је достигло свој циљ, али се и наставља на плану ипостасног заједничарења, тако да сам „процес“ обожења никада није заиста завршен, или, тачније речено, само обожење јесте некрећуће кретање „из славе у славу“ или *усχοђење*, како каже Григорије. Због тога је свако засићење (*κόρος*) незамисливо, пошто је обожење суштински динамичко, а не статичко.

У том смислу би и „стање“ проклетих могли да опишемо као модус смрти, али без коначног умирања. Могли бисмо то чак да замислимо као неку врсту обрнутог *εἰεκθίσις*, обрнутог есхатолошког напредовања. Уместо „из славе у славу“, овде би било „из пропасти у пропаст“. Али, као што је пут спасених вечно узрастање, тако је и пут проклетих вечно нестајање или пропадање. Они ће кренути путем небића, али никада неће достићи коначно непостојање. Ако је обожење схваћено као динамичко вечномирујуће кретање, онда би повратак у небиће оних који нису спасени представљао његову обрнуту перспективу. Они који нису спасени, приликом Парусије, ступају на пут небића, који се, међутим, неће никада завршити као што ни пут обожења никада не достиже крај. То је процес бесконачног удаљавања једном раздвојених „оваца и јараца“. Овакво

⁸⁵ Григорије објашњава парадоксалност истовременог стајања и кретања. „Управо је ово најпарадоксалније од свега, наиме, како је исто и мировање и кретање. Јер онај који се креће никако не може и стајати, а онај који стоји се не може истовремено и покретати. Но, овде кроз стајање дива усχοђење“ (Τοῦτο δὲ τὸ πάντων παραδοξότατον πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις. Ὁ γὰρ ἀνὴν πάντως οὐχ ἴσταναι καὶ ὁ ἐστὼς οὐκ ἀνέρχεται. Ἐνταῦθα δὲ διὰ τοῦ ἐστάναι τὸ ἀναβῆναι γίνεται). Цео одељак: GNO VII/1 117.14–118.8.

решење би могло да буде прихватљиво из више разлога. Њиме се очувава онтолошка важност слободе створених бића која је посведочена и у Писму и код Отаца. Такође, у оквиру овакве концепције, могли бисмо да помиримо и предањску, мада често нејасну, тврдњу о „некаквом“ постојању оних који нису спасени, пошто се њихово непостојање не посматра као објективно *сйање* већ као *дојањање*. С њима се збива, или њима се догађа нестајање, падање у небиће.

Али, на чему можемо да утемељимо овакво разумевање „одласка у небиће“ *не као сйања већ као дојањаја*, и то догађаја који се не завршава? При обожењу у коначној Парусији творе се „ново небо и нова земља“. Оно што је ту заиста ново јесте промена начина постојања, односно преображај самих спацио-темпоралних темеља или оквира постојања створеног. Оно што се преображава је диастимичност творевине, односно интервалност времена и пунктуалност простора.⁸⁶ Простор, чије је време димензија, не нестаје, али бива преображен тако да више не подразумева раздељивање, које у крајњој инстанци значи смрт. Због тога и наступа *сйасис*, односно мировање, пошто *йриродно* кретање изван диастимичне и пунктуалне спацио-темпоралности и није могуће, будући да ово двоје и конституишу оно што називамо природним начином постојања. Природа која је ипостасно ослобођена од интервалности/пунктуалности остаје та иста природа, али обожена. За оне који нису обожени, а то су они који нису хтели да остваре било коју свезу љубави⁸⁷ (на пример ђаво), „ново небо и нова земља“ остају недоступни, и они настављају свој пут ка небићу.

⁸⁶ О пунктуалности простора, код Максима читамо: „Υπό τό ποῦ δέ πάντα, ὡς ἐν τόποι ὄντα, δεῖκνυται. Све је потчињено оном *ige* (= простору), пошто све ствари постоје на одређеном простору“ (*Amb.* 10: PG 91, 1180C = AM I, 292).

⁸⁷ Према св. Максиму, човек је назначен да „љубављу створену природу сједини нествореној“ (*Amb.* 41: PG 91, 1038B = AM II, 109). О љубави као критеријуму спасења оних који нису чули благу вест је доста писано. Тако, рецимо, Паненберг сматра да ће „они који никада нису познали Исуса, али су творили дела љубави која су у складу са Њего-

Можда нам овде од помоћи може бити мисао св. Григорија Богослова. Према св. Григорију, „вечност није време, нити део времена, пошто не може да се мери“ (Αἰὼν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος· οὐδὲ γὰρ μετρητόν). „Али што је време за нас, мерено кретањем сунца, то је за вечне (ствари) вечност, оно што се сапротеже дићима (τὸ συμπαρεκτείνόμενον τοῖς οὐσίῳ), попут неког временског кретања и интервала (οἶόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα)“.⁸⁸ Цамаликос је приметрио да је Григорије непрецизан у одређењу вечности, пошто га одређује као некакво дожанско квазивреме.⁸⁹ Могући разлог ове непрецизности је то што се Назијанзин изражава апофатички, пошто је вечност у правом смислу немислива за створена бића. Треба имати у виду и контекст – Григорије полемише са Евномијем и аријанском тврдњом да је „било када га није било“. Григоријева теза је била да узрокованост не имплицира нужно временски след. Светлост је од сунца, али сунце није „пре“ светлости. Тако Григорије објашњава да изрази попут „када“ (ὅτε), „пре“ (πρὸ τοῦδε) и „после“ (μετὰ ταῦτα), којима морамо да се служимо, нису заиста безвремени (οὐκ ἄχρονα), „осим ако не схватимо вечност као интервал (διαстиму) који је сапротежан вечним (стварима), и није раздељен или мерен попут времена било каквим кретањем нити револуцијом сунца“ (πλὴν εἰ τὸ παρεκτείνόμενον τοῖς ἀδίοις διάστημα τὸν αἰῶνα λαμβάνομεν, τὸ μὴ κινήσει τινὶ μηδὲ ἡλίου φορᾷ μεριζόμενον καὶ μετρούμενον, ὅπερ ὁ χρόνος).⁹⁰ Овде се Григорије Богослов разилази од Григорија

вом поруком, заправо учествовати у спасењу Царства Божијега“. Ово не мора да буде схваћено у моралистичком смислу, уколико се *дела људави* разумеју на онтолошки начин, дакле као изрази жеље да други постоји (Wolfhart PANNENBERG (2004): *Systematic Theology*, Volume 3, T&T Clark: London – New York, 615).

⁸⁸ *Oratio 45, In sanctum Pasha*: PG 36, 688 Jaroslav PELIKAN (1995): *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, 115.

⁸⁹ Panayiotis TZAMALIKOS (2006): *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill Academic Publishers, 261–262.

⁹⁰ *Oratio 29*: SC 250, 182.11–13.

Ниског који изричито тврди да се „створено сапротеже диастимичним распонима, будући ограничено временом и простором, док нестворено превазилази сваку замисао диастиме“ (αὐτῆ διαστηματικῆ τινι παρτάσει συμπαρεκτείνεται, καὶ χρόνῳ καὶ τόπῳ περιεργουμένη, ἐκείνη ὑπερεκπλίττει πᾶσαν διαστήματος ἔννοιαν).⁹¹ Григорије Богослов непрецизно користи појмове *вечности* (αἰών), *диастими* и *сапротежност*. Термин αἰών користи да њиме означи вечност, док диастиму и сапротежност користи парадигматски. Ова Григоријева непрецизност нам, међутим, може помоћи да на тој основи разумемо есхатолошку вечност проклетих, која се може описати као „нека врста временског поретка“, при чему је јасно да Григоријев израз користимо у савим другачијем контексту.

Пасивност (παθεῖν) творевине је оно што, према св. Максиму, у есхатолошкој стварности разликује створено од нествореног дожанског постојања које је активност. Разлику створеног и нествореног у будућем веку Максим објашњава као разлику активног (τὸ ποιοῦν) и пасивног (τὸ πάσχον).⁹² Проклети, међутим, не достижу стање пасивности, већ настављају да се крећу. То кретање, међутим, није више мерљиво, пошто су изгубили сваки референтни оквир, пошто је читава творевина ступила у нови, недиастиични начин постојања. Они бивају сапротежни, да искористимо Григоријев израз, само у односу на себе, без учешћа у Богу, пошто је учешће у Богу утемељено на Ње-

⁹¹ *Прошвв Евномија II*: GNO I 246.10–16; 19–21. Вукашин Милићевић (2018): *Асијектии љроблема времена код Св. Максима Исѡведника*, (докторска дисертација), Београд, 28–29.

⁹² Видети *Аmb. 7*: PG 91, 1088D = AM I, 115. Вукашин Милићевић (2018): *Асијектии љроблема времена код Св. Максима Исѡведника*, 129 *et passim*; Adam G. COOPER (2015): „Spiritual Anthropology in *Ambiguum 7*“, OHM, 374–375. Justin S. COYLE (2017) „Creation Anticipated: Maximian Reverberations in Bonaventure’s Exemplarism“ у: Maximus the Confessor as European Philosopher, Eugene: Cascade Books, 290. Elena VISHNEVSKAYA (2008): „Divinization as Perichoretic Embrace“, у: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, ур. Michael J. Christensen, Jeffery A. Wittung, Baker Academic, 132–146.

говом промишљању о творевини. Творевина која се противи и одбацује тај промисао, не може ни да учествује у Богу, тако да „ништа од постојећег није ако не учествује у Богу“, већ је то „појава лишена састава“.⁹³ Стари Јевреји су при превођењу термина *олам* на грчки, користили реч космос, пошто је *олам* „десконачна река времена, која садржи све постојеће ... његов садржај је историја“, како примећује Бичков.⁹⁴ За проклете би се историја наставила, али то више не би била свештена историја, историја спасења, већ историја пада у небиће која нема вечност, али има трајање. У том смислу, „време“ проклетих није вечност, али јесте *ἄχροτος*, „безвремено“.

Овде ћемо да застанемо ради неопходног екскурса који се тиче питања ко су ти који одлазе у небиће? Да ли је Ђаво ту пример, или једини субјект? Ђаво овде првенствено представља парадигму недвосмислене слободне воље. Он је тај који „савршено слободно“ одабира непостојање уместо постојања, који у својој егзистенцији не остварује љубав као *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* (Кол. 3, 14). То не значи да је незамислив човек који је савршено „ђавоподобан“, иако овакво схватање несумњиво представља израз „оптимистичке“ есхатологије, где ће „губици“, насупрот Августиновом *massa perditionis*,⁹⁵ бити сведени на оне

⁹³ Sch. Coel. Hier: PG 4, 53A. Видети: Максим ВАСИЉЕВИЋ (2015): *Човек заједнице у Христју*. „Учесћивовање у Боју“ у дојословској антирололоји Свејшоја Гријорија Бојослова и Свејшоја Максима Исјоведника, Атина – Београд – Лос Анђелес, 205.

⁹⁴ Виктор Бичков (2010): *Есјейика Оиџа Цркве*, Службени гласник, Београд, 31. Вредна је помена и Паненбергова примедба да „Израиљ није само открио историју као засебну сферу стварности, већ је, на концу, читава твар уцртао у историју“ (Wolfhart PANNENBERG (1970): *Basic Questions in Theology*, Vol. 1, Fortress Press, 21). Јевреји нису имали реч коју би користили за концепт „света“. Термин *олам* је тек секундарно преузео то значење. Историјско временско трајање које упућује на догађај, а не на фиксирану природу, одредило је овакву семантику. Занимљив је обрнути процес у грчком, где је изворно темпорални термин *αἰὼν*, за добио спацијално значење (Geerhardus Vos (1979): *Pauline Eschatology*, Michigan: P & R Publishing, 16–19).

⁹⁵ *Persev*. 14. 35: PL 45, 1014.

чији нестанак никоме не недостаје и којима нико не недостаје, који немају никакву „свезу“ (σύνδεσμος) љубави, и који стога ничим нису везани за постојање. Граматичка структура новозаветног исказа (σύνδεσμος τῆς τελειότητος) допушта да се љубав разуме као свеза која се састоји од савршенства, као свеза која је сама савршена, или као свеза која ствара савршенство.⁹⁶ Уколико љубав која ствара савршенство схватимо есхатолошки, а сетимо се да за ап. Павла управо љубав „никад не престаје“ (1. Кор. 13, 8), савршенство можемо да поистоветимо са блаженим животом Царства, односно „испуњењем заповести“.

Што се тиче оних који такву свезу нису остварили, пошто у есхатолошкој стварности творевине више нема интервалности и пунктуалности, они свој пут ка небићу никада не завршавају, односно никада не стижу до свог циља. Њихова стварност није вечност већ безвременост (ἄχρονος). За њих, посматрано статички, можемо рећи да постоје, али посматрано динамички, можемо рећи да не постоје, ако имамо у виду крајњи исход њиховог пута, а то је небиће – крајњи исход који никада неће достићи.

Овде постоји још један моменат: пошто је реч о онима који немају никакву свезу (σύνδεσμος) нити са светима нити са Богом, а љубав је у Царству једини начин „познавања“ – свако „сећање“ на њих нестаје. На тај начин се о њима такође може говорити као о непостојећима, или тачније, из перспективе есхатона, о њима се не може говорити, јер су заборављени. Овај заборав није заборав услед интервалности времена, где нови интервали „поклапају“ претходне, већ је овде реч о заборувању као непостојању односа, при чему сећање више није сећање на прошлост, већ општење у увек-сада. Пошто су проклети искључени из тог *увек-сада*, они не постоје нити за свете нити за Бога. Али, проклети су такође једном доведени из небића у биће, и они настављају да се крећу, али је то кретање без циља

⁹⁶ Murray J. HARRIS (1991): *Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Volume 12, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 164.

који је Бог, то је кретање ка небићу. То јесте кретање, али кретање заборављено од Бога и светих, па стога, ако говоримо о *κατάστασις*-у проклетих као „стању“, онда га описујемо као пакао, као место „плача и шкргута зубима“ и „огњену реку“ док, ако о томе говоримо као њиховом кретању ка небићу, које додуше никада не достижу јер је безвремено, онда говоримо о њиховом непостојању. И обе тврдње су богословски утемељене, пошто, исправно схваћене, обе описују исту стварност.⁹⁷

Парадоксалност језика је овде неминовна, као уосталом и када говоримо о стварности Царства. Ту стварност је ап. Павле с правом описао као оно „што око не виде и ухо не чу и у срце човеково не дође“ (1. Кор. 2, 9). Сво наше знање је утемељено на искуству света који постоји у релацијама интервалног и пунктуалног, због чега стварност која није таква може да буде описана само метафорички, азматски, а не и дискурзивно. Из истих разлога дискурзивни говор се среће са парадоксалношћу и када описујемо „пакао“ и као „стање“ и као „догађање“, и као „постојање“ и као „небиће“. Описујући стање проклетих, св. Максим користи такав парадоксални језик. Њихова казна ће бити „тако жалосна, да душа неће бити у стању да се са тиме бори, пошто ће за немилосрдног и непопустљивог оптужитеља имати сопствено настројење, које за њу ствара начин постојања, који је уствари небиће“. Настројење воље, дакле, ствара начин *посυοјања*, који је уствари *небиће*. На овој основи можемо да закључимо да се пут проклетих тако може представити као обрнута есхатолошка перспектива оног „већ, али још не“, пошто је њихова вечност уствари безвременост, а њихов начин постојања је уствари небиће.

⁹⁷ Рацингер описује старозаветни *шеол* као „место без комуникације, где је живот уништен управо немогућношћу заједничарења“. То је „истовремено биће и небиће, још увек некакво постојање које, ипак, више није живот“ (Joseph RATZINGER (1988): *Eschatology*, Washington: The Catholic University of America Press, 81).

БИБЛИОГРАФИЈА

I – Извори:

A) Антички аутори:

Аристотел: Immanuel Bekker (1831–1870): *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, Berlin.

Аристофан: *Nubes*: LCL 488.

Гален: *De Placitis Hippocratis et Platonis*: De Lacy, P. (2005): *De Placitis Hippocratis et Platonis*, Corpus Medicorum Graecorum 5.4.1.2. Berlin: Akademie; *De propriis placitis*: Nutton, V. (1999): *Galenus De propriis placitis*, Corpus Medicorum Graecorum 5.3.2. Berlin: Akademie; *De usu partium*: Helmreich (1907–1909): *Galenus de usu partium libri XVII*, 2 vols, Leipzig: Teubner.

Демостен: W. Rennie (1931): *Demosthenis: Orationes*, Oxonii e Typographeo Clarendoniano.

Диоген Лаертије: *Vitae philosophorum*: Miroslav Marcovich (1999–2002): *Diogenes Laertii Vitae philosophorum*, Stuttgart-Lipsia, Teubner, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, v. 1.

Есхил: *Agamemnon*: LCL 146.

Еурипид: *Bacchae*: LCL 495.

Исократ: George Norlin (1980): *Isocrates with an English Translation in three volumes*, Harvard University Press: London.

Лукијан: A. M. Harmon (1913): *Lucian. Works. With an English Translation*, vol. 1, Harvard University Press: London.

Платон: John Burnet (1903): *Plato. Platonis Opera*, Oxford University Press.

Плотин: H. R. Schwyzer, Paul Henry (1964): *Plotinus, Opera, Vol. 1: Porphyrii Vita Plotini, Enneades 1–3*, Clarendon Press. (1977): *Plotinus, Opera, Vol. 2: Enneades 4–5*, Clarendon Press.

Плутарх: *De Stoicorum repugnantiis*: LCL 470; *De facie quae in orbe lunae apparet*: LCL 406.

- Поливије:** Theodor Büttner-Wobst (1882–1904): *Polybii Historiae, editionem a Ludovico Dindorfi curatam, retractavit Theodorus Büttner-Wobst, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri*, vol. 1–5.
- Прокло:** *Elementa theologica*: Dodds, E.R. (1933, 1963²) *The Elements of Theology*, Oxford: Clarendon.
- Сенека:** *De Beneficiis*: LCL 310.
- Софокле:** Antigone: LCL 21.
- Тацит:** *Annales*: LCL 249.
- Теофраст:** *De Characteribus*: Diggle, J. (2004): *Theophrastus. Characters*, Cambridge Classical Texts and Commentaries 43, Cambridge: Cambridge University Press.
- Филон Александријски:** F.H. Colson, J.W. Earp, Ralph Marcus, G.H. Whitaker (1929–1962): LCL. *Philo in Ten Volumes, and Two Supplementary Volumes*, Cambridge, MA: Harvard University Press; *In Platonis Parmenidem*: Steel, C. (2007–2009): *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Oxford Classical Texts, 3 volumes, Oxford: Clarendon Press.
- Хесиод:** *Theogonia*: LCL 57.
- Хипократ:** A. Littré (1923): *Oeuvres Complètes D'Hippocrate*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
- Хомер:** Thomas W. Allen (1920): *Homeri Opera in five volumes*, Oxford, Oxford University Press.
- Цицерон:** *De Natura Deorum*: LCL 268; *Prior Academics*: LCL 268.

Б) Хришћански аутори:^{*}

- Анастасије Синаит:** Karl-Heinz Uthemann (1985): *Anastasioi Sinaitae: Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas*, CCSG 12, Turnhout: Brepols.
- Атанасије Велики:** *Oratio III Contra Arianos*: Tetz, Martin, Wyrwa, D (2000): Athanasius Werke 1.1. Die Dogmatischen Schriften, Volume 3, *Oratio III Contra Arianos*, Berlin-New York; *De Incarnatione*: SC 199. *Contra Gentes*: Athanasius. *Contra Gentes and De Incarnatione* (Oxford Early Christian Studies), ур. R. W. Thomson, Oxford, 1971.
- Григорије Богослов:** *Oratio 7*: SC 504; *Oratio 20*: SC 270; *Oratio 29*: SC 250; *Oratio 38*: SC 358.

^{*} Овде су наведени само извори који нису коришћени према издању Migne, PG или PL.

- Григорије Ниски:** *Gregorii Nysseni Opera*, Wernerus Jaeger, Hermannus Langerbeck (уп.), vol. I–XI, Leiden: Brill 1960–1972.
- Евагрије Понтијски:** *Capita Practica*: SC 171.
- Климент Александријски:** *Stromata*: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Clemens Alexandrinus, уп. Otto Stählin, Berlin, 1985.
- Немесије Емески:** *De natura hominis*: M. Morani (1987) *Nemesii Emeseni, De natura hominis*, Leipzig.
- Иринеј Лионски:** *Adversus Haereses*: SC 100, 152, 153, 263, 264, 293, 294, 210, 211.
- Јустин Мученик:** *Dialogus cum Tryphone*: PTS: Miroslav Marcovich (1997): *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Patristische Texte und Studien 38/47, Berlin – New York: Walter de Gruyter; *Apolo-gia*: SC 507; *Apologia Minor*: PTS 38/47: Miroslav Marcovich (1997): *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis. Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Walter de Gruyter.
- Јевсевије Кесаријски:** *Praeparationis Evangelicae*: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Eusebius Caesariensis: Werke, уп. Karl Mras, Berlin, 1982ff.
- Кирило Александријски:** *Commentarius In Joannis Evangelium*: Commentarii in Joannem. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium, ed. P.E. Pusey, 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1872.
- Макарије (Пс.) Египатски:** *Homiliae II*: PTS 4. Dörries, Hermann et all. (1964): *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Walter de Gruyter.
- Ориген:** *Commentarium in Evangelium Matthaei* (lib. 10–11): SC 162; *Disputatio Cum Heraclida*: SC 67; *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*: SC 532, 539, 543, 555; *Contra Celsum*: Paul Kotschau (1899): Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV gegen Celsus; Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Berlin; *De Principiis*: John Behr (2018): Origen: On First Principles (Oxford Early Christian Texts), Oxford University Press; *Commentarius In Joannis Evangelium*: SC 120 bis, 157, 222, 290, 385; *Homiliae in Jeremiam*: SC 232, 238.
- Тертулијан:** *De praescriptione haereticorum*: SC 46.

В) Дела св. Максима Исповедника, изворници и преводи*

Ambiqorum liber (Негоумице): PG 91, 1061A–1417C. Критичко издање: Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua I*, edited and translated by Nicholas Constatas, Harvard University Press, 2014; Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua II*, edited and translated by Nicholas Constatas, Harvard University Press, 2014. (Српски превод: Свети Максим Исповедник, *О разним негоумицама*, прев. С. Јакшић, Нови Сад: Беседа 2017; *Ајорија 41, Ајорија 42* у: Атанасије Јевтић, *Свети Максим Исповедник, Живој и избор дела са уводима, схолијама и сјудијама*, Манастир Тврдош, 2012, 236–247; 248–277 (= АтМ). *Амдиџа 7* (прев. еп. Игнатије Мидић) у: АРХН ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, *Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника*, Луча XXI–XXII, Никшић, 2006, 260–281)

Epistole (Писма): PG 91, 364–649.

Mystagogia (Мистагогија): PG 91, 658–718; Критичко издање: CCSG 69; Maximi Confessoris *Mystagogia una cum latine interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, ed. Christian Baudignon, Turnhout: Brepols Publishers, 2011. Српски превод: АтМ, 143–195.

Centuriae de charitate (400 љава о љубави): PG90, 959–1082. Српски превод: АтМ, 19–109.

Orationis dominicae expositio (Тумачење молиџве Господње): PG 90; Критичко издање: CCSG 23; Maximi Confessoris *exegetica duo*, ed. Peter Van Deun, Turnhout: Brepols, 1991. Српски превод: АтМ, 111–142.

Expositio in Psalmum LIX (Тумачење џсалма 59): PG 90, 855–871; CCSG 23; Maximi Confessoris *opuscula exegetica duo*, ed. Peter Van Deun, Turnhout: Brepols, 1991.

Disputatio cum Pyrrho (Расџрава с Пиром): PG 91, 288–353. Српски превод: Вукашина Милићевића, *Теолошки погледи 2010/1–3, 1–31; 2012/3, 435–468*.

Questiones et Dubia (Пиџања и неогумице): PG 90; CCSG 10; Maximi Confessoris *Quaestiones et dubia*, ed. José H. Declerk, Turnhout: Brepols, 1982.

Questiones ad Thalassium (Огјовору Таласију): PG 90, 211–785; *Corpus Christianorum: Series Graeca 7: Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I: Quaestiones I–LV una cum latine interpretatione*

* Наведена су само дела која су коришћена у овом раду.

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. Српски превод: Одговори 59, 60, 61: АТМ, 199–235.

Capita Theologica et Oeconomica (О дојословљу и домостіроју): PG 90, 1084–1173.

Opuscula Theologica et Polemica (Делца): PG 91, 9–285.

Capita Quinquies Centena (500 њоілавља): PG 90, 1178–1394.

Г) Речници:

H. G. LIDDELL and R. SCOTT (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
G. W. H. LAMPE (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press.

A. PREU (2007): *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press.

R. BEEKES (2016): *Etymological Dictionary of Greek*, Brill Academic.

II – Секундарна литература

ALDERINK, J. Larry (1981): *Creation and Salvation in Ancient Orphism*, American Philological Association.

ALFEYEV, Hilarion (2008): „Eschatology“, у: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ур. Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, 107–121.

ANDREOPOULOS, Andreas (2015): „Eschatology in Maximus the Confessor“, у: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ур. P. Allen, B. Neil, Oxford University Press, 322–340.

AZKOUL, Michael (2005): *Aerial Toll-House Myth: The Neo-Gnosticism of Fr Seraphim Rose*, Synaxis Press.

BALAS, David L. (1976): „The Unity of Human Nature in Basil’s and Gregory of Nyssa’s Polemics against Eunomius“, *Studia Patristica* 14, 275–282.

VON BALTHASAR, Hans Urs (1988): *Dare We Hope That All Men be Saved? With, A Short Discourse on Hell*, Ignatius Press.

- von BALTHASAR, Hans Urs (1995): *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, San Francisco: Ignatius Press.
- von BALTHASAR, Hans Urs (2001): *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, The Catholic University of America Press.
- von BALTHASAR, Hans Urs (2003): *Cosmic Liturgy – The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco: Ignatius Press.
- BANNER, William A. (1954): „Origen and the Tradition of Natural Law Concepts“, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 50–82.
- BARNES, Jonathan (2009): „Anima Christiana“, y: *Body and Soul in Ancient Philosophy*, yп. Dorothea Frede и Burkhard Reis, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 447–464.
- BATHRELLOS, Demetrios (2013): „Neoplatonism and Maximus the Confessor on the Knowledge of God“, *Studia Patristica* 58, 117–126.
- BATHRELLOS, Demetrios (2015): „Passions, Asceticism, and the Virtue“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, yп. P. Allen, B. Neil, Oxford University Press, 287–306.
- BATHRELLOS, Demetrios (2013): „St Maximus the Confessor’s Contribution(s) to the Notion of Freedom“, y: *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18–21, 2012, yп. Bishop Maxim Vasiljevic), Alhambra, 129–142.
- BAUSENHART, Guido (1992): „*In allem uns gleich ausser der Sünde*“: *Studien zum Beitrag Maximus’ des Bekenner’s zur altkirchlichen Christologie: mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrho“*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- BENEVICH, Gregory (2009): „Maximus the Confessor’s Polemics against Anti-Origenism. *Epistulae* 6 and 7 as a Context for the *Ambigua ad Iohannem*“, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 5–15.
- BENEVICH, Gregory (2015): „Maximus Confessor’s teaching on God’s Providence“, y: *The Architecture of the Cosmos. St Maximus the Confessor New Perspectives*, yп. A. Lévy, P. Annala, Helsinki, 123–140.
- BERGJAN, Silke-Petra (2012): „Clement of Alexandria on God’s Providence and the Gnostic’s Life Choice: The Concept of Pronoia in the *Stromateis*, Book VII“, y: *The Seventh Book of the Stromateis, Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, yп. M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová, Leiden – Boston: Brill, 63–92.

- BERNABE, Alberto and Ana I. Jiménez San CRISTÓBAL (2011): „Are the „Orphic“ gold leaves Orphic?“, y: *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, yp. Radcliffe G. Edmonds, Cambridge University Press, 68–101.
- BLOSSER, Benjamin J. (2012): *Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul*, The Catholic University of America Press.
- BLOWERS, Paul M. (1992): „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress“, *Vigiliae Christianae* 46/2, 151–171.
- BLOWERS, Paul M. (1996): „Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of Human Passions“, *Journal of Early Christian Studies* 4/1, 57–85.
- BLOWERS, Paul M. (1997): „Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 21“, *Studia Patristica* 32, 258–263.
- BLOWERS, Paul M. (2012): *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford University Press.
- BLOWERS, Paul M. (2013): „Aligning and Reorienting the Passible Self: Maximus the Confessor's Virtue Ethics“, *Studies in Christian Ethics*, 26/3, 333–350.
- BLOWERS, Paul M. (2016): *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*, Oxford.
- BLOWERS, Paul M. (2017): „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation ex nihilo in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, y: *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, yp. Geert Roskam and Joseph Verheyden, Mohr Siebeck, 169–186.
- BLUNDELL, Mary Whitlock (1990): „Parental Nature and Stoic Οἰκείωσις“, *Ancient Philosophy* 10/2, 221–242.
- BLUNDELL, Mary Whitlock (1990): „Parental Nature and Stoic Οἰκείωσις“, *Ancient Philosophy* 10/2, 221–242.
- BOERSMA, Hans (2013): *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford.
- BOOJAMRA, John Lawrence (1976): „Original Sin according to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 20/1–2, 19–30.
- BOOTH, Phil (2014): *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley.

- BOULNOIS, Marie-Odile (2000): „Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie“, *Revue des Études Augustiniennes* 46, 61–82.
- BOWERSOCK, Glen Warren (1997): *Julian the Apostate*, Harvard University Press.
- BRADSHAW, David (2006): „Time and Eternity in the Greek Fathers“, *The Thomist* 70, 311–66.
- BRAKKE, David (2012): *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press.
- BREMMER, Ian N. (2007): „Atheism in Antiquity“, y: *The Cambridge Companion to Atheism*, yп. M. Martin, Cambridge, 11–26.
- BRIN, Gershon (2001): *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Study on the Texts of the Desert of Judah), Brill.
- BRITAIN, Charles, BRENNAN, Tad (2014): *About Simplicius: On Epictetus Handbook 1–26*, (Ancient Commentators on Aristotle), Bloomsbury Academic.
- BROWN, Peter (2015): *The Ransom of the Soul*, Massachusetts: Harvard University Press.
- BURKHART, Jakob (1992): *Povest grčke kulture*, Tom III, Novi Sad – Podgorica.
- BURNFIELD, David (2016): *Patristic Universalism: An Alternative to the Traditional View of Divine Judgment*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- CARTER, Timothy John (2011): *The Apollinarian Christologies: A Study of the Writings of Apollinarius of Laodicea*, London.
- CARY, Phillip (2003): *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press.
- CATANA, Leo (2005): „The Concept 'System of Philosophy': The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy“, *History and Theory* 44/1, 72–90.
- CATTOI, Thomas (2015): „Liturgy as Cosmic Transformation“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, yп. P. Allen, B. Neil, Oxford, 414–438.
- CAVARNOS, John Peter (1976): „The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa“, y: *Gregor von Nyssa und die Philosophie: zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18. – 23. September 1972. [veranstaltet vom Forschungsvorhaben Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-*

- Universität Münster*], ур. H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Brill, 60–78.
- CHADWICK, Henry (1947): „Origen, Celsus, and the Stoa“, *The Journal of Theological Studies* 48, 34–49.
- CHADWICK, Henry (1984): *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford University Press.
- CHAMBERLAIN, Charles (1984): „The Meaning of Prohairesis in Aristotle’s Ethics“, *American Philological Association* 114, 147–157.
- CHASE, Mitchell L. (2014): „The Genesis of Resurrection Hope: Exploring Its Early Presence and Deep Roots“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 57/3, 467–480.
- CHESNUT, Glenn F. (1973): „Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea“, *Church History* 42/2, 165–182.
- CHILDS, Brevard S. (1993): *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- CLARK, Elizabeth A. (1992): *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press.
- CLEARY, John J. (2013): *Studies on Plato, Aristotle and Proclus: Collected Essays on Ancient Philosophy*, Brill, Leiden.
- CONSTAS, Nicholas (2001): „To Sleep, Perchance to Dream“: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature“, *Dumbarton Oaks Papers* 55, 91–124.
- CONSTAS, Nicholas (2002): „An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death (CPG 7522)“, *Journal of Early Christian Studies* 10:2, 267–285.
- CONSTAS, Nicholas (2002): „An Apology for the Cult of Saints in Late Antiquity: Eustratius Presbyter of Constantinople, On the State of Souls after Death (CPG 7522)“, *Journal of Early Christian Studies* 10/2, 267–285.
- CONSTAS, Maximos (Nicholas) (2017): „Maximos the Confessor, Dionysios the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism“, *Analogia* 1/2, 1–12.
- COOK, David C. (2007): *The Wiersbe Bible Commentary: New Testament*, Colorado Springs.
- COOPER, Adam G. (2005): *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford University Press.

- COOPER, Adam G. (2015): „Spiritual Anthropology in *Ambiguum* 7“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, yp. P. Allen, B. Neil, Oxford University Press, 378–397.
- CORNFORD, Francis MacDonald (1912): *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, London: Edward Arnold.
- COYLE, Justin Shaun (2017): „Creation Anticipated: Maximian Reverberations in Bonaventure’s Exemplarism“, y: *Maximus the Confessor as European Philosopher*, yp. Sotiris Mitralaxis, et al, Eugene: Cascade Books, 284–303.
- CROUZEL, Henri (1998): „Theological Construction and Research: Origen on Free-Will“, y: *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, yp. R. Bauckham, B. Drewery, London – New York: T & T Clark, 239–265.
- CULLMANN, Oscar (1955): „The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity“, *Journal of Biblical Literature* 74/4, 213–226.
- CULLMANN, Oscar (1958): *Immortality of the Soul or the Resurrection of the Body: The Witness of the New Testament*, London: Epworth Press.
- CURD, Patricia (1998): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press.
- CVETKOVIC, Vladimir (2016): „Maximus the Confessor’s Reading of Origen between Origenism and Anti-Origenism“, y: *Origeniana Undecima: Origen and Origenism in the History of Western Tradition*, yp. Anders-Christian Jacobsen, Leuven: Peeters, 747–758.
- DAHL, Norman O. (1984): *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, University Of Minnesota Press: Minnesota.
- ĐAKOVAC, Aleksandar (2015): „Upotreba i razvoj pojma προαίρεσις od Aristotela do sv. Maksima Ispovednika“, *Theoria* 3, 69–86.
- ĐAKOVAC, Aleksandar (2016): “Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen’s and Augustine’s Soteriologies”, *Bogoslovska smotra* 86/4, 813–826.
- ĐAKOVAC, Aleksandar (2017): „Τρόπος υπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor“, y: *Durch den Glau-ben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute*, yp. Bogoljub Šijaković, Belgrad, Orthodox-Theologische Fakultät, 119–127.
- DAL TOSO, Giampietro (2009): „Prohairesis“, y: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, yp. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, 647–649.

- DALEY, Brian E. (1982): „Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor“, *Maximus Confessor*, y: *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg*, 2–5 septembre 1980, yp. Felix Heinzer and Christoph von Schönborn, Fribourg, 309–39.
- DALEY, Brian E. (1991): *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press.
- DALEY, Brian E. (2008): „Christ and Christologies“, y: *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, yp. S. A. Harvey, D. Hunter, Oxford University Press, 886–905.
- DALEY, Brian E. (2018): *God Visible: Patristic Christology Reconsidered*, Oxford University Press.
- DANIELOU, Jean (1944): *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris.
- DANIELOU, Jean (1955): *Origen*, New York: Sheed and Ward.
- DANIELOU, Jean (1956): *The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press.
- DELCOGLIANO, Mark (2014): „Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato“, *Vigiliae Christianae* 68, 498–532.
- DELL'OSSO, Carlo (2003): „Still on the Concept of Enhypostaton“, *Augustinianum* 43, 63–80.
- DEMAREST, B. (2001): „Apokatastasis“, y: *Evangelical Dictionary of Theology*, yp. Walter A. Elwell, Baker Academic, 81.
- DEMETRACOPULOS, John A. (2011): „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium“, y: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, yp. Martin Hinterberger, Chris Schabel, Peeters: Leuven – Paris – Walpole, 263–272.
- DEWHURST, Emma Brown (2015): „The Ontology of Virtue as Participation in Divine Love in the Works of St. Maximus the Confessor“, *Forum Philosophicum* 20, 157–169.
- DIELS, Hermann, KRANZ Walther (1959): *Die Fragmente Der Vorsokratiker: Band 3*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DILLON, John (2011): „Philosophy and Theology in Proclus and Maximus the Confessor“, *Quaestiones Disputatae* 2, 37–55.
- DODS, Eric R. (2005). *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd.
- DOE, Norman (2017): *Christianity and Natural Law: An Introduction*, Cambridge University Press.

- DOUCET, Marcel (1972): *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus: introduction, texte critique, traduction et notes*, Université de Montréal.
- DRAKE, Harold A. (2002): *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press.
- ĐURIĆ, Drago (2015): *Večnost sveta u antici i ranom srednjem veku*, Beograd 2015.
- DYRNESS, William A. et al (2009): „Universalism“, y: *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church*, yп. W. A. Dyrness, V. Kärkkäinen InterVarsity Press, 914–915.
- van EIJK, A. H. C. (1971): „Only that Can Rise which Has Previously Fallen: The History of a Formula“, *Journal of Theological Studies* 22, 517–529.
- EIKELAND, Olav (2008): *The ways of Aristotle: Aristotelian Phronesis, Aristotelian Philosophy of Dialogue, and Action Research*, Peter Lang.
- ELER, Klaus (2002): *Subjektivnost i samosvest u antici*, Plato, Beograd.
- ELLEDGE, Casey D. (2013): „Resurrection and Immortality in Hellenistic Judaism: Navigating the Conceptual Boundaries“, y: *Christian Origins and Hellenistic Judaism. Social and Literary Contexts for the New Testament*, yп. Stanley E. Porter and Wendy J. Porter, Brill, Leiden – Boston, 101–134.
- ERISMANN, Christophe (2010): „Non Est Natura Sine Persona. The Issue Of Uninstantiated Universals From Late Antiquity To The Early Middle Ages“, y: *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500–1500*, yп. Margaret Cameron, John Marenbon, Brill, 75–92.
- FARRELL, Joseph P. (1987): *Free choice in St. Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University.
- FARRELL, Joseph P. (1989): *Free Will in St. Maximus the Confessor*, Saint Tikhon's Seminary Press.
- FARRELL, Joseph P. (1990): *The Disputation with Pyrrhus*, St Tikhons Seminary Press.
- FEINBERG, John S. (1981): „Salvation in the Old Testament“, y: *Tradition and Testament. Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, Chicago: Moody Press, 39–77.
- FITZGERALD, Allan D. (yп.) (2009): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans.

- FLOROVSKY, Georges (1976): „The 'Immortality' of the Soul,“ *Creation and Redemption, Collected Works* 3, Belmont, Nordland, 43–78; 213–240.
- FREDE, Mihael (2012): *Slobodna volja; Poreklo pojma u antičkoj misli*, Fedon, Beograd.
- FREND, William H. C. (1967): *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, New York University Press.
- FUKO, Mišel (2014): *Tehnologije sopstva. Spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, Karpos, Beograd.
- FURNISH, Victor Paul (2009): *Theology and Ethics in Paul*, Westminster John Knox Press.
- GARET, Ronald (1988): „Natural Law and Creation Stories“, y: *Religion, Morality, and the Law, NOMOS XXX – American Society for Political and Legal Philosophy*, yп. Ronald Pennock, John W. Chapman, NYU Press, 218–262.
- GATTI, M. L. (1987): *Visione sinnotica del pensiero di Massimo sulla base dei suoi testi fondamentali: Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi pre una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico et religioso*, Introduzione di G. Reale, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Sezioni di Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e testi, 2, Milano: Vita e Pensiero.
- GOEHRING, James E. (1999): *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Bloomsbury T&T Clark.
- GOLITZIN, Alexander (2002): “A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality“, y: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, yп. S. T. Kimbrough, Crestwood NY, 129–156.
- GOULD, John (1955): *The Development of Plato's Ethics*, New York.
- GRANT, Robert M. (1952): *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- GRAY, Patrick (1988): „Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century“, *Byzantinische Zeitschrift* 81, 284–89.
- GREGORIC, Pavel (2007): *Aristotle on the Common Sense*, Oxford: Oxford University Press.
- GRILLMEIER, Aloys (1975): *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic age to Chalcedon (AD 451)*, Mowbrays.

- GRILLMEIER, Aloys (1988): *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta: John Knox Press.
- GRILLMEIER, Aloys (2013): *Christ in Christian Tradition: The Churches of Jerusalem and Antioch from 451 to 600*, Oxford University Press.
- GUTHRIE, William K. C. (1971): *A History of Greek Philosophy: Volume 3, The Sophists*, Cambridge University Press.
- GUTHRIE, William K. C. (1979): *A History of Greek Philosophy: Volume 2, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press.
- GUTHRIE, William K. C. (2007): *Povijest grčke filozofije; Aristotel: sučeljavanje*, Zagreb.
- HANKINSON, Robert J. (2006): „Body and Soul in Galen“, y: *Common to Body and Soul Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, yп. R. A. H. King, Waite de Gruyter, Berlin – New York, 232–258.
- HARDER, Giinther (1980): „Nature, *physis*“, *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol. 1: A–F*, yп. Colin Brown, Zondervan Books.
- HARRIS, Murray J. (1991): *Exegetical Guide to the Greek New Testament*, Volume 12, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- HAYNES, Daniel: (2012) *Grace and Metaphysics in Maximus Confessor*, PhD thesis, University of Nottingham.
- von HEFELE, Karl Josef (1883): *A History of the Christian Councils from the Original Documents*, vol. 5, yп. W. R. Clark, Edinburgh.
- HEINZER, Felix (1981): „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors“, *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28, 372–392.
- HENRICHs, Albert (1975): „Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion“, *Harvard Studies in Classical Philology* 79, 93–123.
- HOFER, Andrew (2013): *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, OUP Oxford.
- Hovorun, Cyril (2008): *Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill, Leiden – Boston.
- HÜBNER, Reinhard M. (1974), *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*, Leiden: Brill.
- INWOOD, Brad (1985): *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press.

- IRWIN, Terence (1992): „Who Discovered the Will?“, *Philosophical Perspectives* 6, 453–473.
- IRWIN, Terence (2007): *The Development of Ethics: From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press.
- JACKSON, Darrell B. (1966): „Sources of Origen’s Doctrine of Freedom“, *Church History* 35/1, 13–23.
- JAEGER, Werner (1914): *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin.
- de JÁUREGUI, Miguel Herrero (2010): *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Walter de Gruyter.
- JEGER, Verner (1991): *Paideia. Oblikovanje grčkog uma*, Novi Sad.
- JEGER, Verner (2007): *Teologija ranih grčkih filozofa*, Beograd.
- JERVELL, Jacob (1996): *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge University Press.
- JOHNSTON, Philip S. (2012): *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, Apollos.
- JONES, Christopher P. (2014): *Between Pagan and Christian*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- KAIPAYIL, Joseph (2008): *An Essay on Ontology*, Krunikan Books.
- KARAMANOLIS, George E. (2014): *The Philosophy of Early Christianity*, Routledge.
- KATTAN, Assaad Elias (2002): *Verleiblichung Und Synergie: Grundzuge der Bibelhermeneutik Bei Maximus Confessor*, Brill Academic Publishers.
- KEATING, Daniel A. (2004): *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford.
- KERSWILL, William Deas (1904): *The Old Testament Doctrine of Salvation; Or, How Men Were Saved in Old Testament Times*, Philadelphia.
- KHARLAMOV, Vladimir (2006): *Theosis: Deification in Christian Theology* (Volume 1), James Clarke & Co.
- KOCAR, Alex (2016): „Determinism“, *y: Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*, pp. Eric Orlin, Routledge, 249–250.
- KOCIJANČIĆ, Gorazd (2006): *Između Istoka i Zapada*, Plato: Beograd.
- KÖSTER, Helmut (1985): „Phýsis [nature], physikós [natural], physikós [naturally]“, *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, pp. Gerhard Kittel *et al.*, Eerdmans, 1283–1286.
- KRAUSMÜLLER, Dirk (2009): „Faith and Reason in Late Antiquity: The Perishability Axiom and Its Impact on Christian Views about the Origin and Nature of the Soul“, *y: The Afterlife of the Platonic Soul*.

- Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, pp. M. Elkaisy-Friemuth, J. M. Dillon, Leiden – Boston, 47–76.
- KRAUSMÜLLER, Dirk (2014): „Origenism in the Sixth Century: Leon-tius of Byzantium on the Pre-Existence of the Soul“, *Journal for Late Antique Religion and Culture* 8, 46–67.
- KRAUSMÜLLER, Dirk (2016): „Origenism and Anti-Origenism in the Late Sixth and Seventh Centuries“, y: *Evagrius and His Legacy*, pp. J. Kalvesmaki, R. D. Young, University of Notre Dame Press, 288–316.
- KRUSE, Colin G. (2012): *Paul's Letter to the Romans*, Eerdmans, Not-tingham.
- LADD, George E. (1993): *A Theology of the New Testament*, Eerdmans, Michigan.
- LADNER, Gerhart B. (1958): „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa“, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 12, 59–94.
- LARCHET, Jean-Claud (1996): *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris.
- LAURITZEN, Frederick (2012): „Pagan Energies in Maximus the Con-fessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam 5“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52, 226–239.
- LEFKOWITZ, Mary R. (1984): „'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas“, *The Classical Quarterly, New Series*, 39/1, 70–82.
- LEITZMANN, Hans (1904): *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen.
- LÉTHEL, François-Marie (1979): *Théologie de l'agonie du Christ la liberte humaine du fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur*, Paris.
- LÉTHEL, François-Marie (1982): „La prière de Jésus a Gethsémania dans la controverse monothélite“, y: *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, 2–5 septembre 1980*, pp. Felix Heinzer, Christoph von Schönborn, Fribourg: Éditions Universi-taires.
- LONG, Anthony A. (1996): „Soul and Body in Stoicism“, y: *Stoic Studies*, London: Cambridge University Press, 224–249.
- LONG, Anthony A. (2002): *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford University Press: Oxford.
- LONG, Anthony A. (2015): *Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press: Cambridge – London.
- van LOON, Hans (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alex-andria*, Brill.

- LORENZ, Hendrik (2009): „Ancient Theories of Soul“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), (ed. Edward N. Zalta), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>>.
- LOUDOVIKOS, Nicholas (2011): „Person Instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position“, *The Heythrop Journal* 52, 684–699.
- de LUBAC, Henri (1996): *Theology in History*, San Francisco: Ignatius Press.
- LUDLOW, Morwenna (2004): „Universalism in the History of Christianity“, y: *Universal Salvation? The Current Debate*, yp. R. Partridge, Eardmans, 191–218.
- LUTZ, Cora (1947): *Musonius Rufus: The Roman Socrates*, Yale Classical Studies, Volume X, Yale University Press.
- MACLSAAC, Gregory D. (2001): *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, Notre Dame: Indiana.
- MALONEY, George A. (2005): *The Undreamed Has Happened: God Lives Within Us*, University of Scranton Press.
- MARION, Jean-Luc (2012): *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, Stanford University Press.
- MARKOSIAN, Ned (2014): „Time“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/time/>>.
- MARTIN, Raymond (2006): *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press.
- MASLOV, Boris (2012): „The Limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the Invention of theōsis“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52, 440–468.
- MASON, Andrew (1998): „Plato on the Self Moving Soul“, *Philosophical Inquiry* 20, 18–28.
- MASPERO, Giulio (2009): „Apocatastasis“, y: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, yp. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, 55–64.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco (2010): „Epektasis“, y: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, yp. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero, Leiden – Boston, 263–268.
- MAZZUCCHI, Carlo Maria (2014): “John of Scythopolis' marginal commentary on the Corpus Dionysiacum“, *Trends in Classics* 6/1, 170–175.

- McCLYMOND, Michael (2015): „Origenes Vindicatus vel Rufinus Redivivus? A Review of Ilaria Ramelli’s *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (2013)“, *Theological Studies* 76/4, 813–826.
- McFARLAND, Ian (2007): „‘Willing Is Not Choosing’: Some Anthropological Implications of Dyothelite Christology“, *International Journal of Systematic Theology* 9/1, 3–23.
- McGUCKIN, John Anthony (2001): *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, St Vladimir’s Seminary Press.
- McGUCKIN, John Anthony (2008): „The Strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians“, y: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, yp: Michael J. Christensen, Jeffery A. Wittung, Baker Academic, 95–114.
- MCKAY, K. L. (1992): „Time and Aspect in New Testament Greek“, *Novum Testamentum*, 34/3, 209–228.
- MCKENNA, Michael (2015): „Compatibilism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>>.
- MCKENZIE, John L. (1995): „Time“, y: *The Dictionary Of The Bible*, New York: Simon and Schuster, 891–892.
- MEIJER, Peter A. (2008): *Stoic Theology: Proof for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, Eburon Publishers.
- MENN, Stephen (2013): „Plato’s Soteriology?“, y: *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, yp: Vishwa Adluri, Walter de Gruyter.
- MEREDITH, Anthony (2010): „Psychology“, y: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, yp: L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston: Brill, 655–656.
- MERLAN, Philip (1967): „Greek Philosophy from Plato to Plotinus“, y: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, yp: A. H. Armstrong, Cambridge, 73–77.
- MILLER, Paula Jean (2009): „Person-in-Time: an Eschatological Sign“, *Semiotics*, 280–294.
- MITRALEXIS, Sotiris (2013): „A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor through Aristotle“, *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, (Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012)*, yp: Bishop Maxim Vasiljevic, Alhambra, 419–426.

- MITRALEXIS, Sotiris (2014): „Maximus the Confessor’s „Intelligible Creation“: Solving Contradictions on Imperishability and Corruptibility“, *Forum Philosophicum* 19, 241–249.
- MITRALEXIS, Sotiris (2016): „Maximus the Confessor’s ‘Aeon’ as a Distinct Mode of Temporality“, *The Heythrop Journal* 57/2, 1–16.
- MITRALEXIS, Sotiris (2017): *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor’s Theory of Time*, Cascade Books.
- MOLTMANN, Jürgen (1996): *The Coming of God. Christian Eschatology*, London: SCM Press.
- MOORE, Clifford Herschel (1963): *Ancient Beliefs in the Immortality of the Soul: Our Debt to Greece and Rome*, Cooper Square Publishers: New York.
- MOORE, Edward (2005): *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor*, Boca Raton: Florida.
- MUELLER-JOURDAN, Pascal (2015): „The Foundation of Origenist Metaphysics“, y: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, yp. P. Allen, B. Neil, Oxford University Press, 149–163.
- MÜHLENBERG, Ekkehard (1966): *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen.
- MUILENBURG, James (1961): „The Biblical View of Time“, *The Harvard Theological Review*, 54/4, 225–252.
- NADDAF, Gerard (2006): *The Greek Concept of Nature*, State University of New York Press.
- NEAMTU, Mihail (2003): „Protology and Language in St. Gregory of Nyssa’s Theology“, *Chôra* 1, 107–117.
- NEMES, Steven (2015): „Ilaria Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena“, *Journal of Analytic Theology* 3, 226–233.
- NIGHTINGALE, Andrea (2011): *Once Out of Nature: Augustine on Time and the Body*, University Of Chicago Press, Chicago.
- NORDGAARD, Stefan (2012): „Body, sin, and society in Origen of Alexandria“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 66/1, 20–40.
- NORET, Jacques (1999): „La rédaction de la Disputation Cum Pyrrho (CPG 7698) de Saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?“, *Analecta Bollandiana* 117, 291–296.
- NORRIS, Alfred (1963): *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford Clarendon Press.

- NORRIS, Frederick W. (1991): *Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen*, Brill.
- NUSBAUM, Martha: „Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom“, y: *Homeric Studies, Volume 20 of Yale classical studies*, pp. Jeffrey Henderson, Cambridge University Press, 1966, 43–98.
- O'MEARA, Dominic (1996): „The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus“, y: *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. L. P. Gerson, Cambridge University Press, 66–81.
- OSBORN, Eric (2008): *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press.
- OSTWALD, Martin (2011): *Language and History in Ancient Greek Culture*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- OTIS, Chapel Hill (1976): „Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time“, *Studia Patristica* 14, 327–357.
- OUTLER, Albert (1939): „Origen and the Regulae Fidei“, *Church History* 8, 212–221.
- PANNENBERG, Wolfhart (1970): *Basic Questions in Theology*, Vol. 1, Fortress Press.
- PANNENBERG, Wolfhart (2004): *Systematic Theology*, Volume 3, London – New York: T&T Clark International.
- PAPPAS, Jack Louis (2015): „Otherwise than Identity, or Beyond Difference: Maximus the Confessor and the Hypostatic-Transfiguration of Fundamental Ontology“, *Forum Philosophicum* 20, 125–137.
- PELIKAN, Jaroslav (1995): *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press.
- PERRONE, Lorenzo (2001): „Palestinian Monasticism, the Bible, and Theology in the Wake of Second Origenist Controversy“, y: *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, pp. Joseph Patrich, Peeters Publishers, 245–260.
- PERZANOWSKI, Jerzy (1996): „The Way of Truth“, y: *Formal Ontology*, pp. R. Poli, P. M. Simons, Springer, 61–130.
- PETERS, Francis E. (1967): *Greek Philosophical Trems. A Historical Lexicon*, New York – London.
- PITTS, Andrew W., PORTER Stanley E. (2013): *Christian Origins and Greco-roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*, Leiden: Brill.
- PLASS, Paul (1990): „Augustine and Prust on Time and Memory“, *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 73/2–3, 343–360.

- PODBIELSKI, Marcin (2014): „The Face of the Soul, the Face of God“, *Forum Philosophicum* 19, 107–144.
- PREUS, Anthony (2007): *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press.
- PUHALO, Lazar (1999): *The Tale of Basil „the New“ and the Theodora Myth: Study of a Gnostic Document and a General Survey of Gnosticism*, Synaxis Press, Dewdney.
- QUASTEN, Johannes (1986): *Patrology, Volume I, The Begining of Patristic Literature*, Christian Classics, Westminster, Maryland.
- QUASTEN, Johannes (1986): *Patrology, Volume II, The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Westminster, Maryland.
- RAMELLI, Ilaria L. E. (2008–2009): „The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine“, *Illinois Classical Studies* 33–34, 201–234.
- RAMELLI, Ilaria L. E. (2009): *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- RAMELLI, Ilaria L. E. (2013): *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Brill.
- RAMELLI, Ilaria L. E. (2014), „The Stoic Doctrine of Oikeiosis and its Transformation in Christian Platonism“, *Apeiron* 47/1, 116–140.
- RAMELLI, Ilaria L. E., KONSTAN David (2007): *Terms for eternity: aiōnios and aīdios in classical and Christian texts*, Gorgias Press.
- RAVEN, Charles E. (1923): *Apollinarianism: An Essey on the Christology of the Early Church*, Cambridge University Press.
- RENEHAN, Robert (1980): „On the Greek Origins of the Concepts Incorporability and Immateriality“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21/2, 105–138.
- RENEHAN, Robert (1980): „On the Greek origins of the concepts incorporeality and immateriality“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21/2, 105–138.
- Van RIEL, Gerd (2009): „Proclus on matter and physical necessity, in Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism“, y *Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop (Il Ciocco, Castelvecchio Pascoli, June 22–24, 2006*, yp. R. Chiaradonna, F. Trabattoni, 231–258.
- RIGGS, Timothy (2016): „In Search of the Good. The Role of Recognition in Proclus and Maximus the Confessor“, *Open Theology* 2, 457–470.

- RIKER, Pol (1993): *Vreme i priča*, Prvi tom, Sremski Karlovci – Novi Sad.
- RIST, John (1978): *The Stoics*, University of California Press.
- RIST, John M. (1975): „Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii,“ y; *De Jamblique à Proclus*, yp. Olivier Reverdin, Vandoeuvres, 103–117.
- RIST, John M. (1988): „Pseudo-Ammonius and soul/body problem in some Platonic texts of late antiquity“, *American Journal of Philology* 109, 402–415.
- RIST, John M. (1996): *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press.
- RIST, John M. (2000): „On the Platonism of Gregory of Nyssa“, *Hermathena* 169, 129–151.
- RODE, Ervin (1991): *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Novi Sad.
- ROSAN, Laurence Jay (1949): *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York.
- ROSE, Seraphim (2009): *The Soul After Death*, St. Herman of Alaska Brotherhood.
- ROUKEMA, Reimer (2004): „Law of Nature“, y; *The Westminster Handbook to Origen*, yp. J. A. McGuckin, Louisville – London: Westminster John Knox Press, 140–141.
- ROUSSEAU, Philip (2014): *The Early Christian Centuries*, Hoboken: Routledge.
- SAMBURSKY, Samuel (2014): *Physics of the Stoics*, Princeton University Press.
- SANDBACH, Francis Henry (1985): *Aristotle and Stoics*, Cambridge.
- SANDMEL, Samuel (1979): *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford University Press.
- SCHAFFER, Jonathan (2010): „Monism: The Priority of the Whole“, *Philosophical Review* 119/1, 31–76.
- SCHOMAKERS, Ben (2008): „The Nature of Distance: Neoplatonic and Dionysian Versions of Negative Theology“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 82/4, 593–618.
- SCHRAGE, Wolfgang (1990): *The Ethics of the New Testament*, Augsburg Fortress Publishers.
- SCHROER, Silvia, STAUBLI Thomas (2001): *Body Symbolism in the Bible*, Liturgical Press.

- SEDLEY, David (2013): „The search for Greek atheists“, y: *The Oxford Handbook of Atheism*, yp. Stephen Bullivant, Michael Ruse, Oxford, 139–151.
- SERLEA, Ovidiu (2014): „On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (epektasis). Taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition“, *Revue d'histoire ecclésiastique* 109, 564–587.
- SHERWOOD, Polycarp (1952): „Date-List of the Works of Maximus the Confessor“, *Studia Anselmiana* 30.
- SHERWOOD, Polycarp (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma.
- SHERWOOD, Polycarp (1958): „Maximus and Origenism, APXH καὶ ΤΕΛΟΣ“, *Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress (Munich)*, III/1, 1–26.
- SIMMONS, Michael Bland (2015): *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford.
- SLOTERDIJK, Peter (2013): *Filozofski temperament; Od Platona do Foukosa*, Beograd.
- SMITH, Andrew (1996): „Eternity and time“, y: *The Cambridge Companion to Plotinus*, yp. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 196–216.
- SORABJI, Richard (1982): „Myths about non-propositional thought, Language and Logos“, y: *Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, yp. M. Schofield, M. Craven Nussbaum, Cambridge, 295–314.
- SORABJI, Richard (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London.
- SORABJI, Richard (1995): *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press.
- SORABJI, Richard (2002): „Rationality“, *Rationality in Greek Thought* (yp. M. Frede, G. Striker), Oxford: Clarendon Press, 311–334.
- SORABJI, Richard (2002): *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press.
- SORABJI, Richard (2004): „The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor“, y: *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*, yp. Thomas Pink, M.W.F. Stone, Routledge, 6–28.
- STEENBERG, Matthew C. (2004): „Children in Paradise: Adam and Eve as 'Infants' in Irenaeus of Lyons“, *Journal of Early Christian Studies* 12/1, 1–22.

- STRICKLER, Ryan W. (2013): „A Dispute in Dispute: Forgery, Heresy, and Sainthood in Seventh-Century Byzantium“, (необјављена дисертација), http://uknowledge.uky.edu/history_etds/
- STRIKER, Gisela (1996): *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press.
- SUCHLA, Beate Regina (2011): *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretum aliorum*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- SUK FONG, JIM Theodora (2017): „'Salvation' (Soteria) and Ancient Mystery Cults“, *Archiv für Religionsgeschichte* 18/19, 255–281.
- SYMONS, John (2010): „Ontology and Methodology in Analytic Philosophy“, у: *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, ур. R. Poli, J. Seibt, Springer, 349–394
- TELFER, William (2006): *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Westminster John Knox Press.
- THUNBERG, Lars (1985): *Man and the Cosmos: The Vision of St Maximus the Confessor*, New York: St Vladimir's Seminary Press.
- THUNBERG, Lars (1995): *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court: Chichago and la Salle.
- TIELEMAN, Tuen (1996): *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the de Placitis Books II–III*, Brill Academic Publishers.
- TITE, Philip L. (2009): *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*, Brill: Leiden – Boston.
- TORRANCE, Thomas F. (1993): *Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Faith*, London-New York: T&T Clark.
- TURETZKY, Phillip (1998): *Time*, Routledge.
- TZAMALIKOS, Panayiotis (1991): „Origen and the Stoic View of Time“, *Journal of the History of Ideas* 52/4, 535–561.
- TZAMALIKOS, Panayiotis (2006): *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Brill Academic Publishers.
- TZAMALIKOS, Panayiotis (2007): *Origen Philosophy of History and Eschatology*, Brill: Leiden – Boston.
- VISHNEVSKAYA, Elena (2008): „Divinization as Perichoretic Embrace“, у: *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of*

- Deification in the Christian Traditions*, yp. Michael J. Christensen, Jeffrey A. Wittung, Baker Academic, 132–146.
- de VOGEL, Cornelia J. (1964): *Greek philosophy: a collection of texts with notes and explanations, Volume III, The Hellenistic – Roman Period*, Leiden: Brill.
- VÖLKER, Walther (1965): *Maximus Confessor: als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: F. Steiner.
- Vos, Geerhardus (1979): *Pauline Eschatology*, Michigan: P & R Publishing.
- VYCINAS, Vincent (1966): *Greatness and philosophy: An inquiry into western thought*, Martinus Nijhoff.
- WASZINK, Jan Hendrik (2010): *Quinti Septimi Florentis Tertulliani: De Anima*, Leiden – Boston.
- WATTS, Thomas A. (2009): „Two Wills In Christ? Contemporary Objections Considered In The Light Of A Critical Examination Of Maximus The Confessor’s ’Disputation With Pyrrhus““, *Westminster Theological Journal* 71, 455–487.
- WEAR, Sarah Klitenic (2011): *The Teachings of Syrianus on Plato’s Timaeus and Parmenides*, Brill, Leiden.
- WESSEL, Susan (2001): „Literary Forgery and the Monothelite Controversy: Some Scrupulous Uses of Deception“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 42, 201–220.
- WILDBERG, Christian (2016): „Neoplatonism“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, yp. E. N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neoplatonism/>>.
- WINIARCZYK, Marek (2016): *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, De Gruyter, Berlin – Boston.
- WOLFF, Hans Walter (1974): *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press.
- YATES, Jonathan (2010): „The Use of Rom. 2: 14–15 in the Christian Latin Tradition ca. 365 – ca. 411 – Augustine Expected“, *Studia Patristica* 44, 235–248.
- YOUNG, Frances M. (2010): *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Baker Academic.
- ZACHHUBER, Johannes (1999): *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill.
- ZACHHUBER, Johannes (2010): „Physis“, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (yp. Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero), Brill: Leiden – Boston, 615–620.

- ZACHUBER, Johannes (2014): „Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium III 4*”, у: *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, ур. Johan Leemans, Matthieu Cassin, Brill, 313–334.
- ZIZIOULAS, John (1993): „The Church as the ‘Mistical’ Body of Christ“, у: *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, ур. Paul Mc Partlan, T&T Clark: Edinburgh.
- ZIZIOULAS, John (1997): *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir’s Seminary Press.
- ZIZIOULAS, John (2006): *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, A&C Black.
- ZIZIOULAS, John (2013): „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor“, у: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection*, ур. M. Vasiljević, Sebastian Press, 85–113.

На ћириличном писму:

- АСТАПОВ, Сергей (2004): „Время и вечность в восточной патристике“ *Логос* 5, 84–96.
- БАТРЕЛОС, Димитриос (2008): *Византијски Христос – Личност, природа и воља у Христологији светиој Максима Исповедника*, Крагујевац.
- БЕЛЬ, И. А. (2011): „Учение Феофана Затворника о природе души и ангелов“, *Рязанский богословский вестник* 2, 160–165.
- БЕРЂАЈЕВ, Николај (2002): *Ја и светиј објекати. Дух и реалности*, Београд.
- БИЧКОВ, Виктор (2010): *Естетика Отаца Цркве*, Службени гласник, Београд.
- БОРИСОВИЧ, Михайлов П. (2015): „Категория времени в христианской метафизике: Григорий Нисский и Максим Исповедник“, *СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция* 9/1, 119–136.
- БРЯНЧАНИНОВ, Игнатий (1862): *Слово о смерти*, С.-Петербург.
- ВАСИЉЕВИЋ, Максим (2015): *Човек заједнице у Христу. „Учештвовање у Боју“ у дојословској антропологији Светиога Григорија Богослова и Светиога Максима Исповедника*, Атина – Београд – Лос Анђелес.
- ГОВОРУН, Кирилл (2005): „Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа“, *Церковь и время*, 3, 188–205.

- ДЕБРЮ, Армел (2015): „Гален об анатомии и душе“, *История медицины* 2/2, 165–171.
- ЂАКОВАЦ, Александар (2014): „Апокатастаза и онтологија“, *Бојословље* 2/2014, 156–167.
- ЂАКОВАЦ, Александар (2014): „Теолошке основе аскетске традиције Евагрија Понтијског“, *Зборник Мајнице српске за друшћивене науке* 4/2014, 949–957.
- ЂАКОВАЦ, Александар (2015): „Christus Medicus – Christus Mediator – Christus Totus. Аспекти Августинове Христологије“, *Бојословље* 2015/2, 36–55.
- ЂАКОВАЦ, Александар (2015): „Аристотел и Христологија: случај Јована Филопона“, *Теологикон*, Велико Трново, 228–239.
- ЕПИФАНОВИЧ, Сергеј Л. (2006): *Прејодобни Максим Исјоведник и визанћијско бојословље*, Беране: Епархија будимљанско-никшићка и Манастир Хиландар.
- ЗАТВОРНИК, Феофан (1891): *Душа и аниел – не ѿшло, а дух*, Москва.
- ЗИЗИЈУЛАС, Јован (2013): „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, у: *Познање циља и стварања силом Васкрсења, Радови Симјосиона о Светјом Максиму Исјоведнику*, ур. М. Васиљевић, Београд, 89–120.
- КАПРИЕВ, Георги (2010): *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*, Софија.
- КУВАТ, Родољуб (2018): „Типологија“, у: *Лексикон дидблијске ејзејезе*, Београд.
- ЛУДОВИКОС, Николај (2006): „Личност као место (τόπος) и начин (τρόπος) заједничарења бића, *Луча XXI–XXII*, 481–484.
- ЛУРЈЕ, Вадим (2010): *Истјорија визанћијске философије: формативни ѱериод*, Београд.
- МАЈЕНДОРФ, Јован (1994): *Христјос у истјочно-христјанској мисли*, Манастир Хиландар.
- МАТВЕЕВСКИЙ, П. (1864): „Мнения св. Отцев и учителей Церкви о природе духов“ *Странник*, 69–88.
- МАТИЋ, Златко (2008): „Библијско и литургијско сећање (анамнеза)“, *Саборносј. Теолошки јодишњак* 2, 73–80.
- МИДИЋ, Игнатије (2012): *Проблем смртји у христјанској онјологији*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац.
- МИЛЕР-ЖУРДАН, Паскал (2013): „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорји 10“, у: *Познавање циља стварања*

- силом Васкрсења, Радови Симјосиона о Светиом Максиму Исповеднику, Београд, 18–21. октобра 2012, ур. М. Васиљевић, Београд – Лос Анђелес, 309–318.
- МИЛИЋЕВИЋ, Вукашин (2018): *Аспекти проблема времена код Св. Максима Исповедника*, (докторска дисертација), Православни богословски факултет, Београд.
- ПЕЛИКАН, Јарослав (2005): *Мелодија теологије. Философски речник*, Београд – Никшић – Требиње.
- ПЕТРОВ, Валерий (2005): „Соединения и деления ипостаси тварного в О трудностях ХЛ (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника“, *Богословские труды* 40, 47–73.
- ПОДСКАЛСКИ, Герхард (2010): *Теологија и философија у Византији*, Београд, Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета.
- ПОСПЕЛОВ, Дмитрий А. (2004): *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, Москва.
- СНЕЛ, Бруно (2014): *Ошкривање духа у грчкој филозофији и књижевности*, Карпос, Београд.
- СТЕФАНОВ, Павел (2005): „Митарствата – гностическо наследство в българския фолклор и култура“, *Проблеми на българския фолклор. Фолклор – идентичност – съвременност* 10, 530–541.
- ТУНБЕРГ, Ларс (2008): *Микрокосмос и Посредник. Теолошка аниролоија светио Максима Исповедника*, Београд – Шиденик.
- ФЛОРОВСКИ, В. Георгије (1998): *Испочни Оци V–VIII века*, Манастир Хиландар
- ФЛОРОВСКИЙ, В. Георгий (1929): „Противоречия оригенизма“, Пут 18, Париж, 107–115.
- ЦВЕТКОВИЋ, Владимир (2011): „Однос Бога и времена у *Adversus Eunomium* Светог Василија Великог“, *Бојсловље* 70: 2, 78–95.
- ЦВЕТКОВИЋ, Владимир (2013): *Бој и време. Учење о времену Светио Григорија Ниској*, Центар за црквене студије, Ниш.
- ЦВЕТКОВИЋ, Владимир (2015): „Свети Максим Исповедник и крај времена и века“, *Теолоикон* 4, 7–26.

На грчком:

- ВЛЕТЕН, Αθανασίου (1994): *Οντολογία της πτώσης στη θεολογία Μαξιμου του Ομολογητού, Έρευνα στις απαρχές μιας Οντολογίας των κτιστών, Θεσσαλονίκη*.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος (2001): *Το πρόσωπο και ο έρωας, Δόμος*.

- ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΣ, Νικόλαος (1992): *Η ευχαριστιακή οντολογία: τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του Αγίου Μαξίμου του ομολογητή*, Αθήνα.
- ΜΠΕΤΣΑΚΟΣ, Βασίλειος (2004): *Στάσις αεικίνητος. Η ανακαίνιση της αριστοτελικής κινήσεως στη θεολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, Θεσσαλονίκη: Αρμός.
- ΣΑΜΟΘΡΑΚΗ, Ντίνας (1995): ΠΕΡΙ ΘΕΛΗΣΕΩΣ: Πρὸς Μαρίον Ἐπιστολή, Ζήτησις Μετὰ Πύρρου, Ἄθήνα.
- ΣΚΑΛΤΣΗΣ, Παναγιώτης (1996): *Το Ἅγιον Βάπτισμα*, Δράμα.

Индекс библијских места

Пост.

2, 7 255
6, 17 223
37, 27 223

Понз.

18, 15 222

Јов.

10, 21 138
16, 22 138
30, 23 138

Пс.

31, 17 138
88, 6 138
88, 12 138
93, 17 138
115, 17 138
145, 21 223

Прем.

13, 1 109

Ис.

26:19 222
31, 1 223
40, 5-6 223
49, 26 223
53: 10-12 222

Јер.

3: 19 222
17, 5-7 223
29:10 222

Јез.

11, 19 223
34: 23 222
37:1 222

Дан.

12:2 222

Ос.

2: 16

Јл.

2, 28 223

4. Мак.

5, 8-9 109

Мт.

6, 1 116
10, 25 221
12, 49 94
13, 12 244
20, 14-15 221

Мк.

3, 33 250

Лк.

9, 60 250
13, 13 244
14, 26 94, 250

Дап.

3, 21 229, 230

Рим.

1, 26-27 112
2, 12-16 111
2, 14 111, 115
5, 14 245
8, 21-22 111
11, 29 240

1. Кор.

1, 8-31 141
2, 9 266
11, 14 112
13, 8 30, 265

2. Кор.

1, 20 214

5, 3-4 95

Гал.

2, 15 111

Фил.

3, 13 85

4, 8 139

Кол.

2, 8 141

3, 14 264

Отк.

21, 1 256

2. Пт.

1, 4 131

Индекс имена и дела античких и хришћанских аутора

- Августин Ипонски 67–73, 141,
230
Исповести [Confessiones] 67–70,
72, 141
На Јована [In Evangelium
Ioannis] 72
О дару истрајности [De dono
perseverantiae] 264
- Александар Афродизијски 228
- Анаксагора 101, 103, 146, 190, 196
О небу [De Caelo] 101
- Анастасије Синаит 124
О стварању човека по лику
Божијем [In constitutionem
hominis secundum
imaginem Dei] 124
- Антифон 103, 104
- Аполинарије Лаодикијски
32, 203, 204
- Аристид 31
- Аристотел 25–27, 32, 65–67, 100,
102, 108, 138, 142–145, 190–196,
198, 204, 267, 293
Метафизика [Metaphysica] 26,
39, 102, 192
Никомахова етика [Ethica
Nicomachea] 191–196
О души [De Anima] 27, 149, 150,
155, 195
Политика [Politica] 102, 191, 192
Реторика [Rhetorica] 192, 196
Топика [Topica] 195
Физика [Physica] 65, 66, 68, 102
- Аристофан 101, 146, 267
Облакиње [Nubes] 101, 267
- Архелај 103
- Атанасије Велики 31, 52, 73, 151,
166, 202, 268
Друга беседа на св. Андреја
(spuria) [Sermo in Sanctum
Andream 2] 202
О Оваплоћењу [De Incarnatione]
23, 152, 268
- Против Аријанаца III
[Contra Arianos III] 202
- Против пагана
[Contra Gentes] 52
- Беда Венерабилис
Омилије на Јеванђеље
[Homiliarum Evangelii] 236
- Валентијан 112
- Варсануфије и Јован 160
- Василије Велики 32, 69, 74,
76–79, 87, 125, 164, 185, 202, 208,
294
О Духу Светоме
[De Spiritu Sanctus] 78
Потив оних који се гневе
[Adversus eos qui irascuntur]
185
- Против Евномија
[Contra Eunomium] 69, 74,
81, 83, 85–87, 245
- Тумачење Шестоднева
[In Hexæmeron] 69, 74, 319
- Да Бог није творац зла
[Quod Deus Non Est Auctor
Malorum] 319

- Гален** 108, 144, 205, 267, 293
 О корисности делова тела
 [De usu partium] 109, 267
 О мишљењима Хипократа
 и Платона [De Placitis
 Hippocratis et Platonis] 144,
 267
 О исправном делању
 [De propriis placitis] 144, 267
- Григорије Двојеслов** 136
- Григорије Назијанзин,**
Богослов 75, 76, 117, 183, 262,
 263, 268
 Беседа 7 183, 268
 Беседа 14 117
 Беседа 20 83
 Беседа 29 262, 268
 Беседа 45 75, 262
- Григорије Ниски** 15, 42, 43, 47,
 67, 73–76, 81, 83, 85–87, 89, 117,
 118, 141, 155, 163, 164, 173, 180,
 184, 185, 198, 201, 205, 207, 230,
 232, 233, 245, 251, 260, 262, 294
- Јелинима о заједничким
 појмовима [Ad Graecos ex
 communibus notionibus] 118
- Коментар на Песму над
 песмама [In Canticum
 Canticorum] 47, 85, 87, 173
- На књигу проповедника
 [In Ecclesiasten] 48, 74
- На псалам шести
 [In sextum Psalmum] 75, 85
- О девствености
 [De Virginitate] 118
- О души и васкрсењу [De anima
 et Resurrectione] 90, 118, 141,
 156, 180, 251
- О стварању човека
 [De Hominis Opificio] 118,
 155, 184, 202, 232
- Против Евномија I
 [Contra Eunomium I] 74, 81
- Против Евномија II
 [Contra Eunomium II] 263
- Против Евномија III
 [Contra Eunomium III] 83, 85,
 86, 245
- Демокрит** 101, 146, 196
- Демостен** 190, 197, 267
- Против Леохарема
 [Contra Leocharem] 190
- Против Аристократа
 [In Aristocratem] 190
- Диоген Лаертије** 84, 104
- О животима познатих филозофа
 [Vitae philosophorum] 84,
 101, 104, 105, 107
- Дионисије Александријски** 116
- О природи [Ex Libris De Natura]
 116, 117
- Диоскор (један од Велике
 браће)** 160
- Евагрије Понтијски**
 Гностичка поглавља
 [Kephalaia Gnostica] 185
- Делатна поглавља
 [Capita Practica] 185
- Евномије** 262
- Емпедокле** 142
- Енеја из Газе** 165
- Епиктет** 197
- Епикур** 107, 116, 141
- Епифаније Кипарски**
 Панарион 204

- Есхил 101
Агамемнон [Agamemnon] 102, 267
- Еурипид 101, 146, 267
Бахаткиње [Bacchae] 225, 267
- Зенон 67, 103, 105, 106
- Игњатије Богоносац 31
- Иполит Римски 31
- Иринеј Лионски 31, 46, 113, 133, 150, 245, 269
Против јереси [Adversus Haereses] 46, 113, 243, 245
- Исократ 190
Демонику [Isocrates. Ad Demonicum] 190
- Јамвлих 28, 199
- Јевсевије Кесаријски 117, 269
Јеванђеоска припрема [Praeparationis Evangelicae] 117
- Јерокло 105, 106
- Јован Филипон 20
- Јован Скитопољски 81
- Јулијан Апостата 28
- Јустин 31
- Јустинијан 81
- Јустин Мученик 102, 150, 200, 202, 269
Апологија [Apologiae] 102, 124
Апологија 2 [Apologiae II] 200
Расправа с Трифунуом [Dialogus cum Tryphone] 150, 202, 269
- Касијан
Правила и разговори 253
- Келс 115
- Кирило Александријски 124, 125, 136, 204, 205, 209
Апологија против Теодорита [Apologeticus contra Theodoretum] 124
Коментар на Посланицу 1 Коринћанима [In Epistolam I ad Corinthios] 205
Коментар на Јована [Commentarius In Joannis Evangelium] 204, 205
- Кирило Скитопољски 160
- Клеант 103
- Климент Александријски 113, 114, 119, 141, 200, 202, 207, 269
Ткања [Stromata] 114, 141, 200, 202, 207
- Критија Атински 146
- Леонтије Византијски 156, 169
- Леукип 101
- Лукијан 190
Демонакс [Demonax] 190
- Макарије Велики
Беседа друга [Homiliae II] 151
- Максим Аквилејски 125
- Максим Исповедник
500 поглавља [Capita Quinquies Centena] 241
- Амбигва [Ambiquorum liber] 38–41, 43–48, 52–56, 58, 60, 61, 79, 80, 83, 84, 89, 127, 130, 131, 133, 161, 163, 172, 173, 179, 182–185, 251, 258, 259, 261, 263
- Амбигва Томи [Ambigua ad Thomam] 37, 81, 234
- Делца [Opuscula Theologica et Polemica] 49, 113, 210, 211, 213, 214, 215, 219

- Мистагогија [Mystagogia] 171, 180
 О богословљу и домостроју [Capita Theologica et Oeconomica] 59, 162, 173
 Одговори Таласију [Questiones ad Thalassium] 30, 37–40, 46, 50, 53, 54, 57, 58, 60, 80, 82, 84, 89, 90, 127, 129–132, 169, 171, 172, 174, 175, 184, 185, 238, 239, 257, 259
 Писма [Epistole] 49, 87, 131, 166–172, 175, 176, 202, 214, 247
 Питања и недоумице [Questiones et Dubia] 40, 44, 236
 Расправа с Пиром [Disputatio cum Pyrrho] 53, 99, 154, 210, 212, 215, 219
 Стослови о љубави [Centuriae de charitate] 239, 240
 Схолије на књигу О божанским именима [Scholia in Librum de Divinis Nominibus] 81, 82
 Схолије на књигу О небеској јерархији [Scholia In Librum de Coelesti Hierarchia] 264
 Схолије на књигу О црквеној јерархији [Scholia in Librum de Ecclesiastica Hierarchia] 134
 Тумачење Оче наш [Orationis dominicae expositio] 129
 Тумачење Псалма 59. [Expositio in Psalmum LIX] 57
 Мартин, папа римски 124
 Марко Аурелије 103
 Самом себи [Meditationes] 103
 Мелитон Сардски 113
 Мусоније Руф 112
 Немесије 165, 205, 206, 269
 О природи човека [De natura hominis] 165, 205, 206, 269
 Никифор
 Константинопољски 33
 Ориген 31, 43, 73, 87, 88, 103, 114–116, 118, 119, 153, 154, 156, 158, 165, 200, 201, 205, 207, 229–231, 239, 252
 Коментари на посланицу Римљанима [Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos] 115, 116
 На Јеремију [Homiliae in Jeremiam] 229
 На Јована [Commentarius In Joannis Evangelium] 56, 154
 На Мареја [Commentaria in Matheum] 154
 О молитви 115
 О нечелима [De Principiis] 56, 87, 88, 155, 202, 231
 Против Келса [Contra Celsum] 56, 87, 115, 118, 200
 Расправа с Ираклидом [Disputatio Cum Heraclida] 153, 154, 269
 Павле, апостол 111, 112, 139, 141, 153, 266
 Панетије 107
 Парменид 24, 100, 101, 109
 Перикле 146
 Пиндар 97
 Питагора 142, 190
 Платон 25, 26, 64, 65, 67, 69, 83, 84, 102, 104, 109, 142–144, 147–149, 190, 194, 198, 226, 227, 267

- Алкибијад 1 143
Горгија 101
Држава 26, 102, 105, 148, 194
Закони 104, 147, 177
Кратил 226
Менон 148
Парменид 84, 178, 190
Протагора 104
Тимеј 64, 65, 102, 143, 148, 227,
228
Федар 148, 226, 228
Федон 143, 148, 149, 165, 176,
177, 226
Плотин 25, 68, 71, 72, 86, 88, 167,
199, 200, 267
Енеаде 25, 43, 67, 68, 71, 83, 88,
167, 199
Плутарх 149, 227, 267
О лицу месеца [De facie quae in
orbe lunae apparet] 227
Побијање стоика [De Stoicorum
repugnantiis] 149
Полибије 190, 227
Историја [Polybii Historiae] 190,
191, 227
Продик 146
Прокло Дијадох 28, 84, 169,
177–179, 199, 268
Елементи теологије [Elementa
theologica] 178, 228, 268
Коментари на Парменида
[In Platonis Parmenidem
commentaria] 84, 178
Прохор Кидони 203
Сенека 106
О даровању [De Beneficiis] 107
Софокле
Антигона [Antigone] 39
Сиријан 181
Соран 149
Стоби 197
Татијан 200
Тацит 140, 268
Анали [Annales] 140
Теодор Мопсуестијски 205
Теодорит Кирски
Еранистес 203
Теофил Александријски 160
Теофил Антиохијски 150
Автолику [Autolycus] 151
Теофраст 165
Карактери [De Characteribus]
165, 268
Тертулијан 31, 141, 149, 150, 269
О души [De Anima] 149
Противотров за јереси
[De praescriptione
haereticorum] 141
Тома Аквински 20
Филон Александријски 110, 111,
113, 115, 119, 229, 231
О божанском наслеђу [Rerum
divinarum heres] 229, 231
О вечности света [De aeternitate
mundi] 110
О посебним законима
[De Specialibus Legibus] 110
О пресељењу Аврамовом
[De Migratione Abrahami] 110
Сваки добар човек је слободан
[Quod Omnis Probus Liber
Sit] 110
Хераклит 97
Херодот 97

Хесиод

Теогонија [Theogonia] 39

Хипократ 190, 268

Афоризми [Aphorismi] 190

Хомер 39, 97, 142

Илијада [Iliadis] 39

Хомеровске Химне

Хомеровска Химна Деметри

[Hymnus Homericus ad

Cererem] 225

Хризип 67, 105, 149**Цицерон** 106, 108, 194, 268

О природи богова

[De Natura Deorum] 108,

268

Против академика [Prior

Academics] 106, 268

Индекс савремених аутора

Пошто су имена већине савремених аутора у тексту наведена латиничним писмом, индекс је тако и урађен, с тим што су презимена аутора која су у тексту наведена ћириличним или грчким писмом, у загради дата и у тим облицима.

А

- Abraham, W. J. 220
Alderink, L. 225, 271
Alfeyev, H. (= Алфејев) 229, 271
Andreopoulos, A. 88
Azkoul, M. 135, 271

В

- von Balthasar, H. U.
(=Балтазар) 42, 46, 60, 86, 116,
165, 182, 183, 222, 231, 233, 239,
271, 272
Balas, D. 245, 271
Banner, W. (= Банер) 103–105,
107, 108, 110, 272
Barnes, J. 149, 150, 272
Барт, К. 222
Bathrellos, D. (= Батрелос) 54,
125, 219, 292
Bausenhardt, G. (= Баузенхарт)
122, 272
Becakos, B. (=Млетсакоc) 81
Behr, J. (= Бер) 245, 269
Belj, I. A. (= Бель) 136, 292
Benevich, G. (= Беневич) 44,
159, 160, 272
Berđajev, N. (= Берђајев) 37, 49
Bergjan, S. 114, 272
Bernabé, A. 225, 226
Vičkov, N. (= Бичков) 264, 292
Blosser, B. (= Блосер) 153, 154, 273

- Blowers, P. (= Бловерс) 40, 47,
56, 76, 81, 86, 89, 110, 130, 182,
184, 185, 231
Блумхард, Ј. К. 222
Blundell, M. 207, 273
Voersma, H. (= Боерзма) 47, 75,
85, 180
Booĵamra, J. L. 45, 273
Booth, P. (= Бут) 122, 273
Vorisovič, M. P. (= Борисович)
76
Bošković, R. (=Бошковић) 15
Boulnois, M. 205, 274
Bowersock G. W. 28
Bradshaw, D. 73
Brajnčaninov I.
(= Брянчанинов) 136, 292
Brakke, D. 113, 274
Bremmer, I. 146, 274
Brennan, T. 199, 274
Brin, G. 63
Brittain, C. 199, 274
Brucker J. (= Брукер) 20
Брунер, Е. 222
Burkhart, J. (= Бургхарт) 145,
274
Burnfield, D. 222, 274
- ### С
- Calvin, J. (= Калвин) 230
Carter, T. (= Картер) 203, 274
Cary, P. 70

Catana, L. (Катана) 20
 Cattoi, T. 51
 Savarnos, J. (= Каварнос) 155, 274
 Chadwick, H. 153, 200, 201, 275
 Chamberlain, C. 190, 195, 275
 Chase, M. 223, 275
 Chesnut, G. 117, 275
 Childs, B. 138, 275
 Clark, E. 26, 138, 160, 200, 230,
 275, 276, 279, 280, 286, 290, 292
 Clauberg, J. (= Клауберг) 23
 Cleary, J. 84
 Constas, N. (= Констанс) 129,
 141, 157, 270, 275
 Cook, D. 229, 275
 Cooper, A. (= Купер) 54, 151, 173,
 180, 184, 263
 Cornford, F. M. (= Корнфорд)
 98, 276
 Coyle, J. S. 263, 276
 Cristóbal, J. S. 225, 273
 Crouzel, H. (= Крузел) 200, 201,
 276
 Cullmann, O. (= Кулман) 135,
 138, 153, 276
 Curd, P. 97, 100, 276
 Svetković, V. (= Цветковић) 67,
 74, 82, 157, 276

D

Dahl, N. O. 196, 276
 Daley, B. (= Далей) 40, 47, 160,
 209, 236
 Dal Toso, G. 201, 276
 Daniélou, J. 79, 85
 Danielou, J. 116, 155, 277
 Debrju, A. (= Дебрю) 144, 293

DelCogliano, M. 78
 Demarest, B. 229, 277
 Demetracopulos, J. A.
 (= Деметракопулос) 203, 277
 Diels, H. 104, 277
 Dillon, J. 139, 164, 177, 277, 282
 Dods, E. R. (= Додс) 148, 277
 Doe, N. 117, 277
 Drake, H. A. 140, 278
 Dyrness, W. A. 222, 278

Ђ

Ђakovac, A. (= Ђаковац
 = Djakovac) 13, 15, 16, 56, 75, 230
 Ђurić, D. 83
 Ђurić, M. (Ђурић) 191

E

van Eijk, A. H. C. 150
 Eikeland, O. 196, 278
 Eler, K. (= Елер) 144, 278
 Elledge, C. D. 139, 278
 Epifanovič, S. L. (= Епифанович) 174, 293
 Erismann, C. 177, 278
 Evdokimov, P. (= Евдокимов)
 256

F

Farrell, J. P. 100, 124, 278
 Feinberg, J. S. 224, 278
 Fitzgerald, A. D. 68
 Florovsky, G. (= Флоровски
 = Флоровский) 22, 135, 153,
 237, 241–243, 279, 294
 Frede, M. (= Фреде) 108, 149,

189, 191, 195, 198, 200, 272, 279,
289
Frend, W. H. C. 141, 279
Fuko, M. (= Фуко) 253, 279
Furnish, V. P. 111, 279

G

le Goff, J. 236
Garet, R. 112, 279
Goehring, J. E. 160, 279
Golitzin, A. 151, 279
Göockel, R. (= Гокел) 23
Grant, R. M. 107, 108, 111, 117,
279
Gregoric, P. (= Грегорић) 27
Grillmeier, A. 113, 156, 169, 205,
279, 280
Guthrie, W. (= Гатри) 26, 101,
193, 194, 196

H

von Hefele, K. J. (= Хефеле) 122,
280
Hankinson, R. J. 144, 280
Harder, G. 110, 112, 280
Harris, M. J. 265, 280
Hayes, Z. (= Хаяес) 249
Haynes, D. (= Хаянес) 41, 43, 280
Heidegger, M. (= Хайдегер) 25
Heinzer, F. (= Хайнцер) 132
Henrichs A. 146, 280
Hick, J. 221
Hofer, A. 117, 280
Hovorun, C. (= Ховорун
= Говорун) 124, 209, 211, 280
Hübner, R. M. 118, 280

I

Inwood, B. (= Инвуд) 199, 280
Irwin, T. (= Ирвин) 191, 194, 198,
281

J

de Jáuregui, M. H. 225, 226, 281
Jackson, D. B. 87
Jaeger, W. (= Јегер = Јегер) 142,
148, 155, 205, 269, 281
Janaras, H. (= Јанарас
= Γιανναράς) 90
Jervell, J. 229, 281
Johnston, P. S. 138, 281

K

Kaipayil, J. 23, 281
Kapriev G. (= Каприев) 58
Karamanolis, G. E. 118, 281
Keating, D. A. (= Китинг) 205,
281
Kerswill, W. D. 224, 281
Kharlamov, V. 228, 281
Kierkegaard, S. (= Кјеркегор) 222
Kocar, A. 201, 281
Kocijančič, G. 79
Kranz, W. 104, 277
Krausmüller, D.
(= Краусмилер) 139, 156, 160,
164–166, 182, 281, 282
Kubat, R. (= Кубат) 245
Küng, H. (= Кинг) 222, 236

L

de Lubac, H. (= де Либак) 26,
154, 283, 292

- van Loon, H. 204, 283
 Ladd, G. E. 141, 282
 Ladner, G. B. 202, 282
 Larchet, J.-C. (= Ларше) 15,
 39–43
 Lefkowitz, M. R. 145, 147, 282
 Leitzmann, H. (= Лајцман) 202,
 203, 282
 Léthel, F.-M. (= Летел) 213, 282
 Long, A. A. (= Лонг) 106, 142,
 197, 282
 Lorenz, H. 143, 147, 283
 Lorhard, J. (= Лорхард) 23
 Loudovikos, N. (= Лудовикос
 = Λουδοβίκος) 15, 41, 42, 283
 Ludlow, M. 222, 283
 Lurje, V. (= Лурје) 210, 293
 Lutz, C. 112, 283
- М**
- Maclsaac, G. D. 178, 283
 Maloney, G. A. 113, 283
 Marion, J.-L. (= Марион) 72
 Markosian, N. 63
 Martin, R. 103, 142, 146, 203, 268,
 274, 277, 283, 286
 Maslov, B. (= Маслов) 206, 283
 Mason, A. (= Мејсон) 177, 179,
 283
 Maspero, G. 85, 118, 201, 232, 276,
 283, 284, 292
 Mateo-Seco, L. F. 85, 118, 201, 232
 Matic, Z. (= Матић) 79
 Maturi, G. 155
 Matvevski, P. (= Матвеевский)
 136, 293
 Mazzucchi, C. M. 82
- McClymond, M.
 (= Меклајмонд) 233, 234, 284
 McFarland, I. 213, 284
 McGuckin, J. A. 115, 117, 133, 284,
 288
 McKay, K. L. 63
 McKenna, M. 238, 284
 Mckenzie, J. L. 63
 Meijer, P. A. (= Мејер) 198, 284
 Menn, S. 226, 284
 Meredith, A. 155, 284
 Merlan, P. 143, 284
 Midic, I. (= Мидић) 23, 270
 Milićević, V. (= Милићевић) 15,
 99, 263
 Mitralaxis, S. (= Митралексис)
 48, 89, 130, 237
 Moltmann, J. (= Молтман) 222,
 230, 234, 285
 Moore, C. H. 151, 231, 285
 Moreira, I. 236
 Mueller-Jourdan, P.
 (= Милер-Журдан) 57, 88
 Mühlenberg, E. (= Миленберг)
 76
 Muilenburg, J. 63
- N**
- Naddaf, G. 101, 285
 Nemes, S. (= Немес) 238, 285
 Nietzsche F. (= Ниче) 25
 Nightingale, A. 70
 Nordgaard, S. 176, 285
 Noret, J. (= J. Норет) 122, 285
 Norris, F. W. (= Норис) 118, 165,
 286

О

- O'Meara, D. (= Д. Омеара) 26,
27
Osborn, E. 113, 133, 286
Ostwald, M. (= Оствалд) 103,
286
Otis, C. H. 76
Outler, A. 31

Р

- Pannenberg, W. (= Паненберг)
230, 261, 262, 264, 286
Pelikan, J. (= Пеликан) 33, 262,
286
Perrone, L. 156, 286
Perzanowski, J. 24, 286
Petrov, V. (= Петров) 49, 50
Plass, P. 70
Podskalski, G. (= Подскалски)
145, 294
Preus, A. 98, 196, 287
Puhalo, L. 135, 287

Q

- Quasten, J. 114, 287

R

- Ramelli, I. L. E. (= Рамели) 63,
106, 206–208, 222, 227, 233, 234,
236–238
Ранер, К. 222
Ratzinger, J. (= Рацингер) 266
Raven, C. E. (= Равен) 203, 287
Riggs, T. (= Ригс) 178, 288
Riker, P. (= Рикер) 68, 69, 71

- Rist, J. (= Рист) 70–72, 87, 143,
197, 199, 228
Rode, E. (= Роде) 141, 288
Rosan, L. J. 178, 288
Rose, S. (= Роуз) 135, 271, 288
Roukema, R. 115, 288

S

- Sambursky, S. 101, 288
Sandbach, F. H. 197, 288
Шалабалић, Р. 191
Sandmel, S. 110, 288
Schaffer, J. (= Шафер) 26, 288
Schleiermacher F.
(= Шлајермахер) 222, 230
Schrage, W. 112, 288
Schroer, S. 223, 289
Sedley, D. 146, 289
Sferlea, O. (= Сферла) 86
Sherwood, P. (= Шервуд) 40,
42–44, 46, 47, 122, 123, 239, 289
Simmons, M. B. 229, 289
Сиоран, Е. 37
Sloterdijk, P. (Слотердијк) 73
Smith, A. (= Смит) 71
Snel, B. (= Снел) 145, 146, 294
Sorabji, R. (= Сорабџи) 69, 70,
87, 105, 106, 108, 199, 206
Stafanov P. (= Стефанов) 136, 294
Staubli, T. 223, 289
Steenberg, M. C. 46
Strickler, R. W. (= Стрикер) 122,
290
Striker, G. 101, 105, 108, 289, 290
Studer, B. 150
Suchla B. R. (= Сухла) 81

Suk Fong Jim, T. 224, 225
Symons, J. 25

T

Telfer, W. 205, 290
Thunberg, L. (= Тунберг) 37, 40,
46, 48, 59, 130, 174, 259, 294
Tieleman, T. 144, 290
Tite, P. L. 108, 290
Torrance T. (= Торенс) 138, 223,
290
Turcescu L. (= Торческу) 15
Turetzky, P. 65
Tzamalikos, P. (= Цамаликос)
63, 64, 66, 67, 116, 262

V

de Vogel, C. J. 106, 291
Vasiljević, M. (= Васиљевић)
264, 293, 294
Vishnevskaya, E. 263, 291
Vlecis, A. (= Влецис = Влетση)
38, 39, 43, 44, 45

Vöker, W. 43, 53, 291
Vos, G. 264, 291
Vycinas, V. 109, 291

W

Waszink, J. H. 149, 291
Wear, S. K. 181, 291
Wildberg, C. 161, 291
Winiarczyk, M. 146, 291
Wolff, H. W. 23, 223, 291

Y

Yates, J. 111, 291
Young, F. M. 86, 160, 166

Z

Zachhuber, J. 86, 118, 252, 292
Zatvornik, T. (= Затворник) 136,
293
Zizioulas, J. (= Зизијулас) 16, 23,
24, 25, 26, 41, 42, 94, 98, 121, 123,
126, 129, 247, 248, 283, 293

Александар Ђаковац:

Речено и неизрециво: Дискурзивност азматске онтологије
у апоретици Светог Максима Исповедника

рецензенти

Епископ проф. др Игнатије Мидић, редовни професор Православног
богословског факултета Универзитета у Београду

Епископ проф. др Максим Васиљевић, редовни професор
Православног богословског факултета Универзитета у Београду

проф. др Миланко Говедарица, ванредни професор
Филозофског факултета Универзитета у Београду

издавач

Институт за теолошка истраживања,
Православни богословски факултет Универзитета у Београду

за издавача

Епископ проф. др Игнатије Мидић, декан

уредник

проф. др Богољуб Шијаковић

лекџура и корекџура

Олгица Ђаковац

џрафичка џриџрема

Иван Јовановић

шџамџа

Донат граф, Београд

Београд 2018.

тираж 500

Књига је штампана у сарадњи са Патријаршијским управним одбором и уз помоћ
Министарства правде – Управе за сарадњу с црквама и верским заједницама.

CIP – Каталогизација у публикацији

Народна библиотека Србије, Београд

27-1 Максим Исповедник, свети

271.2-284

ЂАКОВАЦ, Александар, 1971-

Речено и неизрециво : дискурзивност азматске онтологије у апоретици
светог Максима Исповедника / Александар Ђаковац. - Београд : Право-
славни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истра-
живања, 2018 (Београд : Донат граф). - 310 стр. ; 21 cm

Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиогра-
фија: стр. 268-295. - Регистри.

ISBN 978-86-7405-201-3

a) Максим Исповедник, свети (582-662) b) Православна догматика

COBISS.SR-ID 271267084