

Кратак осврт на неке аспекте есхатолошког начин постојања према Св. Максиму Исповеднику

мр Александар Ђаковац

У богословским круговима је одавно јасно да се есхатологија не може и не сме сагледавати само као "*последњи догађај*", само као нешто што ће се догодити у будућности а што данас никако не постоји. Чињеница присуства есхатона овде и сада, помера је са последњег места које је обично заузимала у нашим уџбеницима догматике. Намеравамо да у вом раду укратко покажемо основна обележја схватања есхатологије код Св. Максима Исповедника, тог великог мислиоца светоотачке епохе.

Чини нам се да нећемо претерати ако кажемо да је питање есхатологије једно од кључних за разумевање како Максимовог корпуса тако и великог дела патристичке традиције и уопште прадања Цркве. Ово због тога што есхатологија у себи, на непосредан и посредан начин, садржи квинтесенцију свих осталих питања. Будући да есхатон представља остварење и долазак Будућег Царства Божијег, сасвим је природно што се у баш у есхатологији налази кључ за разумевање других великих теолошких тема попут христологије, еклисиологије, тријадологије итд. Управо ова синтетичност теме есхатологије као и синтетичност осталих богословских "тема", упозорава нас да је сваки покушај распарчавања и свођења теолошке проблематике на засебне одељке у самом почетку осуђен на неуспех. Једноставно, није могуће разумети христологију без еклисиологије, пневматологију без христологије итд. Ово треба имати на уму чак и када користимо саме изразе који упућују на поједине богословске "теме". Не смемо заборавити да када кажемо "христологија" морамо у имати на уму и њен есхатолошки и пневматолошки и еклисиолошки контекст. Без тога ће наши увиди бити скучени, и у крајњој линији погрешни. Ово још више важи за мисао Светог Максима која сама не садржи таве поделе. Нећемо никада код Св. Максима сусрести поглаваља која се искључиво баве овом или оном богословском темом. Па чак и када наиђемо на дела која у свом називу указују на неку богословску "област" (рецимо *Поглавља о теологији и икономији оваплоћеног Сина Божијег*), њиховим читањем ћемо се уверити да се она баве и свим осталим богословским аспектима. Сматали смо да је било корисно дати на самом почетку ову напомену због тога што се наш ум, услед рационалистичког мишљења које овде већ подуго влада, навикао да проблеме и различита питања третира као одвојена и међусобно независна. Ово, што се православног богословља и нарочито Св. Максима тиче, никако не стоји.

Вратимо се сада на нашу тему. Историјско никада није било одбацивано у православној мисли. Међутим, историја је свој смисао налазила у једном догађају везаном за будућност - у Парусији, Другом Доласку Господњем. За древне Јелине, историја није имала нарочит значај. Она је сматрана манифестацијом виших стварности, без обзира да ли су те више стварности, као код Платона, називане идејама или, као код Аристотела, општостима. У самој ствари, све оно што је реално постојеће - дакле историјско - имало је своју вредност само утолико уколико је одговарало свом вечном прототипу. Даље, чак и ако је нешто (или неко?) том прототипу и одговарало у највећој могућој мери

оно је било пропадиво и коначно, и зато је његова вредност била привремена, ограничена и није имала, нити је могла да има, онтолошко утемељење. Ово је важило за конкретне људе, а следствено и за конкретне историјске догађаје. Зато је историја сагледавана као "вечно враћање истог", као кржно понављање, које у крајњој линији нема неког посебног смисла.¹

С друге стране, хришћани су на историју гледали другачије. Историја, пре свега Света Историја Откровења, имала је велику важност за њих, пошто је представљала *историју спасења*, историју односа Бог и човека. Но, ваља одмах напоменути да историја за хришћане није била само скуп информација о догађајима из прошлости. Он је била више од тога због чињенице да су хришћани историјске догађаје везане за Откровење Божије и Његово дело спасења света и човека сагледавали у перспективи будућег испуњења онога што је историји већ било присутно. мада не у потпуности - Црства Божијег. Довољно је да се присетимо молитве из ранохришћанског списка Дидахи: "*Нека дође Благодат Твоја, и нека прође ова свет. Осана Богу Давидову*" (X, 6)² Овај правац есхатолошког усмерења света и човека најбоље је богословски обрадио Свети Максим Исповедник, супротстављајући се на суптилан начин тенденцијама занемаривања и искривљавања ове, за хришћанство суштинске, перспективе.

Ориген је већ одавно био поставио свој поредак $\sigma\acute{\alpha}\iota\varsigma \text{ } ^\circ \text{ } \kappa\acute{\iota}\nu\eta\iota\varsigma \text{ } ^\circ \text{ } \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ који Свети Максим преокреће у $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma \text{ } ^\circ \text{ } \kappa\acute{\iota}\nu\eta\iota\varsigma \text{ } ^\circ \text{ } \sigma\acute{\alpha}\iota\varsigma$. Чини нам се да је ово преокретање засновано управо на Максимовој есхатолошкој перцепцији стварности. Према Оригеновом схватању, свет је на неки начин преегзистирао у Богу. Зато он то стање назива мировањем $\sigma\acute{\alpha}\iota\varsigma$. Касније, створени умови су ступили у кретање - $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\iota\varsigma$. То њихово покретање имало је за резултат њихов пад. Тај пад се огледао у стварању - $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ - материјалног света, који је за Оригена, као и за Платона, тамница душе, односно ума. Свети Максим ово окреће, стављајући на почетак $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$, које не везује за пад. Ово је важно јер показује да свет који почиње са $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ никако није постојао пре него што је створен. Ту се Свети Максим наслања на традицију Атанасија Великог и Великих Кападокијаца,³ или још тачније на Библијску традицију. Овај свет, створен *ex nihilo* налази се у сталном кретању - $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\iota\varsigma$. Према Св. Максиму све покретљиве природе (дакле створене) имају свој почетак у крећућем стварању (стварању као кретању), чега је узрок Бог као Створитељ.⁴ То кретање није просто кретање без смисла, него је то кретање које је у складу - или које би требало да буде у складу - са логосом заложеним у природу света и посебно човека који је одређен да буде остваритељ, савршитељ Божије предзамисли о свету. То кретање је усмерено ка Богу. Али то кретање човека - овде говоримо о човеку као носиоцу *целокупне* природе - као своје главно својство има слободу. Човек је слободан, самовласан - $\alpha\upsilon\tau\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\iota\omicron\varsigma$. То је оно што га чини способним да буде приносилац читавог света у заједницу са Богом, оно што га чини способним

¹ Да је смисао људске егзистенције - ако га уопште има - недокучив, тврдио је Платон у Законима (644d): "Свакога од нас, представника живих бића, треба да сматрамо као лутку божанског порекла, било да се је богови створили искључиво ради своје игре и забаве, или да су при том, имали неку озбиљну намеру, јер то не можемо знати". Упореди и 803c.(Користили смо превод др А. Вилхара, БИГЗ, Београд 1990.)

² Превод на српски: Еп. Атанасије (Јевтић), *Дела апостолских ученика*, 1999, стр. 139.

³ Видети добру студију George C. Berthold, *The Cappadocian roots of Maximus the Confessor, у Paradosis*, Etudes de litterature et de theologie anciennes, XXVII, Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5. sep. 1980, ed. par. Felix Heinzer et Christoph Schonborn 1982, editions universitaires, Fribourg suisse.

⁴ PG 91, 1217

да оствари заједницу љубави. Та слобода се изражава и кроз подвиг, који према Св. Максиму представља кретање човека у складу са његовом природом, односно у складу са предвечном Божијом вољом о свету и човеку: "Поновно остварено хтење (љубав) у постојаној и динамичној вези са Богом и људима, испољава се у врлинама. Врлина јесте динамично отварање ка Богу и људима. Она има Бога изнад себе и због тога не може да пресахне, нити да се промени. Тако... с једне стране, врлине природно произилазе од човека и представљају васпостављење људске природе у њеном природном кретању, а са друге стране, оне пројављују савршену природу Христову, као икону Божијег савршенства. Подвижнички напори немају за циљ да врлинама утврде природу коју човек још увек нема, него да учине да се човек њиховим посредством врати у нормални покрет своје природе (сада морално пале и оболеле од фантазија изазваних чулима)." ⁵ На овом месту желимо да истакнемо екстатички карактер кретања ка Богу који Свети Максим подвлачи. Та екстатичност се огледа у излажењу из себе које треба разумети у перспективи личности као односног догађаја који као такав ипостазира, даје онтолошко утемељење, самом бићу. Природна ограниченост, дакле, бива превазиђена екстатичким ипостасним изласком ван њених оквира и утемељењем бића на односу са Другим а не на сопственој природи, која - што је важно имати на уму - и нема сопствено онтолошко утемељење, већ у себи има залог и потенцијал само-надилажења кроз екстатичко надилажење сопствених (не)могућности. Овако схваћено *κίνησις* могуће је једино у контексту једне отворене онтологије, концептуално сасвим супротстављене древно јелинској и каснијој оригенистичкој. Биће више није датост која опстоји по себи, оно је тек могућност која ће - или неће - бити остварена. У том контексту, могли бисмо да говоримо о одређеној метаонтологији пошто сам појам онтологија повлачи са собом своје нехришћанско - рекли бисмо аристотеловско - значење. Наравно, ова метаонтологија, како смо је назвали упућује управо на есхатологију као на превасходну онтолошку реалност, и то есхатологију схваћену не (само) као последњи догађај, већ као последњи догађај који је присутан већ сада, мада не у пуноћи. Пошто биће, како смо рекли нема постојање *по себи*, оно се не повинује својим гномичким тежњама које га одвлаче у самозатвореност и изолацију (што у вокабулару Св. Максима представља исто што и смрт). Оно се више не повинује склоностима своје пале воље да кроз самопотврђивање и самоутемељивање потврди своје постојање, него залог свог бивствовања налази у Другоме, стремећи ка Њему и остварујући тако сопствену ипостас која надилази ограничене датости заложених у његовој природи.

Човек је такође и временит - *χρονικὸς*⁶ - и као временит, он је пропадљив и коначан и стога има потребу да се са Богом сједини и да превазиђе ограничености своје природе. Но, њему је немогуће да то оствари сам, без остатака природе, са којом је везан. Он није бестелесан као Анђео, него је телесан - он је Адам - земљани, и његова природа је створена и материјална. Али, он једини од створене и материјалне природе има у себи и нешто друго - има заложену могућност да читава природу поведе изнад њених могућности ограничених њеним настанком из ничега. Он има потенцијал, да себе и природу доведе до стања које је Свети Максим назвао *στάσις* - до мировања у Богу. До њега се долази вером, која пак, подразумева љубав. Вером се достиже Бог, или како Св. Максим каже Добро: "Последња граница вере јесте Добро, где разум завршавајући своје кретање, налази спокој".⁷ Ово мировање - *στάσις* -

⁵ PG 90,493,321; 91,309

⁶ В. *Диспут са Пиром*, PG 91, 325 А.

⁷ Myst. 5, 11.

управо представља оно што бисмо назвали есхатолошким моментом. То је стање будућег века коме човек треба да тежи и да стреми. Но, може ли човек сам, својим силама да изведе ово кретање? Може ли човек сам, својом слободом, да премости онтолошки јаз између створеног и нествореног? Може ли он који је временит - χρονικός - да досегне Онога Који је безвремен?

Одговор Отаца је једногласан: тако нешто није могуће. Створена природа није способна да својим силама и енергијама досегне Бога, Који јој је онтолошки сасвим несличан. Није случајно ште се језик апофатичке теологије тако лако примио на богословском тлу истока. Он своје почетке не дугује Псеудо-Дионисјевим списима, већ Великим Кападокијцима, пре свега Св. Григорију Ниском.⁸ Но, овде треба да обратимо пажњу на могуће неразумевање. Апофатичко богословље, само по себи, има за циљ управо да нам укаже на немогућност познања Бога по природи. Истицањем немогућности природне спознаје Онога који нам је природно сасвим разносуштан, има за циљ да укаже на један други начин могућег богопознања. У савременој православној мисли као да постоји одређено забрка око схватања правог смисла апофатике, па нису ретка настојања да се под апофатику – односно немогућност познања – доведу и Ипосасти, односно Личности Свете Тројице. Оваква став указује на суштинско неразумевање апофатичке теологије Пс. Дионисја али и Св. Максима. Јер апофатика управо има за циљ да укаже да је немогуће било какво другачије познање бога осим личносног. А личносно познање, свакако јесте знање као љубавна заједница а не знање као описивање иили разумевање објективне стварности. Однос субјекат – објекат, када је о Богу реч, је немогућ – у том смислу Бог јесте сасвим неспознатљив и неприступан. Једни начин приступања Богу јесте заједничарење с Њим а то уједно преставља једини могући начин спознаје Бога.

Када о овоме говоримо, сматрамо да би смо се најпре требали осврнути на учење Светог Максима о логосима, које смо нешто раније споменули. Свети Максим тако каже: "Ко, дакле, зна с којим циљем и премудрошћу је Бог створио бића из небића и ако бесконачно разлици и разноврсности природних бића дода разумну силу душе и њоме их истраживачки у мислима упореди са Логосом, по коме су (и створена), зар неће у многим логосима (словесних бића) препознати јединог Логоса, који се разликује у мноштву (посредством) њихове међусобне нераздељивости и несливене специфичности сваког понаособ у односу на друге? И опет, (зар неће препознати) једног (и истог) Бога Логоса, који постоји у многим (створеним бићима) несливено, а који је по себи једне суштине (enousion) са Богом Оцем као што и по ипостаси потиче (од Њега), (зар га неће препознати) кроз (литургијско) уздизање (анафора) свих ка Њему, као почетку и узроку свега (и свих)..."⁹ Литургија, дакле, представља уједно и пројаву Христа као Једнога у коме су многи, а та пројавља Христа представља у исто време и пројаву Духа Светога који у историју – као Литургију – уноси есхатон. Есхатон, на овакав начин схваћен, представља испуњење логоса Бога Оца о свету. За разлику од Оригена који је такође говорио о логосима али у Платонском смислу, поистовећујући их са идејама, Св. Максим говори о логосима Божјим као о вољи Божјој. Овакво "крштавање" појмова одувек је било својствено оцима а Св. Максиму понарочито. Он је сасвим изменио оригеновско значење ових појмова давши им аутентично хришћанско значење. Међутим, видимо да логоси ствари за Св. Максима имају и шире значење од

⁸ Подсећамо на његов знаменити спис "Живот Мојсијев" и учење о Божанском примараку. Овде се на томе нећемо опширније задржавати.

⁹ Тумачење XIV беседе Св. Григорија Богослова, српски превод Еп. Игнатија (Мидића) са коментарима, Беседа, 1-2 1992, стр. 16.

воље Божије. У Њима се препознаје Један Логос - Христос. Другим речима, Христос је потпуно испуњење логоса ствари, односно воље Очеве о свету. На другом месту, Св. Максим тако каже да: "Онај који је разумео тајну Крста и гроба, разуме логосе поменутих твари. И онај који се унео у неизрециву силу тајне Васкрсења, разумео је циљ због којег је Бог на почетку све саздао."¹⁰ Тајна Крста, Гроба и Васкрсења за Св. Максима нису просто историјски догађаји. Логоси твари јесу испуњени у Христу - Једином Оваплоћеном Логосу - али у Христу Који ће доћи да суди живима и мртвима, а не само у историјском Христу. Спасење није нешто што се одиграло у прошлости а у чему смо ми позвани да учествујемо. Спасење је ствар будућности, премда смо и у садашњем веку позвани да узмемо учешће у том догађају будућности. Максимовим речима, Христос је "блажени циљ предзамишљен пре почетка бића, а говоримо о Њему и као о предзамишљеном крају (προεπινοούμενον τέλος). Имајући у виду овај крај (Христа), Бог је саздао суштине бића."¹¹

Да закључимо: логоси твари представљају вољу Божију у свету. Бог је при стварању света има на уму Христа - Оваплоћеног Сина Божијег. Спајањем Божанске и човечанске природе у својој ипостаси, Христос је испунио логос твари, предзамишљен од Оца пре стварања света. Он је довео у створену природу у нови начин постојања, у начин постојања сагласан са начином постојања Божанске Тројице. Зато је управо Он Једини Логос.¹² Ово спуњење логоса твари у ствари је поситовећено са спасењем. Зато што је Он Једини Логос, зато што је оставрио предзамишљену вољу Оца, Христос је и једни спаситељ. Но дело спасења још није завршено. Оно ће у поотпуности постати стварност тек у будућем веку. Сагледавајући ово кроз перспективу Свете Историје Спасења, Св. Максим каже да је "Стари завет сенка, нови икона а истина је ствар будућег века".¹³ Икону никако не треба схватити као нешто што нема онтолошке везе са стварношћу. Свети Оци су јасно разликовали икону (εἰκὼν) од типа (τύπος). Док је τύπος поистовећиван са историјским догађајима εἰκὼν је увек указивала на догађаје везане за будућност.¹⁴ Сама икона је везана за прошлост, али она кроз прошлост води будућности. Живот у периоду до Другог Христовог доласка је период у коме је због оваплоћења и васкрсења могућа личносна заједница са Богом. Ипак, та заједница још увек није могућа у потпуности. То објашњава Св. Максим у свом 46. одговору Таласију, када каже да "сва досадашња добра у поређењу са оним будућим (тек само) су одрази њихових логоса. Они су (значи) иконе свог стварног Праобраза, још увек свој лик немајући до краја остварен. И сва су садашња узвишена знања, у поређењу са оним будућим, загонетка и то загонетка која (свакако) казује истину, (ипак) не откривајући је онаквом каква ће се она у будућности пројавити"¹⁵.

¹⁰ Максим Исп., Филокалиа ,т.2, 61

¹¹ PG,90, 621

¹² Уп. Myst. 5, 17: "(Христос) у коме као у Творцу и саздатељу свих бића, постоје и пребивају по некој непојљивој простоти сви логоси бића у јединству".

¹³ Sch. in eccl. hier. 3, 3:2

¹⁴ Видети: Mhtr) Perga,mou ~Iwa,nhj(*Sumolismo.j kai. Realismo.j sth.n ~Orqo,doxh Latrei,a(Sunaxh(* 71(1999(6- 21. Српски превод: Митрополит пергамски Јован (Зизиулас), "Символизам и реализма у Православном богослужењу", Саброност 1-4 2001, стр.22.

¹⁵ PG 90,420 BD

Како се, према Св. Максиму, пројавује та икона будућих добара у овоме веку? Одговор је децидан - у Светој Евхаристији. И у погледу тумачења Евхаристије, Св. Максим је у многиome исправио своје претходнике, пре свега Оригена и Псеудо-Дионисја. За Оригена је Литургија представљала само средство којим се необразовани слојеви служе да би у мањој мери достигли умно просветљење које је могуће достићи само контемплацијом. Његово схватање је од стране његових ученика и настављача било још више разрађено, нарочито код Евагрија Понтијског који је заједно са Оригеноом осуђен на Петом Васељенском сабору. За Св. Максима, Литургија представља икону Царства Божијег.¹⁶ Овде имамо у виду све оно што смо о икони раније рекли.

Дакле, према Св. Максиму свет је створен из небића, и као такав он нема могућности да по сопственој природи живи вечно. Он, међутим, може да достигне вечно битије уколико своје постојање саобрази са вечним логосима (промислима) Божјим о њему. Христос је личносно остварење логоса творевине и због тохага је Он Једини Спаситељ света и човека. Међутим, ми живимо у веку "иконе", тј. у веку у коме још увек није дошло до потпуног остварења Царства Божијег. Због дела Оваплоћења и Васкрсења које је Христос већ савршио, ми и читава творевина ипак можемо да учествујемо у стварности будућег века, али у огледалу и мутно. То не значи да је ова наша партиципација неистинита, али значи да она и није пуноћа истине. У Евхаристији се оставрује почетак тајне Царства Божијег. Кроз учешће у Светој Евхаристији, предокушавамо истиниту стварност будућег Царства Божијег у коме ћемо као створена бића наћи свој спокој и остварење предвечног назначења датог нам од Творца.

¹⁶ Видети: С. Tsirpanlis, *Aspects of Maximian Theology of Plotics, History and the Kingdom of God*, *Patristic and Bizantine Studies*, 1982, 1: 1-3, p. 11-12.