

## СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И КРАЈ ВРЕМЕНА И ВЕКА

Свети Максим Исповедник (580.-662. г.) спада у оне ауторе чији је допринос филозофском и богословском схватању времена, као и његовог односа према веку, односно вечности веома значајан, ако не и пресудан за хришћанско разумевање ове проблематике. Св. Максимово третирање времена није искључиво условљено његовом интересом за ово питање, већ је пре последица једног ширег филозофског и богословског захвата. У низу раних списа насталих крајем треће и почетком четврте деценије седмог века, као што су одговори на *Различите недоумице (апорије)* Јовану Кизичком, и *Стослови о богословљу и домостроју*, Св. Максим се дотиче питања времена и његове природе, разматрајући проблематику која није искључиво космолошка. Тако у *10. апорији* Св. Максим време промишља како у контексту тумачења библијских текстова, и посебно теме Христовог преображења на Тавору, тако и у контексту античких космолошких филозофема, који су и даље биле владајуће парадигме за разумевање времена. У *Стословима о богословљу и домостроју*, Св. Максим се наслања на претходно изнете увиде о времену у *10. апорији*, и уклапа их у језик стослова. Тако, кроз кратке главе или слова, које сажимају дубоку мудрост у коју монах треба да проникне дугим промишљањем,<sup>1</sup> Св. Максим сагледава питање времена у сотириолошком контексту, упућујући монаха како да правилно разуме време и вечност и њихов однос према циљу монашког стремљења – обожењу или стицању Царства Божијег.

Овај рад има за циљ да фокусирајући се на *Стослове о богословљу и домостроју* II, 85-92, јасно дефинише значења које појмови као што су време, век или вечност задобијају у Св. Максимовом делу, као и да одреди њихову међуповезаност, како у односу на Божије биће, тако у односу на реалност Христовог оваплоћења. Рад ће на почетку, кроз анализу *Стослова о богословљу и домостроју* II, 85-89, покушати да покаже да Св. Максим појмове време и век првенствено везује за постојеће стање творевине, док појам вечности, као Божијег атрибута, преноси

---

<sup>1</sup> Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York: Routledge 1985, 20.

на творевину у процесу њеног обожења. Даље, фокусирајући се на Св. Максимово разликовање између Царства Божијег и Царства Небеског у *Стословима о богословљу и домостроју* II, 90-91, рад показује како Св. Максим у својој мисли мири два, у филозофији времена супротстваљена погледа на вечност, један који вечност сагледава као постајање свих временских момената одједном, и други који представља вечност као стање сталности бића, односно пребивања у непрекидној садашњости. На крају сагледавајући темпоралне и квази-темпоралне категорије попут времена и вечности у светлу оваплоћења Логоса у анализи 92. главе другог *Стослова о богословљу и домостроју*, рад тврди да се кроз присуство Бога у свету, било у историјској Личности Исуса Христа, било кроз веру у њега која се испољава у времену, појединачни временски тренуци овековечују и задобијају своје вечно постојање.

### **1. Стослови о богословљу и домостроју II, 85-93 као наставак аргумената о времену и вечности из *Апорије* 10, 31а**

Св. Максимово учење у времену, као што је горе поменуто, може да се реконструише на основу низа списа насталих у крајем треће и почетком четврте деценије седмог века. Два списа, одговори на *Различите недоумице* Јовану Кизичком, и *Стослови о богословљу и домостроју*, су посебно значајна за ту реконструкцију. Постоји сагласност научне заједнице да су ова два списа, иако различита по жанру, представљају ране Св. Максимове радове настале између 628. и 634. године, као и слагање да су *Стослови о богословљу и домостроју* настали у истом периоду,<sup>2</sup> али касније од *Различитих недоумица*, јер се Св. Максим у *Стословима о богословљу и домостроју* наслања на одговоре на *Различите недоумице* Јовану Кизичком, и на одговоре на *Питања Таласију*<sup>3</sup>. Иако, као што

---

<sup>2</sup> Polycarp Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome: Herder, 1952, 31-2, nr. 26; Jean-Claude Larchet, 'Introduction', in: J.-C. Larchet and E. Ponsoye, *Saint Maxime le Confesseur: Lettres*, Paris: Cerf, 1998, 7-62: 29-30; Marek Jankowiak and Phil Booth, 'A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor', in: P. Allen and B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2015, 19-83: 29. За разлику од ових аутора Ендрју Лаут као да сугерише да су *Стослови о богословљу и домостроју* ранији спис, те да су представљали скицу за Св. Максимове одговоре на *Различите недоумице* Јовану Кизичком, упућујући на тему Христовог преображења које се Св. Максим накратко дотиче у *Стословима* II, 13-16, а затим је подробно елборира у 10. *Апорију*. Види Louth, *Maximus the Confessor*, 44.

<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar, *Die 'Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1941, 155. Sherwood, *An Annotated Date-List*, 35 nr. 37. Jankowiak and Booth, 'A New Date-List', 30.

Поликарп Шервуд каже, још није спроведено истраживање којим ће се до детаље утврдити у којој мери и у којим деловима се *Стослови о богословљу и домостроју* наслањају на два горе поменута списка,<sup>4</sup> површни преглед места о времену из *Различитих недоумица* и *Стослова о богословљу и домостроју* указује на неки континуитет, односно или на узгредно упућивање или на даљу разраду у *Стословима* неких идеја раније изнетих у *Различитим недоумицама*. Главни ставови о времену изнети у *10. апорији* могли би да се сумирају на основу три Св. Максимове дефиниције: а) *логоси* времена опстају у Богу, б) време је век када нема покрета, и век је време када је мерено покретом, и в) Исус је наследник сваког времена и века<sup>5</sup>. Овде Св. Максим износи неколико важних увида.

Прво, тврђом да *логоси* времена прво препостоје, а затим и опстају у Богу, могло би се рећи да Св. Максим прави отклон од раније новоплатонистичке традиције. Једна од основних разлика између новоплатонистичке и Св. Максимове онтологије је питање порекла времена. Код Плотина време настаје кретањем светске душе, која због немоћи да производи по угледу на више нивое бића, уместо у вечности ствара у времену<sup>6</sup>. На тај начин све оно што је створено на овом нивоу постоји у времену. Према томе, време се јавља кроз *πρόοδος* од Једног према нижим нивоима као производ слабе происходне моћи (*ἀσθενέστερον πρόεισιν*) душе да произведе оно ка чему се узноси. То значи да виши нивои од душе, Једно и Ум немају никакве веза са временом. Тврдећи да су *логоси* времена постојали и опстали у Богу<sup>7</sup>, Св. Максим сугерише да је стварање времена одувек постојало у предвечном плану Божијем. Тиме се показује да време није карактеристика пале творевине, што је поред новоплатонистичког и оригенистичко становиште, и да представља добро дело Божије. Међутим, када ставља ову изјаву у контекст Мојсијевог искуства, који као фигура времена, не улази у обећану земљу заједно са онима које преводи, Св. Максим жели заправо да каже да иако на крају века, односно времена, само време не улази у Бога односно Царство Божје, оно преко оних који су живели у времену, а задобили вечно постојање, опстаје у Царству Божијем. Време тако наставља да постоји у божанској вечности преко оних који су је задобили, истовремено престајући да буде фактор који их ограничава.<sup>8</sup> Тај нови начин на који време постоји у ономе што је из

<sup>4</sup> Sherwood, *An Annotated Date-List*, 35 nr. 37.

<sup>5</sup> *Ambigua ad Iohannem* (= *Amb.Io.*) 10,31; PG 91, 1164BC.

<sup>6</sup> *Enneades* III, 7, 11, 19-35.

<sup>7</sup> *Amb.Io.* 10,31; 1164B: ...οί λόγοι τοῦ χρόνου ἐν τῷ Θεῷ διαμένωσιν, ...

<sup>8</sup> Видети веома корисну анализу овог места из пера Максима (Николаса) Констанаса у: Nicholas Conostas (ed. and trans.), *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014, vol. 1, 488, note 52.

времена прешло у век, или вечност створених бића, огледа се у одсуству кретања. Пошто само кретање указује на неку жудњу, одуство кретања показује да је та жудња задовољена.<sup>9</sup> Зато Св Максим и разграничава време од века, као бесконачног постојања, на основу покрета, што је и други постулат на који смо горе указали.

Ово поистовећење века са временом у коме постоји одуство покрета и времена са веком који је мерен покретом и изражен бројем из 10. *апорије*, Св. Максим понавља у мало сложенијем облику у *Стословима о богословљу и домостроју* I, 5:

„Почетак, средину и крај познајемо поделом времена, јер уистину [том поделом] одређује се оно у веку постојеће. Јер попут времена које мерено кретањем бива нумерички дефинисано, век, чије разумевање подразумева неко „када“, поседује исту категоријалност, пошто све постојеће има почетак. Ако дакле и време и век имају почетак, тим ће га пре имати све што [у њиховим оквирима] постоји“<sup>10</sup>.

У овом пасусу Свети Максим нам даје неколико значајних почетних премиса. Прво да све што постоји постоји или у времену или у веку. Временом се заправо одређује и опсег свих бића која постоје у њему, и свако од њих има почетак, средину и крај (ή ἀρχή καί ή μεσότης καί τό τέλος). Са друге стране, ова поделе на почетак, средину и крај изражава начин да се бића представе у времену, али истовремено та бића су и у веку постојећа. Ово доводи у питање претпоставку да све постоји или у времену или у веку, и да ту поделу можемо да јасно повучемо по линији чулно – духовно<sup>11</sup>, указујући да се овде не ради о

<sup>9</sup> *Amb.Io.* 7, 1073D.

<sup>10</sup> *Capita theologica et oeconomica (=Th.oec)* I, 5; PG 90, 1085A: Ἡ ἀρχή καί ή μεσότης καί τό τέλος, τῶν χρόνων διαφετῶν εἰσι γνωρίσματα· εἶποι δ' ἄν τις ἀληθεύων, καί τῶν ἐν αἰῶνι συνορωμένων. Ὁ μὲν γάρ χρόνος, μετρουμένην ἔχων τήν κίνησιν, ἀριθμῶ περιγράφεται· ὁ αἰὼν δέ συνεπινοουμένην ἔχων τήν ὑπάρξει τήν πότε κατηγορίαν, πάσχει διάστασιν, ὡς ἀρχήν τοῦ εἶναι λαβῶν. Εἰ δέ χρόνος καί αἰὼν οὐκ ἄναρχα, πολλῶ μᾶλλον τά ἐν τούτοις περιεχόμενα. Српски превод Петра Јевремовића: Максим Исповедник, *Гностички стослови*, у: М. Кнежевић и Б. Шијаковић (прир.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ. Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника, Луча XXI-XXII* (2005-2006), Никшић, 2006, 188-233: 189.

<sup>11</sup> Најчећиши закључак научника у тумачењу овог пасуса је да се људској и телесној природи припише временско постојање, док се духовној анђеоској приписује вековно (види Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*, Chicago: Ignatius Press 2003, 137-8 и Paul Plass, 'Transcendent time in Maximus the Confessor', *The Thomist* 44 (1980), 261-2). Са друге стране и они који су тврдили да између века и времена нема суштн-

дисјункцији, већ да бића истовремено постоје и у веку и у времену. Поставља се онда питање каква је разлика између века и времена? Већ у другој реченици Св. Максим даје одговор на ово питање. Време је, по Св. Максиму, мерено кретањем и описано бројем. Са друге стране, век у себи садржи неко „када“ и указује одређено растојање (διάστασις)<sup>12</sup>, пошто има почетак. Заједничка одлика и времена и века је да нису без почетка (οὐκ ἄναρχα). Овде већ можемо да видимо које су заједничке карактеристике времена и века. И време и век имају свој почетак јер је Бог, као Творац „свих суштина и могућности и енергија и почела и средина и крајева“<sup>13</sup>, њихов Творац и почетак. Према томе и време и век су настали са стварањем и имају свој почетак у стварању. Поред тога и време и век садрже неко растојање (διάστασις) између свог почетка и неког садашњег тренутка.

Трећи и последњи постулат из 10. *апорије* на који смо горе указали односи се на Исуса Христа као наследника свих времена и векова. Ова Св. Максимова тврдња има предисторију у самој 10. *апорији*. Св. Максим назива Логос Божији „победиоцем света и усавршитељем века“,<sup>14</sup> а касније се користи библијском представом Мелхиседека који, као икона Христова, врлином и сазнањем превазилази свако време и век<sup>15</sup>. Ова два места донекле дају контекст трећем месту у коме се Исус назива наследником времена и векова. Прво, она указују да је Христос наследник времена и века тако што својим Другим доласком успоставља крај временском току, те је тиме он победилац света, а век као сталност и бесконачност тварног света усавршава преме сопственој вечности. Друго, аналогијом коју прави између Исуса и Мелхиседека како по питању превазилажења времена и века, тако и по питању Мелхиседекове беспочетности и немања родослова,<sup>16</sup> Св. Максим уводи једну нову катергорију којом се Христом и у Христу обожена и обесконачена творевина обдарује, а то је беспочетност. Преме томе, за разлику од времена, које има свој почетак и крај, и века који је омеђен само својим почетком, али не и крајем, ново стање обожених бића се одликује како бесконачношћу, тако у беспочетношћу. Њихова беспочетност се огледа у њиховим

---

ске разлике, враћали су на становиште по коме су раздвајали век од времена (Walther Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Weisbaden: Steiner, 1963, 33).

<sup>12</sup> Више о Св. Максимовој употреби појмова διάστασις и διάστημα видети у Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and La Salle, IL.: Open Court, 2005, 57-60.

<sup>13</sup> *Th.oec.* I, 4; 1084D.

<sup>14</sup> *Amb.Io.* 10,8; 1120B.

<sup>15</sup> *Amb.Io.* 10,20a; 1140CD.

<sup>16</sup> *Amb.Io.* 10,20a; 1141A.

логосима који су предвечно постојали у Логосу, док се њихова бескрајност читава у бесконачном кружењу око Бога у вечности.<sup>17</sup>

Св. Максим понавља ову троструку поделу на време, век и вечност обојених у *Стословима о богословљу и домостроју* I, 6, где мало окреће перспективу гледања на време, век и божанску вечност. Св. Максим овде тврди да ништа што је по суштини различито од Бога не може постојати од вечности са њим, укључујући ту ни време, ни век, нити ишта што постоји унутар њих.<sup>18</sup> Према томе, за разлику од времена и свих бића која пребивају у њему, која се карактеришу постојањем почетка и краја, и века и бића која живе у веку, који су бескрајни, али не и беспочетни, Бог постоји у вечности. Међутим, вечност није неки садржитељ божанског живота кога карактерише непостојање почетка и краја, већ пре свега атрибут божанског бића, или како Св. Максим то назива „беспочетно дело Божије”,<sup>19</sup> које се може сматрати и Божијим дејством.

Ова три основна става из *Апорије* 10, 31а која су у већој или мањој мери поновљена у првом *Стослову о богословљу и домостроју*, донекле дају контекст Св. Максимовог разматрања питања времена, века и вечности у *Стословима о богословљу и домостроју* II, 85-93, које ћемо у пројекту анализирати.

## 2. Време, век и вечност – *Стослови о богословљу и домостроју* II, 85-89

Св. Максим започиње серију промишљања о времену са 85. главом другог *Стослова о богословљу и домостроју*, покушавајући да пружи разјашњење за различита места код Св. апостола Павла, које је претходно такође тумачио у свом 22. *одговору Таласију*<sup>20</sup>:

„У Писму се говори о временитим вековима, али и о другим вековима, речима: „сада на свршетку векова” [Јев. 9; 26]. [Говори се] и о другим [вековима], слободним од времените природе што ће бити по свршетку времена, према речима: „Да покаже у вековима преобилно богатство” [Еф. 2; 7]. У Писму налазимо мноштво [поменутих] векова: прошле, садашње и будуће, векове векова,

---

<sup>17</sup> Panayotis Christou, „Maximos Confessor on the Infinity of Man”, in: C. Heinzer & F. Schönborn (eds.), *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 25 septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, 261-271.

<sup>18</sup> *Th.oec.* I, 4; 1084D.

<sup>19</sup> *Th.oec.* I, 48;

<sup>20</sup> *Quaestiones ad Thalassium* (=Q. Thal.) 22 in: C. Laga and C. Steel (eds.), *Quaestiones ad Thalassium I, Quaestiones I-LV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе*, CCSG 7, Turnhout: Brepols, 1980, 137-143.

вечне векове, вечна времена и оне који су до века (αἰῶνας αἰώνων εἶναι τινὰς αἰῶνας, καὶ αἰῶνος αἰῶνα, καὶ χρόνους αἰωνίους). Но, [ипак,] немојмо сада [одвећ далеко одступати од нашег основног питања] говорећи шта све може [подразумевати] времени век, вековно време и његово поколење, прост век и век векова (χρονικῶν αἰώνων, τί δέ διὰ τῶν αἰωνίων χρόνων καὶ γενεῶν βούλεται δηλοῦν ὁ λόγος, λέγοντες· τινές δέ παλιν ἀπλῶς οἱ αἰῶνες τῶν αἰώνων, τίς τε ὁ ἀπλοῦς αἰών, καὶ ὁ αἰών τοῦ αἰῶνος), него се држимо нашег [основног] расуђивања, препуштајући [таква питања] радозналцима“<sup>21</sup>.

За разлику од дуже елаборације овог проблема у 22. одговору *Таласију*, где прави дистинкцију између „свршетка века“ који дође на нас са Христом (1. Кор. 10; 11, Јев. 9; 26) и „векова“ у којима ће се показати превелико богатство (Еф. 2; 7),<sup>22</sup> у овој глави *Стослова*, Св. Максим не иду и правцу даљег тумачења различитих библијских терминима којима описује однос времена и века. Разлог Св. Максимовог одбијања да се упусти у разматрање ове проблематике може се односити на Оригенову, а касније и оригенистички провенијенцију овог питања. Наиме, у свом делу *О почелима* 2, 3, 5, Ориген се суочава са истим питањем векова који су већ наступили, и оних у које тек долазе, тражећи одговор на њега у контексту свог учење васпостављању претходно постојећег поретка или апокатастази.<sup>23</sup> Док у свом 22. одговору *Таласију* то питање не пренебегава, пружајући веома задовољавајући одговор, у 85. глави другог *Стослова* изгледа да има другу намеру. Могуће решење овог проблема се можда може наћи у чињеници да је Св. Максиму познат духовни и интелектуални ново Таласија Либијског, као и то да он није особа која нагиње оригенизму или анти-оригенизму, и да не би злоупотребио Св. Максимову наклоност. Са друге стране, пошто је жанр *стослова* намењен пре свега монасима, и један од утемељивача тог жанра је и Евагрије Понтски, који је анатемисан управо због свог оригенизма, може се претпоставити да Св. Максим жели да донекле избегне питања која су средином прве половине седмог века била поприште полемике између оригенистички и анти-оригенистички настројених монаха. То опет не значи да се Св. Максим у *Стословима* не усредсређује на главне теме монашког промишљања, и на покушава да пружи одговоре на питања оригенистички настројених монаха, који

<sup>21</sup> *Th.oec.* II, 85. Максим Исповедник, *Гностички стослови*, 229.

<sup>22</sup> *Q. Thal.* 22 (Laga & Steel, 140).

<sup>23</sup> Origenes, *De principiis* II, 3, 5, in: P. Koetschau, (ed.), *De principiis*, GCS 22, Origenes Werke 5, Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1913.

су у седмом веку, према Поликарпу Шервуду, имали тенденцију да целокупно богословље сведу на теме возглављења свега у Христу<sup>24</sup>.

У следећој 86. глави другог *Стослова*, Св. Максим прелази на питање стварности која превазилази и време и век:

„Знамо да има нешто што је по Писму надвечно. [Речима] „Господ ће царевати до века, преко века и даље“ (2. Мој. 15; 18) назначено је да то постоји, [али] не шта то јесте и како се зове. Чисто је Царство Божије нешто узвишеније од свет вековног, јер не исправно је за Царство Божије рећи да оно подлеже вековном и временитом. Оно је, верујемо, баштина спасених, њихово, по истинитом предању [Цркве], боравиште и место, циљ и крајње жељено [свег] што се креће. Достигну ли Га [они што к Њему се крећу] задобиће покој од сваке кретње, јер нема више ни времена ни векова кроз које би [још] требало да прођу. После свега до пред Бога свему Вишњег ће стићи, Који је пре свега вековитог бивствујућег и Који [никако] не спада у вековиту природу“<sup>25</sup>.

Овде Св. Максим јасно ставља до знања да ново стање не бива ограничено ни временом ни веком, јер се достигло оно што је наслеђе његово и које представља даље боравиште и место. На тај начин време и векови, попут природног покрета, представљају нешто што је створено као медијум узрастања духовних бића. Као што природа више не прати свој природни *логос*, већ се безгранично испуњава Логосом, тако и време и векови у Христу постају ново време и нови векови. Тиме, Св. Максим само потврђује раније изнет став онај ко је Божије благодати достојан биће изнад сваког века, времена и места (*ὑπέρ πάντας αἰῶνας καὶ χρόνους καὶ τόπους*)<sup>26</sup>. Ово место представља реминисценцију на претходно изнет став у 10. *апорији* да је Исус наследник свих времена и векова<sup>27</sup>. Све што је створено, по Св. Максиму је сопственим *логосима* ограничено и одређено местом и веком, и истовремено представља оно средишње (*μεσότητος*) на путу према Богу. Крај (*τέλος*) тог пута је Бог и у Њему нема нема ничег средишњег,<sup>28</sup> па тако ни времена ни векова.

Постоји донекле прихваћено становиште научне јавности да ова глава представља побијање оригенистичког промишљања времена уз

---

<sup>24</sup> Polycarp Sherwood, *Maximus and Origenism: APHE KAI TELOS*, in: F. Dölger – C.H. Beck (Hgg), *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress III/1*, München, 1958, 1-27, 4, n. 5.

<sup>25</sup> *Th.oec.* II, 86. Максим Исповедник, *Гностички стослови*, 229.

<sup>26</sup> *Th.oec.* I, 68. Видети исто и Plass, 'Transcendent time in Maximus the Confessor', 262-3.

<sup>27</sup> *Amb.Io.* 10, 1164B.

<sup>28</sup> *Th.oec.* I, 69.

помоћ учења о времену Св. Григорија Ниског.<sup>29</sup> Међутим, као што се може уочити сличност између Св. Григорија Ниског и Св. Максима, такође се може приметити и разлика, поготово у различитом поимању века. Св. Григорије помера границу века са кретањем духовних бића према Богу, јер бића не могу да изађу из века, и он са те стране представља границу њиховог покрета.<sup>30</sup> Али ова граница века је више унутрашња него спољашња, за разлику од ограничења временом, које је од споља наметнуто бићу. Св. Максим, са друге стране границу века поистовећује са границом природног *логоса*. Према томе крај века и настаје са узвишеним завршетком (τό ἀκρότατον τέλος) бивствовања по природном *логосу*, односно са достизањем *стасиса* у Богу. Тиме духовна бића бивају ослобођена од свега што је представљало претходно стање покрета, укључујући векове и времена кроз која су прошли. Међутим, не треба мислити да се они укидају, већ чак насупрот томе и векови и времена налазе своје испуњење у Христу. Пошто *логоси* времена постоје од вечности у Богу, то значи да по природи свог *логоса* припадају једном Логосу. То Св. Максим и мисли када каже да је Исус наследник времена и векова. Зато се и често говори о новом веку, или будућем веку тамо где нема ничег по својој природи вековног или временског. Према томе у будућем веку све налази своју пуноћу постојања, укључујући и саме *логосе* времена и векова. Св. Максим овако описује прелазак границе века:

„Доспе ли преко границе века до свог савршеног удела, где пред достојне Истина ступа каква јесте лицем у лице (1. Кор. 13; 12) више неће имати [тек] само део пуnine, већ ће благодарећи [свом] причешћивању њоме бити опскрбљен“<sup>31</sup>.

Пуноћа благодати (τό πλήρωμα τῆς χάριτος) по Св. Максиму означава меру раста пуноће Христове (Еф. 4; 13) и она је повезана са крајем свега природног укључујући и крај века. Са крајем века престају и свако постојање у временско-вековним, односно просторним односима. Св. Максим је покушао да реши дилему оних који се питају на који начин се постојања у обећаним боравиштима разликују од садашњег начина постојања. Да ли се разлика огледа у конкретној локализованости (καθ' ὑπόστασιν τοπικήν), или по мисленим и духовним својствима и по количинама карактеристичним за свако појединачно боравиште (καθ'

<sup>29</sup> George C. Berthold (trans.), *Maximus Confessor: Selected Writings*, New York: Paulist Press, 1985, 179, n. 215.

<sup>30</sup> Gregorius Nyssenis, *Contra Eunomium (=C.Eun.) I*, in: W. Jaeger (ed.), *Contra Eunomium Libri, Pars Prior, Liber I et II*, Gregorii Nisesni Opera 1, Leiden: E. J. Brill, 1960, 135, 368.

<sup>31</sup> *Th.oes.* II, 87. Максим Исповедник, *Гностички стослови*, 231.

ἐκάστην μορφήν πνευματικῆς ποιότητος τε καὶ ποσότητος)<sup>32</sup>. Према Св. Максиму, будућа боравишта се не разликују од садашњих по томе што заузимају неки нови *тоπος*, различит од овог у коме постојимо, већ првенствено по новом духовном начину постојања. Св. Максим ово ново постојање објашњава на следећи начин:

„Њега [вечни и неисказани живот] неће сачињавати ваздух кога удишемо и издишемо, нити крв која протиче и истиче из јетре, већ Бог у коме сви учествују [заједничаре] и који [Бог] ће на начин [односа] душе са телом постати души [живот], а кроз душу и телу; како то Он зна. Да би [душа] добила непроменљивост а [тело] бесмртност и да би се цео човек обожио делатношћу и благодаћу оваплоћеног Бога, а [при том] остао цео човек душом и телом по природи, и постао цео бог душом и телом по благодати и потребом у њему апсолутном божанском лепотом блажене славе, после које се ништа не може замислити и постојати величанственије или узвишеније. Јер шта је жељеније од обожења достојних, по коме се Бог уједињује са оним, који су постали богови чинећи све својим кроз доброту? Због тога су правилно назвали овакво стање уживањем, страшћу, радошћу, које је састављено од божанског разумевања и оног што му следи, уживање у мудрости. Уживање (ἡδονήν), јер је то крај енергија по природи (τέλος οὐσαν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν) [тако се одређује уживање]. Страст (πεῖσιν), пак као екстатичку силу (ἐκστατικὴν δύναμιν) која води ка томе што чини [бестрасним] оно што је обухваћено страшћу, по примеру узрочног односа ваздуха према светлости и ватре према гвожђу, указујући објективно и истински и по природи да не постоји ништа друго изван овога што је врхунац бића чему нужно следи бестрашће”<sup>33</sup>.

Св. Максим јасно показује однос природе и благодати на овом месту. Према томе, човек, који остаје и даље човек по природи, постигавши остварање својих суштинских енергија које су заложене у његовој природи, постаје бог по благодати. Примери ватре и гвожђа и светлости и ваздуха показују овај однос испреплетености духовне створене природе и Божије благодати. Истовремено и пасивност са којим гвожђе и ваздух примају ватру и светлост указује на будуће стање пасивности духовне природе која је достигла крај своје природне делатности или природног раста.

<sup>32</sup> *Th.oes.* II, 89.

<sup>33</sup> *Amb. Io.* 7, 1088CD. Српски превод Игнатија Мидића: Максим Исповедник, *Амбигва 7 (Тумачење XIV беседе Се. Григорија Богослова, у: Кнежевић и Шијаковић (прир.), АΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, 260-281: 273.

### 3. Царство Божије и Царство небеско – *Стослови о богословљу и домостроју II, 90-91*

Пошто се благодат Божија излива на природу и док је она у стању свог узрастања, односно кретања према самом Богу, Св. Максим не прави разликовање између садашњег постојања и Царства Божијег искључиво поделом по линији време – вечност. Царство Божије кроз благодат која се излива на бића постоји и у времену. Разлика која постоји између садашњег постојања и постојања када достигнемо пуноћу сопственог раста Св. Максим представља као разлику између Царства Божијег и Царства небеског:

„Неки трагају за тим каквих има разлика између Царства Божијег и Царства небеског. Разликују ли се суштински, или само у нашој представи? Царство је небеско чисто предвечно познање бивствујућег у складу са у Богу заложеним логосима, док је Царство Божије благодатно примање добра по природи својственог Богу. [Прво] се тиче краја [свег] бивствујућег, [а друго] представљања нашег [стања себи] после краја бивствујућег“<sup>34</sup>.

Питање однос између Царства небеског и Царства Божијег није ново и оно се раније појављују код Евагрија Понтског у *Практичним поукама монаху* 2-3,<sup>35</sup> као и у његовом 8. *писму о вери*. Пратећи у великој мери Евагрија, Св. Максим јасно описује разлику која постоји између онога до чега се созерцавањем *логоса* бића долази, означавајући то као Царство небеско и благодатног примања Божијих добара, које представља Царство Божије. Разлика између Царства небеског и Царства Божијег се може претставити као разлика између две врсте созерцавања, созерцања створене природе на основу *логоса* уграђених у њој, и созерцања Бога кроз живот у њему обожених бића. На основу созерцавања *логоса* бића ум долази до сазнања да су сви *логоси* заправо један Логос и да по својој природи крећу ка њему као свом увиру, па са зато Царство небеско тиче краја свега бивствујућег. Као и Евагрије који тврди да се Царство небеско тиче у потпуности Христа у њему возглављене творевине,<sup>36</sup> Св. Максим га сагледава на основу односа Логос – *логоси* бића. По Св. Максиму крај времена није истовремено и крај бића, јер она настављају постојање у заједници са Логосом, и даље задржа-

<sup>34</sup> *Th.oes.* II, 90. Максим Исповедник, *Гностички стослови*, 231.

<sup>35</sup> Evagrius Pontikus, *Praktikos* 2-3, in: Antoine et Claire Guillaumont (eds.), *Evagre le Pontique, Traité pratique ou le moine* (Sources Chrétiennes, 170-171), Paris: Cerf, 1971.

<sup>36</sup> Ps-Basil, *Epistula* 8, in: Marcella Fortin Patrucco (ed.), *Basilio di Cesarea, Le lettere*, I, Turin: Societa editrice internazionale, 1983, 7.22-4.

вајући своју, сада обожену, природу. За разлику од Царства небеског, Царство Божије је континуирани процес примања Божије благодати који постоји и сада, а наставља се и после краја векова, када ће рецептивна моћ бића да прима Божију благодат бити ослобођена природних ограничења која сада постоје. При томе бића не созерцавају више творевину већ Божије биће које вечно испуњава својом благодаћу обожену творевину. Овде се у светлу доминантиних становишта у филозофија времена, може поставити питање на који начин се реалност Царства небеског разликује од вечности Царства Божијег. Да ли чисто предвечно познање бивствујућег у складу са у Богу заложеним логосима подразумева созерцање бића на основу у Логосу стеченог стања сталности и непромењиве садашњости, или на основу созерцања свих временских момената која су та бића искусила у својој целокупности. Уколико би то изразили у светлу филозофских теорија етернализма односно презентизма,<sup>37</sup> питање би било да ли истинска стварност бића постоји само у крајњем стању бића које пребива у вечитој садашњости, или пак сви моменти у ходу бића ка Логосу имају исти онтолошки статус, те једино узети као целина на крају времена потврђују истину бића? Св. Максим је веома јасан у својој тврдњи да истина у времену постоји као сенка или слутња,<sup>38</sup> или да једино када дође до краја времена односно до краја служење у времену, може да наступи блистава и пресветла истина вере која је без сваке сенке<sup>39</sup>. На основу ових места, може се закључити да само стање бића на крају времена има онтолошко првенство у односу на укупан збир временских момената који води ка том стању. Према томе Св. Максим би се могао сматрати представником презентистичког становишта у коме стечено стање садашњости или вечне сталности које бића задобијају кроз заједницу са Логосом, има преимудство над укупним збиром временским момената. Међутим, Св. Максим тиме не поништава онтолошки значај временских момената, јер кроз учење о оваплоћењу Логоса Божијег у времену, уводи божанску вечност као Царство Божије у временски ток. Оваплоћење Логоса омогућава да Царство Божије, које ће своју пуноћу досећи после краја векова, постоји у светитељима и у овом животу.

Св. Максим учи да Царство Божије не подразумева никакво временско ограничење ( $\chi\rho\nu\nu\kappa\eta\varsigma$   $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\lambda\eta\varsigma$ ), односно његов почетак не

---

<sup>37</sup> Yuri Balashov, 'Persistence', in: G. Callender (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, Oxford: OUP, 2011, 13-40: 18

<sup>38</sup> *Capita de caritate* (=Car.) III, 67, PG 90, 1037A. Српски превод Артемија Радосављевића: Максим Исповедник, *Четири стотине глава о љубави*, у: Кнежевић и Шијаковић (прир.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, 88-151: 130.

<sup>39</sup> *Mystagogia* (=Myst). 6, in: C. Boudignon (ed.), *Mystagogia*, CCSG 69, Turnhout: Brepols, 2011, 32-33, 529-531

почиње крајем времена, већ зависи од односа достојних према њему (κατά διάθεσιν σχέσεώς) и свачијег стања зрелости<sup>40</sup>. То Св. Максим описује на следећи начин:

„Пошто је наш Господ Исус Христос почетак, средина и крај свих векова, прошлости и будућности, могло би се рећи да крај векова који ће доћи са благодаћу обожења оних који су достојни, и сада потенцијално долази на нас кроз веру“<sup>41</sup>.

Овде долазимо до централне теме у Св. Максимове космологије, коју је Торстејн Толефсен у наслову своје дисертације са правом назвао христоцентричном.<sup>42</sup> Вера у Исуса Христа као оваплоћеног Сина Божијег нам заправо доноси крај векова. Са те стране крај векова није нешто што постоји од споља наметнуто и подједнако одређено *логосом* наше природе, као и последицом грехопада, већ је нешто што постоји у нама на основу наше везе (διάθεσις σχέσεώς) са Христом који је крај векова. Поставља се питање како може Христов живот који је био у времену да представља крај векова? Овде се треба потсетити горе поменутог 22. *Одговора* Св. Максима на питање Таласија како је могуће према усагласити речи Св. апостола Павла да ће у вековима који долазе Бог показати превелико богатство благодати своје (Еф. 2; 7), са оним речима да је крај векова дошао на нас (1. Кор. 10; 11)<sup>43</sup>. У намери да протумачи ову привидну противуречност, Св. Максим тврди да према Божијем предвечном плану постоје два краја векова. Један крај векова представља крај векова у којима је Бог испунио Тајну свог оваплоћења кроз Сина свог, док други крај векова представља крај векова у којима треба да се испуни обожење човечанства. Са те стране векови су подељени на векове оваплоћења, или векове тела и векове обожења, односно векове духа. Векови оваплоћења су завршени оваплоћењем, животом, крсним страдањем, славним васкрсењем, и вазнесењем на небо Господа Исуса Христа, док векови обожење ће се завршити са

---

<sup>40</sup> *Th.oec.* II, 91.

<sup>41</sup> *Q.Thal.* 22, 60-5: Ἡ μᾶλλον, ἐπειδὴ καὶ ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶ πάντων τῶν αἰώνων τῶν τε παρελθόντων καὶ ὄντων καὶ ἐσομένων ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, εἰκότως εἰς ἡμᾶς κατήντησε δυνάμει τῆς πίστεως τὸ κατ' εἶδος ἐνεργεῖα κατὰ τὴν χάριν ἐσόμενον ἐπὶ θεώσει τῶν ἀξίων τέλος τῶν αἰώνων.

<sup>42</sup> Види Torstein T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

<sup>43</sup> *Q.Thal.* 22. Видети одличну интерпертацију Св. Максимовог аргумента на ово Таласијево питање у Paul M. Blowers, 'Realized Eschatology in Maximus Confessor. *Ad Thalassium* 22', in E. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 32, Leuven: Peeters, 1997, 258-63.

обожењем достојних од стране Бога и њиховим уздицањем на место изнад свих небеса.

У предвечном плану Божијем, векови оваплоћења и векови обожења је требало да се поклапају, тако да је оваплоћење Логоса требало заправо да буде у климаксу људског обожења.<sup>44</sup> Инспириран Св. Максимовим учењем о Тајни Христовој, као неусловљеном и од векова планираном оваплоћењу Логоса, Атанасије Јевтић тврди да је у првобитном плану, кога је омео Адамов пад, требало да се Божић, као рођење Логоса Божијег у телу поклапа са Васкрском, као васкрсењем Богочовека Исуса Христа из мртвих и ослобођење људске природе од окова смрти.<sup>45</sup> Онда би оваплоћење било само ради обожења, а не ради спасења људске природе и искупљења.<sup>46</sup> Пошто се спасење људског рода десило на много парадоксалнији начин него што је првобитно планирано, онда само оваплоћења Логоса није прекинуло временски ток, као што ће то бити у Другом Христовом доласку, већ је заправо у време увело вечност. У даљим редовима ћемо видети на који начин се то заправо десило.

#### 4. Оваплоћење Логоса и Царство Божије – *Стослови о богословљу и домостроју II, 92*

Тачка која повезује векове оваплоћења са вековима обожења је сам Исус Христос, јер кроз Његово оваплоћење је дошло до првог краја векова и у Њему као наследнику векова и времена ће доћи и до краја векова обожења. Према томе процес обожења представља континуирани процес који почиње од Христовог оваплоћења, односно Његовог васкрсења као поновног васпостављања људске природе у целокупној својој пуноћи, и траје до краја векова обожења у којима ће човек поста-ти бог по благодати. На тај начин Царство Божије постоји у времену:

„Царство Бога Оца је као могућност присутно у свим верујућим; као актуелност [присутно је] у онима који, сасвим оставивши природна расположења душевног и телесног, стичу [живот] духовни и који [стога] могу рећи: „А живим не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал. 2; 20)”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> *Q.Thal.* 60.

<sup>45</sup> Атанасије Јевтић, „Велики Савет Божији код Светог Максима Исповедника“, у: Епископ Атанасије Јевтић, *Свети Максим Исповедник: Живот и избор из дела*, Врњци: Братство Светог Симеона Мироточивог, Требиње: Манастир Тврдош, Лос Анђелес: Епархија Западноамеричка 2012, 320-349: 347.

<sup>46</sup> *Q.Thal.* 60 (CCSG 22,185).

<sup>47</sup> *Th.oec.* II, 92. Максим Исповедник, *Гностички стослови*, 231.

Учењем да је Царство Божије као могућност (*δυνάμει*) присутно у вернима и као актуелност (*ἐνεργεία*) у достојнима, Св. Максим показује да долазак Царства Божијег није искључиво везано за будући век, већ да се оно остварује и у овом животу. Зато је по Св. Максиму пуноћа времена настала са Христовим оваплоћењем и његовим васкрсењем зато што је Он у својој личности сјединио своју Божанску природу са својим људском указујући да је то заправо прави човеков *телос*, јер су човек и Бог парадигме једно другом. Време, иако не престаје да постоји, јер је створено са добром сврхом имајући свој *логос* од вечности у Богу, постаје медијум узрастања за обожење. Али оно није и мера обожење, као што се њоме могу мерити све остале ствари. Једина мера узрастања или обожења је иста сада, као што ће бити и после векова, а то је веза (*σχέσις*) са Исусом Христом, оваплоћеним Логосом Божијим, који је истовремено почетак, средина и крај свега створеног.

Према томе време које је обесмишљено кроз човеков пад, поставши уништитељ свега, кроз оваплоћеног Логоса поново задобија свој смисао. Оно није само медијум за достизање обожења човека, већ је представљало медијум и за очовечење Бога. Међутим време не треба посматрати као нешто независно од човековог стања. Време није по својој природи уништитељ, већ је то постало када је смрт ушла у човекову природу. Оно са те стране није нешто индиферентно према човеку, већ преко човека и може да достигне свој *логос*. Према томе може се направити троструки однос између Бога, човека и времена.

Време сагледавано у односу са Богом своје објашњење добија на основу свог *логоса*. Оно према томе постоји између почетка и краја свега створеног и представља један ток који прати чулну природу која је подложна сталној промени. У својој природи има заложен Божији *логос* и као и све остало створено је да се возглави у Богу. Међутим, нема говора о времену без чулне творевине, јер је оно попут контејнера који целокупну творевину садржи. Са те стране оно би се могло назвати космолошким или физичким временом које постоји као мера настајања и нестајања свега у овом свету. Оно је везано тиме за чулну творевину и осликава меру кретања те творевине како унутар себе, тако и према Богу. Међутим, овај однос времена према Богу се не може сагледавати ван човекове улоге као посредника како између духовног и телесног света, тако и између створене и нестворене природе<sup>48</sup>. Пошто преко човека целокупна чулна природа треба да достигне стање обожења, јер је он посредник у изливању Божанске благодати на њу, тако и време треба да достигне своју пуноћу и обожење преко човека.<sup>49</sup> Ово је међу-

<sup>48</sup> *Amb.Io.* 41, 1305A.

<sup>49</sup> О човековој посредничкој улози види: Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 331-427.

тим човеково стање било пре човековог пада. У том стању, он није био подложен пропадљивошћу и смрти и живео је у оба света, и духовном и телесном, по својом *логосу* тежећи овом првом. Парадигма времену у духовном свету је век, и његова карактеристика у односу на време је, као што смо рекли, постојање природе у стању мировања. Ово стање мировања више указује на стање сталне постојаности у свом стремљењу према Богу, него стање некретања. Према томе време и век су по Св. Максиму исте природе,<sup>50</sup> само што време постоји у чулном, док је век у духовном свету. Док се први одликује пропадљивошћу, односно трулежношћу чулне природе, карактеристика другог је нетрулежност и постојаност. Човек који је био веза између ова два света требало је да један повеже са другим, доводећи време у сагласност са веком. Међутим, своју жељу да достигне оно што му је Бог већ стварањем предодредио, само обожење, човек је покушао да достигне без Бога, окрећући своје духовне и телесне способности супротно *логосу* своје природе. Поред тога, човек се окренуо чулној природи тражећи кроз њу начин да достигне пуноћу свог бића. Ово је и довело до раскидања ове везе која постоји између две природе и човеково смештање уместо у век, којем је по својој духовној природи више припадао, у време физичког света. Кроз човеков пад време је било одсечено од века, као и целокупна духовна творевина од телесне, што је довело у питање не само човеково обожење, већ о обожење целокупне створене природе, укључујући и време. Човеково ново стање пале природе није имало довољно снаге да ту везу поново обнови, чиме је човек остао затворен у физичко време и осуђен на телесно пропадање и смрт. Оно што је дато човеку као залог, остало је неостварено. Зато ми и познајемо чулни свет као свет који не остварује природне *логосе* јер је човек као микрокозам делао супротно свом природном *логосу*. Са те стране се поставља питање, да ли би и само време као Божија творевина имало димензије која има сада и не би ли и оно постојало на начин века. Природни покрет свега чулног је требало да кроз човеков покрет према Богу задобије ову вертикалну димензију, и заједно са човеком и осталом духовном природом да се узнесе према свом Творцу. Пошто је човеков покрет ка Богу падом остао, Божији покрет као човеку није. Зато Св. Максим и дели векове на векове оваплоћење и векове обожење. Одједном, пуноћа времена која је требало да дође са човековим посредништвом у обожењу како себе тако и свега створеног је пребачена са краја на средину временског тока. На тај начин време није подељено хронолошки на векове пре

---

<sup>50</sup> Види Вукашин Милићевић, „Десета недоумица Св. Максима Исповедника и богословски проблем времена“, *Теолошки погледи* XLVIII/2 (2015), 257-290: 281-282.

Христа и после, већ је и свој онтолошки садржај добило кроз Тајну оваплоћења Бога Логоса. Св. Максим то описује на следећи начин:

„Као што је Логос Божији, до телесне објаве (παρουσίας) и оприсутњења [свог], духовно обитавао у патријарсима и у пророцима, који предизображаваше тајну Његовог доласка, тако је после оваплоћења присутан не само у младенаца [у Христу], духовно их хранећи и ка божанском их савршенству (κατά Θεόν τελειότητος) водећи, него и у [оним] савршенијим, тајновито у њима прецртајући обресе будућег доласка Његовог“<sup>51</sup>.

Према томе са оваплоћењем Логоса у времену наступа и пуноћа времена у смислу да је време као и место, односно тело, постало медијум да се Бог и човек сједине. Оно што је требало човековим покретом ка Богу на крају векова да буде крајњи циљ творевине, то је Божијим покретом према човеку остварено у оквиру творевине. Човек и Бог су нераздељиво и несливено сједињени у личности Бога Логоса, зато што је свака подела у Њему премошћена, од оне прве на мушко и женско, до оне последње на нестворену и створену природу.<sup>52</sup> Поред тога Бог својим оваплоћењем обожује време, јер се спасење догађа у времену кроз Тајну Његовог живота, смрти и васкрсења. Христово постојање после васкрсења је постојање обновљене и од греха очишћене људске природе, која у времену постоји до дана вазнесења, без икакве промене коју доноси време. Али то није једини Божији залог човеку. Време се поново враћа човеку од стране Бога као сарадник на његовом путу обожења. Као што је Христос својом смрћу победио смрт, на исти начин је у времену оприсутнио вечност. Са Христовом смрћу и васкрсењем смрт није више последњи непријатељ бића, већ пут у живот као вечно добро биће.

Време које је остало до Христове друге *Парусије*, за човечанство је исто што и индивидуална смрт за људе, могућност да се унутар њега достигне заједница са Творцем. Зато време и прати процес обожење човека дајући могућност да у њему човек практикује своју слободу која се огледа у опредељењу за добро или зло биће. На тај начин време нашег обожења и освећује или обожује физичко или космолошко време. Ово не треба гледати као могућност да време само буде освећено и обожено јер се оно освећује само кроз човеково обожење кроз историју спасења у којој се догађа сусрет између Бога и човека. Време је зато део човека и оно преко човека улази у вечност, али не на начин што нестане, него што се попут свега осталог што по природи постоји,

<sup>51</sup> *Th.oes.* II, 28. Максим Исповедник, *Гностички стослови*, 215.

<sup>52</sup> *Amb. Io.* 41, 1304D-1308C.

преображава Божијом благодаћу, постојећи на начин вечности. Као што у Христу Богочовеку, кроз Божији покрет према човеку, две природе људска и Божанска нераздвојиво и несливено повезане, немајући никакве ни временске ни просторне раздјељености између себе,<sup>53</sup> тако би требало и у будућем Царству кроз човечији покрет према Богу да се упостави нераздјељива и несливена заједница Бога и човека у којој нема ничега ни временског ни просторног што их одваја. Са те стране неће бити никакве *дијастиме* која стоји између Бога и човека. Међутим, то не значи да ће веза човека и Бога бити идентична начину на који ју је Христос у својој личности установио. Иако између Бога и човека неће бити више раздобља нити растојања (*διάστημα*), постоји јаз (*χάσμα*) на основу различитости њихових природе<sup>54</sup>. Оваплоћени Логос је имао пуноћу људске природе која је у Његовој Личности делала сагласно Божанској природи, пратећи свој природни *логос*. Човек са друге стране, по природи свог ограничења, не може да постане Бог по природи, већ само на начин да своју људску природу у потпуности отвори за дејство Божије благодати. Тиме човек постаје Бог по благодати задобијајући вечно добро биће као нешто што по природи већ поседује. На том путу ка обожењу време, или векови обожења ће представљати оквир у коме човек своју слободну вољу усаглашава са природном вољом, односно Божијом вољом, заложеном у његовом природном *логосу*. То исто време представља период узрастања у мери величине Христове, који својим животом служи као модел. На основу тога је према речима Светог Писма Христос Пут, Истина и Живот. Пут је као модел доброг бића који треба да се следи, Истина као крајња станица ума који созерцава *логосе* бића, и Живот као вечно добро биће које је нам следује на крају времена и векова.

## 5. Закључак

Поглавља 85-92 другог *Стослова о богословљу и домостроју* представљају савршену скицу Св. Максимовог погледа на време. Они се у великој мери наслањају на претходно изнете ставове о тој проблематици у одговорима на *Различите недоумице (апорије)* Јовану Кизичком, као и одговорима на *Питања Таласија*, и при свакој анализи ових поглавља треба имати у виду претходно изнете увиде. Тако, када покушава да реши питање неких временских и квазивременских појмова, који се појављују у Писму, Св. Максим заправо указује на три категорије са којима барата, време, век и Божију вечност. Време карактерише како

<sup>53</sup> *Amb.Th.* 4, 1044D.

<sup>54</sup> Paul Plass, "Moving Rest" in Maximus the Confessor, *Classica et Mediaevalia* 35 (1984), 177-190: 189, n. 11.

покрет и могућност да буде изражено бројем, тако и постојање почетка и краја. Век је као и време настао са стварањем света, али се од времена разликује по мировању и одсуству краја. На трећем месту у Св. Максимовој категоризацији могла би да стоји Божија вечност или Царство Божије, али он је у неколико наврата изједначава са Личношћу Логоса Божијег Исуса Христа као наследника времена и вечности. За разлику од једне статичне схеме, која ставља чулну творевину у временски оквир, духовну у оквир века, а вечност као категорију приписује само Богу, Св. Максим показује да ове категорије постоје симултано. Правећи разлику између времена и века на основу покрета, Св. Максим показује да се човек као чулно биће креће у времену, али истовремено може да, утврдивши свој покрет у мировању, односно опредељењу за Бога, постоји у веку. Истовремено, Царство Божије није нешто што постоји изван времена, као начин обеспопечивања бића који по свом *логосу* пребивају у веку, већ је кроз оваплоћење Логоса ушло у време, и кроз веру достојнох опстаје у времену. На тај начин Св. Максим показује да границе између ових категорија нису стриктне, и да човек истовремено може да живи у времену, веку, и Царству Божијем које је синоним за Божију вечност. Разлика између времена и века која је настала са човековим грехопадом је укинута Христовим вакрсењем, и бесконачним постојањем у времену, а разлика између века и божанске вечности је укинута његовим вазнесењем и обитавањем у телу у вечном животу Свете Тројици. Међутим, Христово дело спасења није изоловано, и без реперкусије на нашу реалност. Тако, слично Христу и захваљујући његовом наслеђу, светитељи у овом свету истовремено постоје у све три равни. Својим животом у телу и кретањем они постоје у времену, својим *логосом* и делањем у складу са њим, они постоје у веку, и коначно својим уподобљењем Христу, као наследнику века и времена, они овде и сада живе божанску вечност, као вечно испуњавање божанским енергијама. Док су у прве две равни, временској и вековној, светитељи условљени ограничењима, како пале пририде тако у природи заложених *логоса*, у трећој равни, самом Логосу Божијем, они доживљавају сву беспочетност и бесконачност божанске вечности. Учењем о времену Св. Максим још једном потврђује христоцентричност, не само своје космологије, већ и онтологије.

## Summary

*Vladimir Cvetković (Niš)*

### **St Maximus the Confessor and the End of Time and Age**

The paper aims to analyze St Maximus the Confessor's reflections on time in his *Centuries of theology and economy* II, 85-93. At the beginning, the paper places the *Centuries'* chapters in the historical context of St. Maximus' works, linking them with insights previously exposed in his early works, such as *On Difficulties* and *Questions to Thalassius*. Then, in three separate sections, the paper deals with issues on time outlined in the *Centuries*. First, the paper differentiates between time, age (*aion*) and the divine eternity embodied in the Logos of God. Further, the paper analyzes St. Maximus' distinction between the end of the world, in which the creation reaches its fullness, and the deified state of creation that exists in eternity. Finally, by focusing on the heritage of Christ's incarnation, which persists here and now, through the faith of the saints, it seems that time, age and the Kingdom of God, perceived as a beginningless and endless eternity, simultaneously coexist.

**Keywords:** time, eternity, Kingdom of God, Heavenly Kingdom, the Logos of God.