

Свешт. Дарко Стојановић (Смедерево)

ОНТОЛОГИЈА ЕСХАТОНА КАО ОНТОЛОГИЈА СЛОБОДЕ ИНТЕРПРЕТИРАНА БОГОСЛОВЉЕМ СВЕТОГ МАКСИМА

Увод

Уколико бисмо слободу избацили из Божијег промисла о свету читава историја као пут спасења изгубила би смисао. Целокупна повест спасења дешава се управо зато да би човек задобио божански начин постојања, да би постао слободан. Човек је створен, што значи да је смртан, али Бог није желео да човека на силу учини бесмртним, да му обезбеди трајно постојање без његове сагласности. Смисао је у томе што онда човек не би био човек, не би био икона Божија, не би имао свест о себи и свом постојању. Требало је да човек постане прави и потпуни човек, икона свога Творца, биће које постоји зато што то само жели и биће које креира егзистенцију. Човек је требало да пронађе своје самоиспуњење у божанској доброту захваљујући сопственој промишљеној одлуци. Највећа радост и смисао човековог живота састоји се у сазнању да постоји и то као слободно биће. Без слободе као дара Божијег то сазнање и самосвест о сопственој егзистенцији и њеном смислу били би немогући. Оригиналност и значај богословља Светог Максима јесте у глорификацији слободе, у повезивању човековог ума са слободном вољом. За разлику од јелинских филозофа, који признају ум човеков за његов највреднији део, али немају идеју слободе, Свети Максим уводи појам обоженог ума, тј. ума који је слободан, који напредује од образа ка подобију; овај нагласак на рационалној способности душе као примарном одразу карактера човековог образа код Максима често уравнотежује са сличним нагласком на људској слободи. Одузети човечанству слободу, а дати му заузврат сва могућа блага значи уништити човека. Најдрагоценији дар који човек има јесте његова слобода. Она је њему дата у заметку, као могућност коју треба да развије до пуноће. Развити себе до потпуне слободе значи заменити биолошку ипостас еклисијалном, односно постојати као Личност. Личност сваког човека чини непоновљивим јер се идентификује у односу на Другог, тј. идентификује се на основу љубави (заједнице), а љубав (заједница) јесте слобода као

начин постојања. Уместо нихилизма као сваке негације бића и одговора на датост живота, постоји други богооткривен излаз из датости, а то је ново рођење за нову егзистенцију на начин заједнице. Та је егзистенција слободна будући да се човек поново рађа зато што то сам жели и пројављује своје постојање кроз однос са Богом смештајући у тај однос свој идентитет. Тако природа створеног бића више није онтолошки ослонац човека, она није ипостас, већ личност постаје ипостас. Такво, личносно тј. слободно постојање јесте есхатолошко постојање. Зато Есхатон, пре свега, треба посматрати као реалност остварене слободе. При том треба нагласити да је у хришћанском схватању слобода онтолошка категорија, и то фундаментална. Онтолошка слобода, за разлику од етичке, подразумева да је постојање човека вечно и да је израз његове воље. Онтологију Есхатона можемо осветлити са више страна, али је, чини се, изједначавање есхатолошког начина постојања и слободе најважнији моменат. У раду онтологија есхатона као онтологија слободе интерпретиране богословљем Св. Максима, користећи богословске доприносе Тумберга, Лоског, Зизијуласа и еп. Игнатија, кроз поглавља која следе показаћемо сотириолошко допринос Максимовог учења.

а) Есхатологија и друштво

Митрополит Јован Зизијулас инсистира на круцијалној важности овог проблема, који није, како се чини неко маргинално питање теологије, већ се тиче суштине нашег садашњег живота, живота који водимо сада и овде, а који треба да буде вођен Есхатоном као својим смислом и једином сврхом. „Времену је потребно искупљење“, без Парусије (грч. η παρουσία) као узрока коме се свет креће, не можемо правилно схватити ниједну историјску чињеницу, нити, без контакта са Есхатоном, ишта може постојати. Есхатон није само узор и идеал нашега постојања, он је онтолошки стуб, суштина, идентитет постојања¹. Да Есхатон не постоји, историја не би могла опстати ни трена². Иако ми то сада не видимо, иако они који су ван Христа не би то ни претпоставили, у сваком тренутку свет постоји јер му Есхатон даје то постојање. Историја се није решила смрти и њених последица, смрт још увек „квари“ историју, али, сама чињеница да ми постојимо, иако нам је суштина небиће, упућује на Есхатон као извор нашега бића.

Есхатолошка свест хришћана, нажалост, замрла је и то је најопаснија болест данашње Цркве. У спекулативној теологији есхатологија је стављена по страни као ефемерно поглавље о неким питањима. Чини

¹J. Zizioulas, "L' eschatologie dans la vie de l' Église: Une perspective chrétienne orthodoxe et son impact sur la vie de la société", *Irenikon* 73 (2000), 316-334.

²D. Staniloae, *Ascetica si mistica orthodoxa*, Alba Iulia 1993, p. 28.

се да је могуће изучити теологију, а да чак ни не завиримо у ту последњу област која се бави крајем времена за које се верује да ће доћи, али који нема никаквог утицаја на наш историјски живот нити на живот Цркве. Цркви се отима њен есхатолошки идентитет, она постаје историјска институција. Зато у њу, отету од своје суштине, продиру различите погрешне супституције њенога смисла. Отуда етика наместо онтологије, отуда појаве као што су етнофилетизам, пијетизам, национализам³. Кад хришћани изгубе есхатолошку свест, губе смисао живота и почињу претерано да се брину за историјске проблеме⁴. Историја тако постаје смисао сама себи и то је суштина греха као егзистенцијалног промашаја. Одвојена од Царства Будућег, свог узрока и смисла, историја постаје поље умирања и уништења које постепено ишчезава. Рани хришћани имали су живу свест о Парусији, они су стално, свакодневно, реално ишчекивали долазак Христов и опште Васкрсење⁵. Стога им је живот и био практично усмерен према Есхатону. Апостол Павле, верујући да је Парусија догађај најближе будућности, чак саветује верне да се не жене, претпостављајући да нема времена више, да се историја приближила своје циљу. Како је време пролазило, хришћани нису губили есхатолошку свест, али им се чинило да се Парусија одлаже и зато су време попуњавали историјским бригама⁶. То је постепено донело историзацију и црквене праксе и спекулативне теологије. Неки од хришћанских мислилаца попут Оригена, блаженог Августина или Дионисија Ареопагита у теологији занемарују есхатолошко значење, које је и најважније. Ориген је био под утицајем платонизма и он није имао свест о будућем Царству као савршеном стању. По његовом мишљењу, савршено стање налазило се у прошлости и искључивало је вештаство. Блажени Августин, пак, није био тако искључив као Ориген, али је више био заинтересован за човекову душу, за психологију, врлину, етику. Желео је да људску душу очисти од греха и учини је „осветљеном“ сазнањем и љубављу према Богу. Из тог разлога запоставио је реалност Есхатона. Дионисије Ареопагит је, такође, тежио спиритуализму, препостављао је Царство Небеско као неку паралелну духовну реалност у којој обитава људска душа. И његова пажња била је усмерена махом на душу. Ова три учења измењена су учењем светог Максима Исповедника, који је наставио аутентичну хришћанску теологију светог Иринеја. Свети Максим Исповедник је

³ Видети: Ј. Зизијулас, часопис Видослов, *Есхатологија и друштво*, Епархија захумско-херцеговачка, Манастир Тврдош, 2003, 77-94.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

дао есхатологији централно место у православном учењу, он је изнова оживео есхатолошку свест хришћана, који су запали у платонизам и спиритуализам. Евхаристија и Есхатон јесу главни, основни појмови православног живота и учења⁷. Одвајање црквеног живота и богословља од Есхатона дало је бројне негативне последице, од којих смо неке поменули. Чим се Црква одвојила од свог идентитета, постала је институција чија је пажња постала усмерена на овај свет и на човеково стање сада. То је кулминирало у средњовековној римокатоличкој Цркви у којој су се црквени поглавари отимали око власти са монарсима⁸. Они су покушавали да, уместо да преображавају свет изнутра, окују тај исти свет споља инструментима силе и световне власти. Бавили су се политиком, економијом, ратовима, етиком, уплитали у науку и уметност осуђујући их унапред, а Евхаристију су свели на обред чији је значај био маргиналан, скоро небитан. Есхатологију су прогнали и заменили је учењем о паклу, о Богу као некоме ко даје награде и казне у складу са оним што су подразумевали под појмовима доброг, односно рђавог. Као реакција на такво понашање црквених власти настао је протестантизам. Међутим, протестантизам, уместо да се врати есхатолошком евхаристијском искуству Цркве, окренуо се практичној етици заснованој на разумском тумачењу библијског текста. То је поделило протестанте у безброј фракција, чије главно интересовање била етика око које се нису могли усагласити, јер нису могли наћи заједничко адекватно тумачење Библије. Реформација је изнедрила појаве као што су пијетизам, нацизам, секуларизација⁹.¹⁰ И код римокатолика и код протестаната Евхаристија је само обред, и то обред сећања на прошлост, на Христову крсну жртву. Код православних, Евхаристија је остала централни догађај хришћанског живота¹¹, али и ту је замрла

⁷ Заслугама модерних православних теолога поново је потврђен најважнији значај есхатологије за хришћанску теологију.

⁸ Н. Афанасијев упућујући на теолошку расправу између Истока и Запада на тему примата епископа Рима, предлаже да полазна тачка за било које решење треба да се тражи у еклесиологији: тј. да ли је било која идеја о примату неопходна за идентитет Цркве? *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie*, *Istina* 4 (1957), 401-420.

⁹ Код Молтмана се сусрећемо са политичком теологијом, чија сврха није само еклесиолошког карактера, већ има широке друштвено-политичке импликације. Практичност овакве богословске инерције би подразумевала социјализацију, демократизацију, и веће ангажовање хришћана у политичком животу. Видети: А. Rasmusson, *Church As Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (1995), стр. 11.

¹⁰ Видети: Ј. Зизијулас, Видослов, *Есхатологија и друштво*, *Op. cit.*, 77-94.

¹¹ Н. Афанасијев, "Una Sancta (Једна Света)", у: *Студије и чланци*, Епархијски управни одбор Епархије банатске, Вршац, 2003, с. 272.

есхатолошка свест верних који Царство Божије углавном замишљају као неки паралелни духовни свет који им пружа психолошку утеху, обећава награду и казну и у коме учествује њихова душа¹².

Све ово што је наведено, последице су историзације Цркве. Када се Црква превише удаљи од свог извора и циља – Парусије, онда историја добија вредност по себи, коју она реално нема. У том случају, етика долази на место онтологије, а брига за овај свет отвара разна питања и проблеме који стварају раздор међу хришћанима. Једино што уједињује Цркву, што надвладава све разлике које постоје у времену међу њеним члановима јесте Есхатон. Есхатон, присутан и иконизиран у Литургији, саборни је и најважнији догађај хришћанског живота. Евхаристија је, пре свега, спомен на будућност, спомен на васкрслог, есхатолошког Христа чији удови постајемо¹³. Све што хришћани делају и стварају приносе на Евхаристији Богу, те тиме дају смисао ономе што чине у литургијском времену¹⁴. Седмични циклус завршава се Осмим Даном у коме сви верни учествују ишчекујући да сваки час коначно настане Есхатон у пуном и правом смислу¹⁵.

Чињеница праштања, као и појам греха и врлине, у есхатолошком животу Цркве немају оно значење које им даје етика. Грех није прешавање закона, док врлина није његово испуњење. Исто тако, праштање нема везе са врлином. Грех је егзистенцијални промашај и има врло широко значење, наиме, много шире од онога које му даје етика. У том смислу, свако постојање које нема идентитет у Христу, тј. Литургији, Есхатону јесте грех и промашај у целини. Врлина, на супрот, нема везе са пуристичким испуњењем правила, већ са везивањем постојања за Христа. Свако ко нађе свој идентитет и смисао живота у Есхатону пребива у врлини, јер је Есхатон синоним за биће, за постојање које се изједначава са појмом добра. Снага праштања не лежи у нашим схватањима и судовима о конкретном човеку, о тежини његовог прешавања, већ у чињеници да човека посматрамо у његовом есхатолошком стању, које и јесте његово право стање. Уколико се човек утемељи у Есхатону,

¹² J. Zizioulas, *Есхатологија и друштво*, *Op. cit.*, 77-94.

¹³ J. Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives*, *SVTQ* 19 [1975], 75-108.

¹⁴ Једино кроз корениту литургијску обнову наша Црква може да сведочи своје основне карактеристике јединства и саборности, и да дâ приоритет идеји „заједнице“ са „другима“. И само тада ће она сигурно и једном заувек да превазиђе сваку врсту искључивости, подупирући тиме видљиво јединство Цркве и у исто време допринети борби за јединство човечанства.

¹⁵ G. Florovsky, *Antinomies of Christian History: Empire and Desert, Christianity and Culture*. Vol. II of *The Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing Company: Belmont 1974, 67-100.

ниједан историјски догађај не може нарушити ту његову утемељеност, осим уколико он сам не зажели да се одвоји од Бога. Снага покајања и праштања налази се ван нас, у другоме. Човек који се утемељио у Христу, који стиче благо тамо „где рђа не квари“, ослободио се греха и смрти, иако пролази кроз историју која је начета смрћу, грехом и другим последицама небића. Историји, времену, потребно је искупљење и то искупљење јесте Царство Будуће. Свако одвајање хришћанског живота од Царства у име неке етике, врлине, науке, милосрђа, духовности подједнако је грех као и отворено одбацивање Бога или атеизам. Идентитет Цркве, то јест хришћана није у историји већ у Будућем веку који започиње поновним доласком Христовим. У том смислу, црквена пракса и теологија морају бити увек усредсређене на свој коначни и једини узрок

б) Онтологија слободе у богословљу Светог Максима Исповедника

Свети Максим Исповедник продубљује појам *προαιρέσιος*, говорећи да је *προαιρέσιος* тек увод у врлински живот, који се једначи са изражавањем потпуне слободе: „Онај који се спасава треба не само да слободном вољом умртви грех, већ и саму вољу за грех, и не само да врлином васкрсне слободну вољу, већ и саму врлину слободном вољом.“¹⁶ Теза да врлину треба васкрснути слободном вољом уводи нас у једну дубљу анализу слободе. Слобода није просто савршено стање које треба прихватити, тј. није нешто што постоји као такво и што се једноставним „да“ прихвата и усваја, већ слободу свако изнова ствара. То је смисао слободе – она је оно што се ствара као аутентично, непоновљиво, невиђено. То је егзистенција која није прихваћена већ егзистенција која је изнова рођена, утемељена у слободној одлуци и креирана на уникатан и непоновљив начин. Отуда се и личност дефинише као уникатна, непоновљива, незаменљива. Само оно што је природно, нужно, што је продукт датости и закона понављања се може заменити. Оно што је једанпут створено, креирано у једном моменту *ex nihilo*, заживело као аутентично у односу на личност другог – постаје непоновљиво, незаменљиво, уникатно. Отуда је Крштење рађање личности – овога пута уместо биолошког постојања, човек креира слободну ипостас тако што се поново рађа темељећи своју егзистенцију не онде где је потребно, већ онде где он сам жели.

Спасење, које је истоветно са учествовањем у заједници са Богом, а која је омогућена Оваплоћењем Логоса, зависи од слободне воље

¹⁶ Св. Максим Исповедник, *Одговори Таласију на 59. питање*, У: *Αρχη και τέλος* (Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника), Луча, XXI – XXII, 21-22, 249.

створених бића, што св. Максим непрестано истиче. То је и очекивано с обзиром да заједничарење са Богом јесте заједничарење у љубави а слобода бића је њен основни предуслов али и пројава. Учествовање у будућим добрима се остварује овде и сада кроз добровољно извољење и избор, док ће приликом Васкрсења наступити свеопште обновљење. Свети Максим када говори о спасењу човека он казује: „ко одбаци циљ због кога је створен (а то је сједињење с Богом Логосом)..., ка не бићу се креће“¹⁷. Што апострофира да је потребно да егзистенцију пројавимо у слободи љубави зашта смо и створени, а то је свакако Царство Божије. Да бисмо „љубили Бога, који превасходи свеколики ум и знање, који је слободан од свих односа (σχέσεως) и природе (φύσεως), ми треба да, у неодољивом пориву, превазиђемо чулно и умно, време и еон (вечност) и простор (τόπος), да потпуно лишимо свеколиког дејства чула, мисли и νοῦς, како бисмо, неисказиво и у непознању (ἀρετός τε καί ἀγνώστως), сусрели божанствене сладости, изнад мисли и умствености“¹⁸. Они који иду за Христом, у делању и умозрењу, биће преображени у још боље стање. И нема довољно времена да се исприповеда о свим усходима и откривењима светитеља, који бивају преображени из славе у славу, све док сваки од њих, по реду (ἐν τῷ ἰδίῳ τᾶματί), не прими обожење. У коначном стању будућег века, људска бића су позвана да у себи сједине „створену и нестворену природу помоћу љубави, јављајући њихово јединство и истоветност кроз задобијање благодати“¹⁹. И чињеница да човек прихвата да буде пријемчив за обожење, примајући са радосћу и захвалношћу благодат Божију, управо она означава да човек остаје вечно слободан. У овом прихватању и усвајању обожујуће благодати, човек се јавља као личност активна, самовласно слободна, јер може и да одбије, а то одбијање постаје самим собом одсуство (тј. већ губљење) слободе. И још, обожење и блаженство дато човеку од Бога, у мери је његове способности да прима, способности у коју је он напредовао, додуше уз помоћ благодати, али и својим сопственим напорима.

Свети Максим нам говори да „престанак природног деловања човекових сила не означава, међутим, пасивност у негативном смислу инерције или одсуства слободе. Он само показује да човек није врховни узрок, природни извор обожења. Отуд је његово деловање, једино свесно примање Божије благодати“²⁰.

¹⁷ Св. Максим, PG 91, 1084d-1085a.

¹⁸ В. Лоски, *Боговиђење*, Хиландарски путокази (књига 48), 2006, с. 98.

¹⁹ Ibid., с. 98.

²⁰ М. Теофан, *Тајна слободе у обоженом човеку по светом Максиму*, Видослов 2003, бр. 30, с. 101.

Дејство (=енергија) Божије благодати не чини узалудним претходне човекове напоре. Обожење као слободан акт Божанске доброте, дато је само ономе који се слободно отвара за дејство воље Божије у њему самом, и та отвореност представља превасходну основу његове слободе.²¹

За Светог Максима слобода је знак образа, који треба да се искористи за стицање божанског добра намењеног човеку: духовног усиновљења.²² Самоодређујући карактер човека садржан је и обавезно повезан са рационалним делом људске природе. Важно је истаћи да Свети Максим верује да се оно добро у људској природи, које је у њеном стварању дато по образу Божијем, остварује у потпуности тек када се употреби у делу слободне воље што такође одражава Божије подобје у човеку.²³ Ту увиђамо разлику између „образа“ и „подобја“ на чијој дистинкцији инсистира Максим надахнут александријском богословском традицијом, која је наглашавала ову разлику. Образ је дат човеку на самом стварању и представља оно „добро“ у човековој природи – битије, вечнобитије, благодатије и премудрост²⁴ који истовремено садрже и могућност слободног развоја у усавршавању. Уколико човек прихвати да развије и динамички оствари „образ“ у себи, он стиже до егзистенције по „подобју“. Подобје означава потпуну саобразност Богу, тачније то је стање есхатолошког бића. До подобја се стиже врлинским животом и „*vita practica*“. Човек има слободу избора коју треба слободно да користи за своје благодатије, за постојање добрих особина, чиме се превазилази онтолошки статус; и то не зато што том статусу, онтолошки гледано, нешто недостаје, већ зато што – као у свакој твари – треба да се оствари кроз постојање и то постојање треба да осликава узајамност између Бога и човека, тј. подобје.²⁵

Максим истиче да је главни фактор у паду творевине био човеков погрешан избор, тј. пад је био слободан избор слободне творевине²⁶, другим речима: „Неуспех и слабост уводе зло, чинећи оно што је против природе због недостатка онога што јесте у сагласности са природом“²⁷. То значи и да спасење творевине и превазилажење њене смртности зависи од њене воље. Управо је способност човека да самовласно

²¹ Ibid.

²² Л. Тумберг, *Микрокосмос и посредник*, Истина, издавачка установа Епархије далматинске, Београд-Шибеник, 2008, с. 170.

²³ Ibid., 170-171.

²⁴ Ibid., с. 182.

²⁵ Л. Тумберг, *Op. cit.*, с. 75.

²⁶ Амбигва, PG 90, 408С.

²⁷ Схолија на спис *О Божанским именима*, PG 4, 348С.

(self-determined) бира оно што га издваја од других бића у реду створеног и што га чини јединственим.²⁸

У времену у коме је живео Максим постављано је питање како нешто што је створио Бог може бити смртно и пропадљиво²⁹. Да би то објаснио, Максим је направио дистинкцију између природне и личносне воље, односно између појмова λόγος и τρόπος. Природна воља је оно што је суштинско својство људске природе, а како је људска природа створена, она је и смртна. Логос воље је карактеристичан за читаву људску природу, он је заједнички за све људе, будући да су сви људи исте суштине. Међутим, природа би била немогућа без начина пројављивања. Тај начин пројављивања природе, односно природне воље јесте τρόπος (=начин, модус) и он је различит код сваког човека понаособ. Τρόπος је личносна воља и он представља слободну „употребу“ природе, тј. преображавање природе сходно сопственој жељи. Међутим, човек у стању пада не поседује идеалан и чист τρόπος, јер би он подразумевао пуноћу и савршенство слободе, већ је τρόπος замућен „нагнућима“, тј. „гномима“, те се у контаминацији τρόπος-а гномима рађа тзв. гномичка воља. Гномичка воља није савршена слобода, али није ни стање неслободе, она представља настројеност воље човека као индивидуе. Ова воља се односи на избор, те тако подразумева настројеност ка греху. Логос није сам генерички појам, већ се односи и на индивидуално постојање. Како се логос појединачних бића односи према вољи. У томе се крије одговор на питање безгрешности Христа као Оваплоћеног Логоса.

„Христос је, узевши слободно људску природу у Себе, прихватио логос људске природе – њене фундаменталне карактеристике, али није и тропос, односно гномичку вољу. Христос, као савршени човјек, у потпуности је посједовао природну људску вољу. Ипак, извршност његовог личносног, ипостасног постојања – Ипостаси Оваплоћеног Логоса којом је Он такође био савршен у божанству – омогућила му је да превлада људску настројеност (гноми) према греху“.³⁰

У Максимовом тумачењу јавља се и појам προαιρέσις који представља остварење наклоности према ономе што треба учинити да би се

²⁸ Ibid., с. 408.

²⁹ Господе, ко је човек? Православна антропологија и тајна личности, Образ светачки, Београд, 2004, с. 216.

³⁰ М. К. Стинберг, „Христова слободна воља по Максиму Исповједнику. Сотириолошка неопходност реципроцитета“ [= Matthew C. Steenberg, „The Free Will of Christ in Maximus the Confessor: The Sotiiriological Necessity of Reciprocity“], *Луча*, XXI-XXII, 2006, с. 410.

постигао циљ³¹, док је гпоте сама та наклоност апетита (жеље, жудње) ка оном што је просуђивањем одабрано као најприкладније.³²

Грех рањава и природу и вољу,³³ сликовито објашњава Мацускас Максимову поделу воље – грех природе, дакле, јесте повреда која настаје независно од човечије воље, од сагласности или одобравања, док грех воље настаје по извољењу и човековом свесном избору између различитих циљева.³⁴

в) Есхатон – стање Истине

Свети Максим кад говори о односу будућег века са историјским догађајима он упоређује Стари Завет, Нови Завет и Будућу век са појмовима сенка, икона и истину, па каже: „догађаји Старог Завета представљају сенку, Новог Завета икону, а истина је стање будућег века.“³⁵

Есхатон, дакле, опитујемо већ сада кроз деловање Цркве у историји. Царство Божије је циљ и узрок историје. Зашто Свети Максим назива ово стање Истином? Свакодневна логика нам не би помогла. У нашем етичком погледу на свет истина и лаж су појмови који стоје равноправно један спрема другог и односе се на поклапање, односно непоклапање суда (исказа) са објективним стањем ствари.³⁶ У онтолошком, тј. светоотачком предању ови појмови имају потпуно другачије значење – они се не тичу односа формалног исказа и реалног стања, већ се тичу самог стања, саме реалности. Истина се изједначава са бићем, постојањем, док је лаж одсуство постојања, тј. истине. Пуноћу бића има једино Есхатон, док се историја креће ка тој пуноћи. Есхатон је синоним за постојање – потпуно, право, непомућено, вечно постојање и зато се назива Истином. Историја, која је усмерена ка њему, која још није задобила пуноћу егзистенције, стога је његово огледало, одраз, и то, у оној мери у којој је сам Есхатон присутан у историји. Не треба да заборавимо чињеницу да нам је Есхатон већ откривен и то управо као Црква у њеној евхаристијској пројави.³⁷ Есхатон се различито именује у

³¹ Д. Батрелос, *Византијски Христос*, Каленић, Крагујевац, 2008, с. 154.

³² *Ibid.*, с. 154.

³³ Н. А. Мацускас, *Свет, човек, заједница – по светој Максиму Исповеднику*, Беседа, Нови Сад, 2007, с. 126.

³⁴ *Ibid.*, с. 127.

³⁵ Види: Св. Максим РГ 4, 137.

³⁶ Исто тако се и добро и зло дефинишу етички, „на основу људске логике, или чак на основу некакве воље Божије тумачене увек према људској логици“. Видети: Ј. Зизјулас, *Онтологија и етика, Саборност*, 1-4, Пожаревац, 2003, с. 108.

³⁷ И. Мидић, *Црква као нови начин постојања човека и творевине (изнад морала и институције)*. *Луча*, с. 546.

црквеном предању, а свим тим именима заједничко је то да указују на суштину Царства Божијег као стања непомућене радости. То је „ход из славе у славу“ (Кор 3,18), динамички циљ тока времена у коме, коначно, заживљава преображена творевина.

„Онтологија света задржаће своје тварне карактеристике, „пројектоваће“ се у Есхатон, с тим што унутар ње неће бити процес попут пропадљивости, труљења, болести и смрти. Простор и време који контролишу човека и твар ће поседовати раздвојеност, растојање, удаљеност, поделу, категорије пре и после, отежалост, непробојност, својства која овде и сада носе у себи смрт. Есхатон је преображени свет, онакав каквим га је пожелео Бог.“³⁸

Свети Максим на више места говори о Царству: Чисто је Царство Божије нешто узвишеније од свег вековног, јер неисправно 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.³⁹; на другом месту каже: Царство је небеско, кажу неки, живљење достојно небеса; други, да је то равноангелско стање спасених; неки, да је образ божанске красоте (оних) који носе „икону небеског“ (1. Кор 15, 49). По мени, сва три уверења су исправна...⁴⁰

Нарочито су значајна нека одређења која налазимо у *Амбигви* 7, која донекле осветљавају начин постојања у Царству Божијем. Навешћемо та места: Неће, дакле, тада бити ничега што ће се налазити изван Бога, нити ће се што чинити да је насупрот Богу да би изазвало нечију жељу да тежи ка њему. Све ће (Бог) садржати у себи, све што је словесно и све чулно по својој неизрецивој пројави и својим присуством...⁴¹ Тада ћемо сазнати и суштину постојања (свих) бића, тј. шта су, којим начином (постоје) и ради којег циља постоје и, по мом мишљењу, нећемо више желети да се крећемо ни ка чему.⁴² Њега неће сачињавати ваздух кога удишемо и издишемо, нити крв која протиче и

³⁸ А. Михаиловић, Границе медицине и хришћанска антропологија, *Саборност*, број 1-4, година X, Пожаревац 2004, 104-105.

³⁹ Гностички стослови, 2. 86, превод: *Αρχη και τελοζ* (*Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповедника*), *Луча*, XXI – XXII, с. 229.

⁴⁰ Гностички стослови, 2. 93, *Луча*, с. 231.

⁴¹ *Луча*, с. 265.

⁴² *Луча*, с. 267.

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 тело; како то Он зна.⁴³ Због тога су правилно назвали овакво стање уживањем, страшћу, радошћу, које је састављено од божанског разумевања и оног што му следи, уживање у мудрости.⁴⁴

Из свих ових навода можемо извући неколико закључака о Есхатону:

- Есхатон је крајњи узрок, односно циљ историје;
- То је стање планирано од Бога као начин постојања света;
- То је стање пуноће бића, постојање без смрти и њених последица;
- Есхатон је догађај будућности и истовремено је као икона присутан у садашњости;
- У Есхатону постојаће свет као Тело Христово, све ће бити сједињено у Богу.
- Простор и време, као и целокупна творевина и људска природа биће преображени и постојаће по благодати.

Оно што је код Светог Максима⁴⁵ значајно, у контексту доба у коме је живео, јесте уношење временске димензије у биће; сам језик „је темпоралан – то је језик континуитета и узастопности који одлично развија „драму откривења“⁴⁶. Битна је, дакле, чињеница да Есхатон не сапостоји историји као паралелни ентитет, нити јој „претпостоји, већ да ће се остварити на крају историје“⁴⁷, са другим Христовим доласком и општим васкрсењем мртвих. Реч је о стању Будућег века, о будућности која усмерава историјско време чинећи га својим одразом.

2) Тέλος и Есхатон

Још као што су философи пре Христа доказивали, овај свет као збир контингентних бића не може постојати сам по себи и сам за себе, тј. контингентна бића нису сама себи могла дати постојање. Биће које је у стању кретања и промене није само себе покренуло, јер да јесте,

⁴³ *Луча*, с. 273.

⁴⁴ *Луча*, с. 273.

⁴⁵ Можда Максимово постигнуће није коначно: „Теологија не сме да буде ограничена само на понављање прошлости. Али, она мора бити надахнута визијама као што је визија Светог Максима, како би наставила да буде сведочење, исповедање, проповед истог Христа и исте вере, која је једном за свагда предана свима“. Д. Батрелос, *Op. cit.*, с. 214.

⁴⁶ П. М. Блауерс, *Испуњена есхатологија по светом Максиму Исповеднику*, *Ad Thalassium* 22, *Луча*, с. 504.

⁴⁷ И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2008, с. 210.

оно само се не би мењало, било би свагда себи једнако, исто, хомогено. На овај начин је Аристотел доказао постојање Бога као „непокретног покретача“; наима, мора постојати узрок који је све ставио у покрет, а који се опет не креће. Тај узрок, Аристотел је назвао Богом, мада је, наравно његов појам Бога далеко од оног појма Бога који смо ми стекли откровењем. Ипак, постоји нешто у Аристотеловој метафизици што је веома необично за античку философију, али и за философију уопште. Философија трага за узрочно-последичним везама, како ју је дефинисао Лок⁴⁸, и, по правилу, узрок је везан за прошлост. Тако је и у нашем искуству – узрок временски претходи последици. Крајњи узрок свих узрока, последњи узрок мора, дакле, стајати временски пре свих својих последица, тј. пре читавог узрочно-последичног низа који је покренут. Ако трагамо за узроком, морамо завирити у прошлост. И многи хришћани, погрешно уносећи платонизам у хришћанство, заменили су есхатон неком визијом раја која је постојала пре Адамовог пада, чак и пре стварања материјалног света. Тако је за њих идеално стање било на почетку. У оригенистичкој интерпретацији то идално стање било је пре стварања, тј. пре пада душа у материјалну реалност. Слично је код Платона – циљ постојања је повратак душе у стање савршенства пре пада. Дакле, стање из прошлости је идеал коме тежимо и узрок који нас покреће. То није, наравно, хришћанска концепција, али јесте природна, логички лако објашњива и популарна.

Аристотел, као што је поменуто, први пут, и то пре хришћанства, објашњава узрок на другачији начин него што то чине остали. У његовом систему узрок има више аспеката,⁴⁹ а најважнији узрок је финални. Финални узрок представља сврху одређене појединачне ствари, али и бића као целине. Он је развој предмета из потенцијалности у актуалност. Тέλος, тј. сврха предмета временски долази после првобитне појаве предмета. На пример, жир постоји као бивствујуће које тежи да постане храст. Храст је сврха жира и његово истинско стање. Жир сеје потенцијални храст. Актуелност настаје после фазе потенцијалности. Тело је оно што омогућује одржавање идентитета и јединства упркос сталној промени и кретању. Зато тело, мењајући се, не само да не губи свој идентитет, већ му се приближава. Сама по себи, посматрано изоловано од Аристотелове филозофије, ова теорија може изгледати као антиципација учења о историји и Есхатону и може нам показати да

⁴⁸ Ф. Коплстон, *Историја философије*, (Британски емпиризам) Бигз, Београд, 1989, с. 128.

⁴⁹ Постоје четири узрока: финални, делатни, материјални и формални. Видети: Ф. Коплстон, *Историја философије, античка философија – Грчка и Рим*, Бигз, Београд.

није тако тешко замислити да узрок не мора временски да претходи последици, већ да може доћи после ње. Истовремено, показује нам да кретање и променљивост нису „непријатељи“ бића и идентитета, већ да се могу уклопити у постојање не нарушавајући идентитет једног. Време које Црква доживљава је дијакронично и не познаје дистинкцију између прошлости, садашњости и будућности. Све је повезано у односу на есхатон, који је Истина, по светом Максиму Исповеднику.⁵⁰ Човеково обожење није напросто дар који теба да буде дарован тек у будућности, већ жива стварност већ у садашњем битовању. Христова нестворена и обожујућа благодат, која ће, чак, и човеково тело учинити једним са Телом Његове сопствене славе, већ је дарована човеку у овом животу и води га к његовом обожењу⁵¹. Есхатолошки настројен човек не стоји скрштених руку у пасивном ставу чекања, него најактивније и најживахније ради на припремању Христовог Другог Доласка⁵².

Закључак

За светог Максима историја није самој себи циљ, него је то есхатолошки догађај Царства Небеског, предокушан сад и овде у Телу Цркве. Богочовек је истински смисао и циљ историје, јер све треба да буде возглављено у Њему.⁵³ Свештена историја за светог Максима није окренута прошлости и догађајима који су прошли, него догађајима који долазе, јер се они „испуњују и довршују“.⁵⁴ Нови Завет представља реалистичну и стварну историју сусрета Бога и човека, али то постаје јасно и очигледно једино у „духовном опиту.“ Јер као што Бог као Творац ствара свет слободно и из љубави према својој творевини, тако и човек као биће створено има дар слободе, јер испуњење реалности и задобијање Царства Небеског сад и овде постиже се у тајни слободног ничим условљеног човековог одзива на сједињење и заједницу са Богом, крунисаном евхаристијском благодарношћу⁵⁵. И управо захваљујући овом сједињењу створене природе са нествореним Богом у Телу Христовом на евхаристијском синаксису, човек се ослобађа по-

⁵⁰ Видети: О. Суботић, Православље, бр. 913, 1. април 2005., Пост као информациона апстиненција, с. 29.

⁵¹ Видети: Григорије Палама, свети, Слова у одбрану светих исихаста, Дела Светог Григорија Паламе 2, Беседа, Нови Сад, 2012f.

⁵² П. Евдокимов, Луда љубав Божија, Манастир Хиландар, 2001, с. 88.

⁵³ А. Јевтић, Хришћанско схватање историје, Прва хришћанска заједница, у *Загрљај светова*, Символ, Србиње, 1996, с. 65-103.

⁵⁴ Г. Флоровски, Дело Духа Светога у Богооткривењу, Црква је живот, Београд, 2005, с. 175.

⁵⁵ Ibid., с. 264.

следица створености, предокушавајући сад и овде у историји Царство Божије. Стога свети Максим говори да захвљујући човековој могућности слободног избора, есхатон има фундаменталну важност и значај када је у питању постојање човека и „истинитости историје“. Човекова могућност достизања онтолошке слободе, остаје отворена управо захваљујући чињеници да човек није створен бесмртним, већ „потенцијално бесмртним“. У супротном да је створен бесмртним онда би му постојање од стране Бога било наметнуто. Овако узимајући у обзир слободу коју човек има, он је остварује тако што слободно ступа у заједницу са Богом и ближњим, остварујући бесмртност, где љубављу према ближњем постаје истински слободан, евхаристијским начином постојања. Зато је историја неопходна, јер је она потврда наше исправно употребљене слободе, али и њеног усмеравања на заједницу са Богом, и стога се историја не може сагледавати из протолошке перспективе, враћањем на почетак.

Summary

Darko Stojanovic (Smederevo)

Ontology eschatology interpreted as an ontology of freedom in the theology of St. Maxim

The article aims to present how the Byzantine scholar St Maximus the Confessor perceived the notion ontology, eschaton and freedom. To show that the center of history and its purpose and the fullness of eschatology is Christ, Who in the Church and the Church, introduces the eschaton, but „here and now“ in history and this becomes the Holy Spirit. That the Second Coming of Christ will not mean the end of the existence of the Church because Christ and the Church are identified, though not completely in the history. The great advantage of the metaphysical approach Sv. Maxim is that it offers a related understanding of God, Christ and man, in direct contact with eklisijalnim expressions of faith in Christ and the Holy Trinity.

Keywords: Ontology, eschaton, freedom, St Maximus the Confessor.