

## U PRILOG JEDNOJ FILOZOFIJI STVARANJA: MAKSIM ISPOVEDNIK

Apstrakt: *Rad nastoji da predstavi filozofsku argumentaciju u prilog hrišćanskoj ideji stvaranja sveta izloženu u delu autora iz VII veka Maksima Ispovednika. Maksim Ispovednik je svoje učenje o stvaranju razvio prativši filozofske argumente svojih hrišćanskih prethodnika, pre svih Grigorija Niskog, Nemesija Emeskog i Dionisija Areopagita. Srž Maksimove argumentacije slična je učenju o stvaranju sveta aleksandrijskog filozofa Jovana Filopona (VI vek), ali njegovo učenje obogaćeno je i idejama pomenutih hrišćanskih autora koje on dodatno razvija. Neke od ideja koje čine strukturu Maksimove filozofije stvaranja jesu: petostruka podela bića, koja se vrhuni u podeli na stvorenu i nestvorenu prirodu, zatim pokret stvorenih bića prema Bogu koji je jedini istinski cilj njihovog kretanja, predvečno postojanje sveta u logosima kao izrazima Božanske volje, Božje promišljanje ne samo opštih načela već i individualnih bića i oboženje celokupne tvorevine kao prvenstvene svrhe stvaranja. Maksim svoje ideje vešto oblikuje koristeći se podjednako aristotelovskim, stoičkim i neoplatonističkim filozofskim vokabularom.*

Ključne reči: *Maksim Ispovednik, stvaranje, predvečni logosi bića, kretanje, oboženje.*

Hrišćansko učenje o stvaranju sveta iz ničega (*ex nihilo*) bilo je predmet filozofskih debata između hrišćana i predstavnika paganskih filozofskih škola počev od drugog veka nove ere.<sup>1</sup> Međutim, pitanje stvaranja sveta i pre toga je zaokupljalo pažnju prvenstveno jevrejskih mislilaca koji su hteli da starozavetno učenje o postanju sveta usklade s učenjima grčkih filozofskih škola. Tako je najpoznatiji predstavnik te tradicije Filon Aleksandrijski (Φίλων ο Ἀλεξανδρεύς), inače istovremeno i baštinik aristotelovske, platonističke i stoičke tradicije (Wolfson 1948: 319–20), pokušao da Mojzijevo (משנה) stanovište iz knjige *Postanja* filozofski utemelji uz pomoć Platonovog (Πλάτων) učenja o stvaranju sveta od Demijurga, i

<sup>1</sup> Treba istaći da postoje i mišljenja da hrišćansko učenje da svet ima početak, odnosno da je tvar nastala, poreklo nema u biblijskoj tradiciji već u tradiciji srednjeg platonizma. Videti Blumental 1982: 59.

uz pomoć stoičkog stanovišta o periodičnim počecima vremenskih ciklusa.<sup>2</sup> Kasnije je stanovište o stvaranju sveta imalo veoma suptilnu elaboraciju u delima hrišćanskih autora poput Irineja Lionskog (Εἰρηναῖος Λουγδούνου), Origena (Ὠριγένης), Atanasija Velikog (Ἀθανάσιος ὁ Μέγας) i Kapadokijskih otaca. Međutim, osnovna karakteristika svih ovih stanovišta jeste to što su ona ostajala u okvirima jedne hrišćanske apologetike čija je osnovna crta bila defanzivnost u filozofskoj argumentaciji. Potpuno filozofsko utemeljenje stanovišta o stvaranju sveta došlo je iz pera hrišćanskih predstavnika Aleksandrijske akademije, koja nije prestala da radi do početka sedmog veka. Jedan od nesumnjivo najvećih filozofskih umova šestog veka koji je preduzeo kontranapad s hrišćanskog stanovišta, prvo na Prokla (Πρόκλος), a zatim i na Aristotela (Ἀριστοτέλης), bio je Jovan Filopon (Ἰωάννης ὁ Φιλόπωνος). Time je hrišćanstvo dobilo sasvim drugačiju poziciju u odnosu na grčku filozofsku baštinu, različitu od one defanzivne koja je trajala vekovima.

### 1. Filozofska argumentacija učenja o stvaranju sveta u VI veku

Jovan Filopon (490–570) još je 517. godine, krenuvši od komentara Aristotelove *Fizike*, tvrdio suprotno Aristotelu, a u saglasnosti s hrišćanskim predanjem, da svet ima svoj početak. Filopon će prvo u svom delu *Protiv Prokla o večnosti sveta (De Aeternitate Mundi contra Proclum)* izneti neke od svojih glavnih dokaza, a zatim će u svom najznačajnijem delu *Protiv Aristotela o večnosti sveta (De Aeternitate Mundi contra Aristotelem)*, sastavljenom od VIII knjiga, te dokaze razviti i dodati niz novih.

Osnovni Filoponovi argumenti koji idu u prilog stanovištu o nastanku tiču se kretanja.<sup>3</sup> Prvo, Filopon vidi kretanje kao posledicu podsticaja, bilo da je poput tela stavljeno u pokret od duše, bilo da kao poput nežive prirode taj podsticaj dolazi spolja. U oba

<sup>2</sup> *De opificio mundi* 26, 4 (Cohn 1896): ἐπει γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἔστιν ὁ χρόνος; *De aeternitate mundi* 4, 8–9 i 52, 5–7 (Cohn & Wendland 1915): ὡστ' εὐθυβόλως ἀποδεδῶσθαι πρὸς τῶν εἰωθότων τὰ πράγματα ὀρίζεσθαι χρόνον διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

<sup>3</sup> Podrobnija analiza Filoponovih argumenata data je u Cvetković 2006: 507–523.

slučaja podstrekač kretanja je Bog.<sup>4</sup> Drugo, Filopon pridaje prvenstvo pravolinijskom kretanju nad ostalim vrstama, jer nije poput kružnog, za Aristotela savršenog kretanja, osuđeno na večno ponavljanje, već dostiže svoj cilj (Philoponus 1987: 52). Treće, pošavši od Aristotelove definicije kretanja kao kretanja ka cilju, Filopon vidi cilj, odnosno spokoj svakog kretanja, u Bogu. Na osnovu toga on razvija argument o ograničenoj sposobnosti (δύναμις) tela koja se kreću, jer u suprotnom bila bi savećna Bogu i ne bi se kretala ka njemu kao ka cilju.<sup>5</sup> Prema tome, za Filopona je Bog kao Tvorac podstrekač svakog kretanja stvorenih bića. On je istovremeno taj koji daje pravac tom kretanju ka sebi i predstavlja cilj tog kretanja u kome bića doživljavaju svoj spokoj.

Iako već od sredine VI veka više nije bilo suparništva između hrišćanstva i novoplatonizma, jer je poslednja paganska škola u carstvu, Aleksandrijska akademija, za razliku od Atinske, gajila tolerantan odnos prema hrišćanima, u delima potonjih hrišćanskih autora može se naći ne samo reminiscencija na Filoponove argumente već i razvijanje daljeg pobijanja paganskog stanovišta po kome svet nije stvoren, već večno postoji.

Jedan od autora u čijem su delu prisutna ne samo sva tri aspekta Filoponove kritike učenja o večnosti sveta već i novi argumenti protiv takvog stanovišta, svakako je Maksim Ispovednik (Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής) (580–662). Iako nije teško napraviti vezu između Maksima Ispovednika, koji prema grčkom žitiju s dolaskom cara Iraklija (Ἡράκλειος) na vlast 610, te ili narednih godina postaje načelnik carske kancelarije (protoasikrit, προτοασηκρητής)<sup>6</sup> i Stefana Aleksandrijskog (Στέφανος ὁ Ἀλεξανδρινός), poslednjeg upravnika Aleksandrijske akademije koji iste godine dolazi na carski dvor da podučava filozofiji, cilj izlaganja koje sledi nije da pokaže uticaj Filoponove argumentacije ili argumentacije ostalih aleksandrijskih

---

<sup>4</sup> Heiberg 1894, 7, 78, 28–79.2. Filopon će svoju argumentaciju iznetu u II knjizi *Protiv Aristotela o večnosti sveta* razviti u raspravu o nastanku sveta *De Opificio Mundi*, koja je inspirisana knjigom *Postanja* i gde će dalje razviti teoriju podsticaja. Videti Rabbe 1897: 28, 20–29, 9.

<sup>5</sup> Rabe 1899: 1.2.2, 10–14. O Filoponovim argumentima za nastajanje i nestajanje videti Judson 1987: 179–196.

<sup>6</sup> Maksim i sam govori da je bio u carskoj službi (*Ep.* 12, 505b). Up. Lackner 1971: 63–5.

neoplatoničara na Maksima,<sup>7</sup> već da ukaže na osnovne postavke jedne filozofije metafizike stvaranja koja je svoj najdublji izraz dobila u Maksimovom delu.

## 2. Maksimovo učenje o stvaranju sveta između origenizma i antiorigenizma

Svako ko se iole upoznao s delom Maksima Ispovednika zna za njegovu čuvenu trijadu stvaranje (γένεσις) – kretanje (κίνησις) – mirovanje (στάσις).<sup>8</sup> Iako neodoljivo podseća na Filoponove argumente o Bogu koji ne samo što stvaranjem daje podsticaj kretanju stvorenih bića već i o Bogu kao pravcu i konačnom cilju svakog kretanja, ova trijada, prema Šervudovom (Sherwood) mišljenju, zapravo predstavlja Maksimovo izokretanje Origenove trijade μονή–κίνησις–γένεσις i čini okosnicu njegovog pobijanja origenizma (Sherwood 1955: 92), posebno onog dela koji se tiče originalnog pada stvorenih bića usled zasićenja (κόρος) u sozercavanju Božjeg bića (Origenes, *De principiis* 2, 1, 1).<sup>9</sup> Postoje određena razmimoilaženja u savremenim istraživanjima u vezi s Origenovim stanovištem. Tako, za razliku od Šervuda, Laut (Louth) pominje jednu drugu trijadu koju Origen zastupa, a to je γένεσις–στάσις–κίνησις (Louth 1996: 67). Razlog za ovo prividno neslaganje leži u činjenici što se kod Origena može govoriti i o dva stvaranja. Tako, prvo stvaranje je od večnosti, gde je Bog večni tvorac bića koja sozercavaju Božju suštinu, dok drugo stvaranje predstavlja Božji odgovor na pokret stvorenih bića, a njihovo vezivanje za anđeoska, ljudska ili demonska tela Božju kaznu za njihovo narušavanje prvobitnog jedinstva. Zato se Origenova trijada može dvostruko predstaviti. Ako se uzme u obzir večno stvaranje, onda bi bila u obliku γένεσις–στάσις–κίνησις, dok u slučaju drugog stvaranja, poput onog čovekovog gde on biva

---

<sup>7</sup> Tolefsen (Tollefsen) i Laut (Louth) smatraju da ukoliko treba istraživati Maksimove filozofske izvore, treba početi od onih koji su imali direktan uticaj na život Svetog Maksima, a to je pre svih Stefan Aleksandrijski, preko koga je mladi carski službenik mogao da stekne uvid u dela hrišćanskih komentatora Aristotela. Videti Tollefsen 2000: 19 i Louth 1998: 67–84.

<sup>8</sup> *Amb.* 7, 1069b–1073b.

<sup>9</sup> Görgemanns&Karpp 1976.

zatvoren u materijalno telo, stvaranje treba sagledavati kao posledicu pokreta, i trijada bi bila u formi στάσις–γένεσις–κίνησις.

Bilo bi pogrešno zaključiti da je Maksimova trijada razvijena na kursu pobijanja origenizma i da nema utemeljenje u njegovom delu osim u *Ambigvi 7*, gde Maksim u najvećoj meri pobija origenističko stanovište. S druge strane, ako se prihvati da je ova trijada okosnica Maksimove ontologije, a i dalje sagledava u svetlu pobijanja origenizma, može opet da se izvede zaključak da je celokupno njegovo delo usmereno na pobijanje ove jeresi iz VI veka.

Da bi se izbegle moguće zamke u razumevanju Maksimovog dela, uputno je vratiti se malo u prošlost i pogledati razvoj savremenih istraživanja ovog autora. U prvom izdanju svoje *Kosmičke liturgije* iz 1941. godine, Baltazar (Balthasar) je Maksimovo delo interpretirao u svetlu origenističkog uticaja (Balthasar 1941: 27–35). Baltazar će tvrditi da *Gnostički stoslovi (Stoslovi o teologiji i ekonomiji ovaploćenog Sina Božjeg)* pokazuju određenu vrstu origenističke krize u Maksimovom monaškom životu. Dom Šervud će to osporiti, prvo u svom delu *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* (Sherwood 1952: 3), a zatim i pokazati u svom kasnijem delu *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (Sherwood 1955) da je Maksim stajao na sasvim suprotnim pozicijama od origenističkog učenja. Iako će Baltazar priznati Šervudovo otkriće i u drugom izdanju svoje *Kosmičke liturgije* redigovati svoj pristup, Maksimovo delo i dalje će se sagledavati u okviru dijalektičkog para origenizam–antiorigenizam. U nekim od kasnijih radova o Maksimu raniji Baltazarov pristup, vezan za prvo izdanje njegove *Kosmičke liturgije*, biće kombinovan sa Šervudovim otkrićem, što će voditi podeli Maksimovog života na dva vrlo određena perioda (Garrigues 1976: 35–75). Tunberg će se suprotstaviti takvom stanovištu činjenicom da Maksimovo *Žitije* (grčko) ne pominje nikakve promene u svetiteljevom učenju, već nasuprot tome tvrdi da je pravac kretanja njegove misli bio od početka nepromenjen (Thunberg 1995: 11). Međutim, ako se bolje pogleda Maksimovo delo, može se zaključiti, ne samo na osnovu njegovog *Žitija*, već i dela za koja se smatralo da su nastala pod origenističkim učenjem, poput *Gnostičkih stoslova*, predstavljaju jedno koherentno i dosledno filozofsko stanovište, gde nema govora o origenističkom uticaju.

Namera nije da ovde pratimo Šervudovu liniju istraživanja, pokazujući da *Ambigva*, posvećena Jovanu Kizičkom (Ἰωάννης Ἀρχιεπίσκοπος Κυζίκου), nije jedino delo u kome se Maksimovi stavovi razilaze s origenističkim, već da Maksimovo delo više ne tumačimo isključivo na osnovu njegovog antiorigenističkog stano- višta. Šervudova monografija predstavlja zapravo reakciju na rezultate koje su dala prethodna istraživanja Maksimovog dela, čime je pogrešno tumačenje njegovog dela otklonjeno. Sa te strane bilo bi sasvim pogrešno produbljivati origenističku problematiku u njegovom delu, ili još gore, gledati celokupan Maksimov opus kao jednu veliku kritiku Origena. Maksim je živeo skoro sto godina po- sle razbuktavanja origenističke krize, u vremenu kada su njene po- sledice u velikoj meri bile prevaziđene. Zato Maksimov terminološ- ki aparat iz *Ambigve* 7, koga se Maksim latio da bi ga kao oružje upotrebio protiv onih koji su u tim terminima izražavali svoje osnov- ne stavove, ne treba sagledavati kao origenistički. Kako nedavna istraživanja Beneviča (Benevich 2009: 5–15, Беневич, *Бирюков* и Шуфрин 2007) i Levija (Lévy 2006: 131) pokazuju, cilj Maksimovog ponovnog razmatranja origenističke problematike nije obnavljanje rasprave s origenistima, već jasno definisanje pravoslavnog stava i u odnosu na ekstremni antiorigenizam, koji je dovodio u pitanje oblik spasenja i budućeg oboženja tela.<sup>10</sup> Maksimov terminološki arsenal duboko je ukorenjen u pravoslavnoj tradiciji i ne predstavlja neku *ad hoc* invenciju, jer se osnovne konture Maksimove trijade γένε- σις–κίνησις–στάσις mogu uočiti već u delu Grigorija Niskog (Γρηγό- ριος Νύσσης) (Blowers 1992: 151–71).

### 3. Pet osnovnih podela bića

Već u prvim redovima *Ambigve* 41 Maksim izlaže pet osnov- nih podela bića, pokazujući utemeljenost u prethodnom predanju rečima da su svetitelji neposredno posvećeni u znanje stvarnosti, kroz tradiciju koja im je ostavljena od onih koji su bili pre njih.<sup>11</sup> Jedno od predanjskih učenja jeste da se sve što postoji može sagledati na osnovu pet podela, od kojih je prva na nestvorenu i

---

<sup>10</sup> *Amb* 7, 1088c.

<sup>11</sup> *Amb* 41, 1304d.

stvorenu prirodu, koja je svoje biće dobila kroz stvaranje.<sup>12</sup> Već s prvom podelom na nestvorenu i stvorenu prirodu biva očigledno da Maksim stoji u tradiciji Grigorija Niskog.<sup>13</sup> Maksim nastavlja dalje, opet se pozivajući na predanje koje kaže da je Bog svojom dobrotom stvorio sve prema poretku. Međutim, bez obzira na ovu podelu, ljudskom umu nije odmah jasno šta i kako postoji, i taj jaz koji odvaja tvorevinu od Boga naziva se neznanjem. Ovaj gnoseološki jaz, s Maksimovog stanovišta, utemeljen je u ontološkom, jer ono što je po prirodi odvojeno jedno od drugog ne može biti ujedinjeno u jednu suštinu budući da nema jedan te isti logos.<sup>14</sup>

Iako Maksimovo učenje o logosima suština ili priroda kao Božjim voljama, odnosno paradigmama svega stvorenog koje poseduje svako biće (kao i vrstu i rod), smatra „usamljenim meteoritom“ na noćnom nebu vizantijske misli, Laut ipak dopušta mogući uticaj Dionisija Areopagite (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) na Maksima u vezi s ovim pitanjem (Louth 2009: 593). I sam Maksim ukazuje na Dionisijevo stanovište o predodređenjima kao izvoru njegovog učenja o logosima.<sup>15</sup> Tome treba dodati da se Maksimovo učenje u nerazvijenom obliku može naći i kod Grigorija Niskog, koji o logosima govori kao o duhovnom načinu sozercavanja stvari,<sup>16</sup> što bi odgovaralo i Maksimovoj upotrebi ovog pojma na upravo navedenom mestu.

Maksim nastavlja dalju podelu bića od Boga na ono što se opaža umom i ono što se opaža čulima, a zatim i podelu na nebo i zemlju. Četvrta podela predstavlja podelu zemlje na raj i na vaseljenu, odnosno celokupnu naseljenu zemlju, a peta podelu ljudske prirode na muško i na žensko.<sup>17</sup>

Stvaranje, koje se odvija kroz ovih pet osnovnih podela, prema Tolefsenu može da se označi novoplatonističkim terminom proisho-

---

<sup>12</sup> *Amb* 41, 1304d: ὧν πρώτην μὲν φασιν εἶναι τὴν διαίρουσαν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν, καὶ διὰ γενέσεως τὸ εἶναι λαβοῦσαν.

<sup>13</sup> *Contra Eunomium* I, GNO 270–272; III, 6, 62–67.

<sup>14</sup> *Amb* 41, 1305a.

<sup>15</sup> *Amb.* 7, 1085A. Srpski prevod episkopa Ignatija Midića u Šijaković i Knežević 2006: 270–271.

<sup>16</sup> *De Opificio hominis*, PG 44, 212–213.

<sup>17</sup> Božjoj podeli na muško i žensko Grigorije Niski posvećuje celu 16. glavu spisa *O stvaranju čoveka*; ova tema često se dotiče i na drugim mestima.

đenje, koji Maksim često koristi (Tollefsen 2000: 271). Tako, filozofski problem jednog i mnoštva, očitovan u odnosu jednog logosa Božjeg s mnoštvom logosa tvorevine, Maksim opisuje koristeći se novoplatonističkim dijalektičkim parom proishodnje (πρόοδος) – povratak (ἐπιστροφή) u jednom razvijenijem terminološkom obliku.

„U jednom slučaju, shodno blagodolichnoj u stvorenjima Jednog (Logosa) stvaralačkom i držećem proishodnju (ποιητική και συνεκτική πρόοδος) Jedan (Logos) su mnogi. U drugom pak po vraćajućem i rokovodećem ushodenju i promisli (ἐπιστρεπτική και χειραγωγική ἀναφορά τε και πρόνοια) mnogih u Jednog kao svedržiteljskom centru i koji drži u vlasti sve linije koje polaze iz njega i koji ih sve sabira (u sebi), mnogi su jedan (Logos).“<sup>18</sup>

Stvaranje je proces proishodnja koji uključuje ustanovljenje pet podela koje su i stvorene da se kroz proces ushodenja čoveka prema Bogu prevaziđu kroz ujedinjenje suprotnosti.<sup>19</sup> Proces koji je paralelan procesu prishodnja jeste proces širenja (διαστολή) i taj proces objašnjava odnos između opštosti i pojedinačnosti. Taj proces Maksim opisuje u *Ambigvi* 10 kao pokret nadole od najopštijeg logosa bića i prirode, preko logosa najopštijih rodova (γενικώτερα γένη) i logosa vrsta (εἶδη), pojedinačnih vrsta (ειδικώτατα εἶδη),<sup>20</sup> do logosa pojedinaca (ἄτομα) i karakteristika (συμβεβηκότα).

Stvaranje se, prema tome, sastoji iz dva paralelna procesa; jedan je proces proishodnja i njime Maksim objašnjava odnos jednog i mnoštva, a drugi je proces širenja i on uređuje odnos između opštosti i pojedinačnosti. Za Tollefsena, proces širenja odnosi se na ontološko ustanovljenje sveta, dok proces proishodnja treba shvatiti u širem smislu kao „metafizičku strukturu kojom se uspostavljaju granice ostvarenja istorijske drame“ (Tollefsen 2000: 101; takođe Tollefsen 2008: 78).

#### 4. Podela na večnost i vreme

Na drugom mestu u *Ambigvi* 10,<sup>21</sup> Maksim tvrdi da se cela postojeća priroda može podeliti na duhovnu i čulnu. Pitanje koja je

<sup>18</sup> *Amb.* 7, 1081c. Redigovan prevod iz Šijaković i Knežević 2006: 269.

<sup>19</sup> *Amb* 41, 1305c.

<sup>20</sup> *Amb.* 10, 1177c.

<sup>21</sup> *Amb* 10, 1153a.



podela prvenstvena, ona na stvorenu i nestvorenu ili na duhovnu i telesnu, može se razrešiti na osnovu terminološke analize upotrebljenih pojmova. Tako je nesumnjivo da je za Maksima podela na nestvorenu i stvorenu prirodu prvenstvena, jer kada govori o postojećoj prirodi (τῶν ὄντων φύσις), Maksim misli na stvorenu prirodu. Ovdje je reč o jezičkoj finesi, kako je pokazao Danijelu u slučaju Grigorija Niskog, da se za stvorenu prirodu koristi izraz τὰ ὄντα, dok jedino Bogu pripisuje naziv τὸ ὄντος ὄν (Daniélou 1970: 7).

Dok se za duhovnu prirodu može reći da jeste i da je u vekovima pošto ima svoje biće u vekovima, čulna priroda može se opisati kao vremenita pošto je stvorena u vremenu i podložna čulnom opažanju.<sup>22</sup> Maksim pravi jasnu podelu u okviru stvorene prirode ne samo na osnovu dihotomije umno–čulno već i na osnovu vekovno–vremenito. Pri tome, samo bi duhovna priroda, otud, imala svoj način postojanja u veku, dok bi telesna, odnosno čulna, postojala samo u okviru vremenskih kategorija. Međutim, ova podela ne kazuje ništa o samoj prirodi veka, a ni vremena. Maksim će na drugom mestu, u svojim *Gnostičkim stoslovima*, reći nešto više o prirodi vremena:

„Početak, sredinu i kraj poznajemo podelom vremena, jer uistinu [tom podelom] određuje se ono u veku postojeće. Jer poput vremena koje mereno kretanjem biva numerički definisano, vek, čije razumevanje podrazumeva neko 'kada', poseduje istu kategorijalnost, pošto sve postojeće ima početak. Ako dakle i vreme i vek imaju početak, tim će ga pre imati sve što [u njihovim okvirima] postoji.“<sup>23</sup>

U ovom pasusu Maksim daje nekoliko značajnih početnih premisa. Prvo, da sve što postoji, postoji ili u vremenu ili u veku.

<sup>22</sup> *Amb* 10, 1153a: ... καὶ τὰ μὲν λέγεται καὶ ἔστιν αἰώνια, ὡς ἐν αἰῶνι τοῦ εἶναι λαβόντων ἀρχήν, τὰ δὲ χρονικά, ὡς ἐν χρόνῳ πεπονημένα, καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτει νοήσει, τὰ δὲ αἰσθήσει... Maksimov pojam αἰῶν prevedičemo sa vekovi, iako u engleskom prevodu *Ambigve* Laut koristi izraz „eternity“ (Louth 1995: 124), a francuski prevodilac Ponsoye „un principe éternel“ (Saint Maxime le Confesseur 1994: 211).

<sup>23</sup> *Cap. Theol.* I, 5, 1085a (prevod Petra Jevremovića, u Šijaković i Knežević, 2006: 189): Ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ μεσότης καὶ τὸ τέλος, τῶν χρόνων διαιρετῶν εἰσι γνωρίσματα· εἶποι δ' ἂν τις ἀληθεύων, καὶ τῶν ἐν αἰῶνι συνορωμένων. Ὁ μὲν γὰρ χρόνος, μετρουμένην ἔχων τήν κίνησιν, ἀριθμῶ περιγράφεται· ὁ αἰὼν δὲ συνεπινοουμένην ἔχων τῇ ὑπάρξει τήν ποτε κατηγοριαν, πάσχει διάστασιν, ὡς ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβόν. Εἰ δὲ χρόνος καὶ αἰὼν οὐκ ἀναρχα, πολλῶ μᾶλλον τὰ ἐν τούτοις περιεχόμενα.

Vremenom se zapravo određuje i opseg svih bića koja postoje u nje-  
mu, i svako od njih ima početak, sredinu i kraj. S druge strane, ova  
podela na početak, sredinu i kraj izražava način da se bića predstave  
u vremenu, ali istovremeno ta bića su i u veku postojeća. To dovodi  
u pitanje prethodnu pretpostavku da sve postoji ili u vremenu ili  
u veku, i da tu podelu možemo jasno da povučemo po liniji čul-  
no–duhovno,<sup>24</sup> i zapravo ukazuje da nije reč o disjunkciji, već da  
bića istovremeno postoje i u veku i u vremenu. Postavlja se onda  
pitanje kakva je razlika između veka i vremena. Već u drugoj rečeni-  
ci može se naslutiti odgovor na ovo pitanje. Vreme je, za Maksima,  
mereno kretanjem i opisano brojem. S druge strane, vek u sebi  
sadrži neko „kada“ i ukazuje određeno rastojanje (διάστασιν)<sup>25</sup> po-  
što ima početak. Zajednička odlika vremena i veka jeste to što nisu  
bez početka. Ovde se može videti koje su zajedničke karakteristike  
vremena i veka. I vreme i vek imaju svoj početak jer je Bog tvorac  
„svih suština i mogućnosti i energija i počela i sredina i krajeva“<sup>26</sup>.  
Prema tome, i vreme i vek nastali su sa stvaranjem i imaju svoj  
početak u stvaranju. Pored toga, i vreme i vek sadrže neko rastojanje  
između svog početka i sadašnjeg trenutka. Postavlja se pitanje koje  
su, međutim, razlike između njih. Razlika se prvenstveno sastoji u  
tome što se vreme može meriti kretanjem i izraziti brojem, dok vek  
ne može. Maksim će dati definiciju vremena i vekova u *Ambigvi* 10,  
po kojoj je vreme vek kada nema pokreta, i vek vreme kada je mere-  
no pokretom. Prema tome, svetitelj zaključuje da je vek vreme liše-  
no kretanja, i da je vreme vek mereno pokretom.<sup>27</sup> Vreme je vezano  
za pokret i promenu i kao takvo može se meriti, odnosno izraziti bro-  
jem. Za razliku od vremena, vek predstavlja rastojanje u kome nema

<sup>24</sup> Najčešći zaključak naučnika u tumačenju ovog pasusa jeste da se ljudskoj i telesnoj prirodi pripíše vremensko postojanje, dok se duhovnoj anđeoskoj pripisuje vekovno (Balthasar 2003: 137–138 i Plass 1980: 261–262). S druge strane, i oni koji su tvrdili da između veka i vremena nema suštinske razlike, vraćali su se na stanovište po kome su razdvajali vek od vremena (Völker 1963: 33).

<sup>25</sup> Ovde se može primetiti da Maksim daje prednost terminu διάστασις nad izrazom διάστημα, koji preuzevši od Grigorija Niskog takođe koristi. Više o upotrebi ovih pojmova kod Maksima videti u Thunberg 1995: 57–60.

<sup>26</sup> *Cap. Theol.* I, 5, 1084d: πάσης ενεργείας δραστική και ἀτελεύτητος ἔξις· και συντόμως εἰπειν, πάσης οὐσίας και δυνάμεως και ενεργείας, ἀρχῆς τε και μεσό- τητος και τέλους...

<sup>27</sup> *Amb.* 10, 1164bc.

pokreta, pa ni mogućnosti da se on meri, jer je merenje i brojčano izražavanje samo u odnosu na neku promenu. Promena svega onoga što postoji u veku se izražava vremenskim kategorijama, te se otud može i govoriti o početku, sredini i kraju. Pitanje je da li se sve ove vremenske kategorije mogu primeniti i na vek, pošto Maksim ovde govori samo o početku kao zajedničkoj karakteristici kako vremena i veka tako i svih bića koja postoje unutar njih. Maksim ovim zapravo brani osnovnu istinu hrišćanstva da je Bog tvorac ni iz čega i da je sve što postoji nastalo od njega, te da zato mora da ima svoj početak u vremenu, odnosno veku. Prema tome:

„Sve je pod kategorijom kada, i sve postoji u vremenu, i sve postojeće ne postoji kao prosto, već na određeni način pošto svoje biće ima od Boga. I zbog toga ona nisu bez početka.“<sup>28</sup>

Na ovom mestu Maksim, suprotstavljajući se grčkoj kosmologiji koja se zasnivala na večnosti sveta, pokazuje zašto bića nisu večna. Prema tome, prvi razlog je to što se mogu staviti pod kategoriju „kada“, koja istovremeno važi i za vreme i za vek. Drugi razlog je njihovo postojanje koje nije prosto, već se uvek njihovo biće može staviti pod kategoriju „kako“. Drugi razlog Maksim će dodatno objasniti činjenicom da na osnovu kategorije „kako“ zapravo razumeva kako nešto jeste, ali ne i da uvek jeste, odnosno da uvek beše (ἦν).<sup>29</sup> Za razliku od stvorenih bića za koja se zna kako postoje, za Boga se zna samo da uvek „jeste“ i da „beše“ prosto, bezgranično i apsolutno. Maksim će čak otići i korak dalje od ovoga tvrdeći da biće dolazi od njega, ali da on nije biće, već da je iznad bića.<sup>30</sup> Osim vremenske odrednice, sva stvorena bića imaju i mesno postojanje, jer jedno povlači drugo. Prostor se, tvrdi Maksim, ne može misliti odvojeno od vremena, jer su oni po prirodi mišljeni zajedno.<sup>31</sup> Pored toga, Maksim tvrdi i da:

---

<sup>28</sup> *Amb.* 10, 1180cd: Καί ὑπό τό ποτέ, ὡς ἐν χρόνῳ πάντως ὄντα, συναποδειχθήσεται, ἐπειδή μή ἀπλῶς, ἀλλά πῶς τό εἶναι ἔχουσι, πάντα ὅσα μετὰ Θεόν τό εἶναι ἔχει. Καί διά τοῦτο οὐκ ἄναρχα.

<sup>29</sup> Imperfektom glagola „biti“ u trećem licu jednine ἦν Maksim opisuje večno postojanje. Korišćenje ovog glagolskog oblika u hrišćanskoj tradiciji da bi se ukazalo na večno postojanje ima utemeljenje u prologu Jovanovog jevanđelja. Više o tome videti u Louth 1996: 209.

<sup>30</sup> *Amb.* 10, 1180d.

<sup>31</sup> *Amb.* 10, 1180bc.

„Vremenita se dela Božja, kao različito postojeća, sva pričešćuju [Božjim] bićem, pošto imaju, kao svojem biću prvotno, nebiće. Bića pričeštljiva, kojima se, blagodaću pričešćujući [dostojni] pričešćuju, poput dobrote i svega što se dobro doživljava, dela su Božija koja nisu u vremenu nastala.“<sup>32</sup>

Na osnovu celine do sada izloženog može se steći predstava o bićima i njihovom odnosu kako među sobom tako i prema Bogu. Za Maksima, Bog je tvorac svega postojećeg koje je u biće došlo iz nebića. Međutim, iako je Božjom voljom i dobrotom iz nebića došla u biće, tvorevina ne poseduje biće po sebi, već postoji na određeni način. Način na koji stvorenja poseduju biće određeno je samim položajem bića, kao i prirodnom granicom njihovih logosa.<sup>33</sup> Sva stvorena priroda, tvrdi Maksim, poseduje neko dvojstvo unutar svog bića. Dvojstvo telesne prirode sastoji se od tvarnih svojstava i oblika, dok se dvojstvo duhovne prirode sastoji iz opšte suštine i njenih pojedinačnih svojstava.<sup>34</sup> Pored toga, vekovi i vremena i mesta potpadaju pod kategoriju odnosa (πρός τι), i sve stvoreno što se nalazi u njima relativno je.<sup>35</sup> Za Maksima, vasceli kosmos ograničen je sopstvenim logosima i određen je mestom i vekom onog što je u njemu. Ova granica istovremeno je i granica prostora i vremena, jer granice prostora jesu granice kosmosa, a granice vremena jesu granice kretanja.<sup>36</sup> To će Maksim dobro pokazati i u svojoj *Mistagogiji* tvrdeći da je Bog sve doveo u biće i sve održava, objedinjuje i ograničuje i da bića, budući odvojena među sobom prostorom i vremenom, ipak jesu povezana Božjom promisli kako s Bogom tako i jedna s drugima.<sup>37</sup> Za Maksima, Bog koji je uzrok i početak, kao i cilj stvorenih bića, drži sve stvari po prirodi razdvojenima jedne od drugih, čineći ih da se povezuju međusobno, silom jedne povezanosti sa njim samim kao početkom.

<sup>32</sup> *Cap. Theol.* I, 48.

<sup>33</sup> *Amb.* 10, 1180d–1181a: ...ὑπό τοῦ ποῦ εἶναι διά τήν θεῖον καί τό πέρας τῶν ἐπ' αὐτοῖς κατά φύσιν λόγων,...

<sup>34</sup> *Amb.* 67, 1400c.

<sup>35</sup> *Cap. Theol.* I, 68.

<sup>36</sup> *Thal.* 65, 532–534: Οὐκοῦν ὁ μὲν κόσμος τόπος ἐστὶ πεπερασμένος καὶ στάσις περιγεγραμμένη, ὁ δὲ χρόνος περιγραφόμενη καθέστηκε κίνησης·

<sup>37</sup> *Myst.* I, 4–15.

Pored ovog statičkog određenja stvorenih bića vremenom, odnosno vekom i mestom, kojima je tvorac odvojio bića jedna od drugih, tvorevina, za Maksima, ima i jednu dinamičku dimenziju koja izvire iz odnosa prema Bogu kao početku svih bića. Međutim, osim toga što su vezana Bogom kao početkom, stvorena bića istovremeno su vezana njim i kao promisliteljem koji sve održava u postojanju, kao i ciljem ka kome teže. Zato Maksim i tvrdi da je Bog svemu početak, sredina i kraj:

„Bog je početak kao tvorac, sredina je kao promislitelj i kraj kao što je naznačeno: 'Sve je od njega i kroz njega i radi njega'“ (*Rimljanima* 11,36).<sup>38</sup>

Dinamička dimenzija predstavlja učestvovanje stvorenih bića u onome što nije stvoreno u vremenu, i to su sav život, besmrtnost, jednostavnost, nepromenljivost i beskonačnost, koja predstavljaju Božja suštinska svojstva.<sup>39</sup> Zato Maksim i tvrdi da će onaj koji je Božje blagodatni dostojan biti iznad svakog veka, vremena i mesta. Ovdje se može uočiti da stvorena bića mogu da izađu iz svoje prirodnom postavljene granice težnjom ka svom tvorcu i cilju svog stremljenja. To bi značilo da se njihovo postojanje potencijalno proteže i van veka i vremena, i to na osnovu svog odnosa s Bogom.

## 5. Predvečno postojanje sveta u Bogu

Da bi se odnos stvorenih bića prema Bogu sagledao u svojoj punoći, trebalo bi proširiti prizmu gledanja s kategorijalnog para vreme–vek na kategoriju večnosti. Razlog je to što Maksim uči da su bića pretpostojala u Božjem predznanju od večnosti. Maksim tvrdi da:

„Tvorac, kada je hteo, osuštinio je i objavio od večnosti predpostojeće u njemu znanje (=ideje) (svih) bića.“<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> *Cap. Theol.* I, 10.

<sup>39</sup> *Cap. Theol.* I, 48.

<sup>40</sup> *De Carit.* IV, 4: Τὴν ἐξ αἰδίου ἐν ἑαυτῷ ὁ Δημιουργὸς τῶν ὄντων προῦπαρ-χουσαν γνῶσιν, ὅτε ἐβουλήθη, οὐσίωσε καὶ προυβάλετο. Iako Maksim koristi prilošku odredbu za vreme ὅτε, to ni u kom slučaju ne povlači da je postojao neki trenutak u večnosti kada je Bog počeo da stvara. Samo stvaranje je, za Maksima, obavijeno velom tajne i ne treba ga ispitivati jer je nedostižno ljudskom umu (*De Carit.* IV, 5).

Međutim, nisu samo suštine postojećih bića, za Maksima, ustanovljene u znanju Božjem od večnosti, već se znanje o pojedinačnim bićima takođe od večnosti nalazi u Bogu. U polemici koju je imao u Viziji s Teodosijem, episkopom Kesarije vitinijske (*Επίσκοπος Καισάρειας Θεοδοσίος*), Maksim je tvrdio da je Bog pre vekova predodredio način života za svakoga u svojoj promisli.<sup>41</sup> To ne znači da je Bog time ograničio slobodu duhovnih bića, jer Maksim razlikuje ono što pripada suštini stvorenih misaonih bića i ono što pripada njihovoj slobodnoj volji. Bog je pri stvaranju suštini duhovnih stvorenja pridodao biće i večno biće (*εἶναι καὶ αἰε εἶναι; τὸ ὄν καὶ τὸ αἰεὶ ὄν*), dok je njihovoj slobodnoj volji darovao dobrotu, odnosno dobro biće i premudrost (*εὖ εἶναι καὶ σοφίας*).<sup>42</sup> Zato, kada govori o promisli ili predodređenju (*προορισμός*) stvorenih bića, Maksim pod tim podrazumeva ona svojstva bića koja ne dolaze od nas. Ovo bi moglo da se pripiše suštini stvorenih bića kojoj kao svojstva pripadaju biće i večno biće i koja ni na koji način ne zavise od nas, već su u Božjoj volji. S druge strane, Bog ima i predznanje (*πρόγνωσις*) naših misli, reči i dela, koje zavise od nas i koja predstavljaju izraz naše slobodne volje.

Govoreći o načinu na koji Bog zna sebe i ostala bića, Maksim tvrdi da „Bog zna samog sebe iz svoje blažene suštine, a svoja stvorenja iz svoje premudrosti kojom je i u kojoj sve stvorio.“<sup>43</sup> U slučaju Božjeg poznanja sebe, Maksim tvrdi da je to na osnovu Božje suštine koja ostaje zauvek skrivena stvorenim bićima, zbog jaza neznanja koje postoji između nestvorene i stvorene prirode, i jedini način da slovesna bića saznaju Boga jeste njihovo zajedničarenje u njegovim nestvorenim svojstvima ili energijama.<sup>44</sup> S druge strane, kada govori o načinu poznanja stvorenih bića od Boga, Maksim evocira mesta iz *Psalama* i *Priča Solomonovih*, po kojima je mudrost

<sup>41</sup> *Disp. Biz.* 3. Upporedni engleski prevod u Allen and Neil 2002: 78. Na pitanje episkopa Teodosija avi Maksimu kako je, svetitelj odgovara: „Kako je Bog pre svih vekova svojim promislom preodredio način života za mene, tako sam“ (*Ἡ πρόγνωσις τῶν ἐφ’ ἡμῖν ἐννοίων καὶ λόγων καὶ ἔργων ἐστίν· ὁ προορισμός δὲ τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν συμβαινόντων ἐστί*).

<sup>42</sup> *De Carit.* III, 24–25.

<sup>43</sup> *De Carit.* III, 22: Ὁ μὲν Θεὸς ἑαυτὸν γινώσκει ἐκ τῆς μακαρίας οὐσίας αὐτοῦ· τὰ δὲ ὑπ’ αὐτοῦ γεγονότα ἐκ τῆς σοφίας αὐτοῦ, δι’ ἧς καὶ ἐν ἡ τὰ πάντα ἐποίησεν.

<sup>44</sup> *Cap. Theol.* I, 48.

postojala od večnosti u Bogu, i kojom je Bog sve divno stvorio. Ovde pod mudročću Maksim podrazumeva logos Božji kojim, u kome i zarad koga je sve stvoreno. To će Maksim pokazati u 7. *Ambigvi*:

„Ko, dakle, zna s kojim ciljem i premudročću je Bog stvorio bića iz nebića i ako beskonačnoj razlici i raznovrsnosti prirodnih bića doda razumnu silu duše i njome [ih] istraživački u mislima uporedi sa Logosom, po kome su [i stvorena], zar neće u mnogim logosima [slovesnih bića] prepoznati jedinog Logosa, koji se razlikuje u mnoštvu [posredstvom] njihove međusobne nerazdeljenosti i nesli-vene specifičnosti svakoga u odnosu na druge?“<sup>45</sup>

Ovde Maksim potvrđuje da su mnogobrojni logosi stvorenih bića sadržani u jednom Bogu logosu od večnosti na osnovu sličnosti koja postoji između njih.<sup>46</sup>

## 6. Stvaranje čoveka

Bog je stvorio ljudska bića prema obrazu i podobiu Boga ( $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha \kappa\alpha\iota \acute{o}\mu\iota\omega\sigma\iota\nu \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ ), pri čemu obraz predstavlja biće, poput bića Onoga koji jeste i večno biće, poput večnog bića Onoga koji večno postoji, a podobije predstavlja dobrotu, poput dobra Dobroga, i premudrost, poput premudrosti Premudroga.<sup>47</sup>

Maksim ovde usvaja učenje Dionisija Areopagite o Božjim proishođenjima, ali ih koristi sa znatnim izmenama. Prvo, Maksim povećava broj Dionisijevih proishođenja sa tri (biće, život, mudrost) na četiri, dodajući kao i dobrotu kao proishođenje ( $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\iota$ ), opet u saglasnosti sa stanovištem iz dela *O božanskim imenima* 5,2 gde sam Dionisije tvrdi da su dobro, biće, život i mudrost dobra Božja proishođenja.<sup>48</sup> Drugo, Maksim zamenjuje pojam života, koji kod Dionisija znači večni život, pojmom večnog bića. Treće, Maksim upotrebljava četiri proishođenja: biće, večno biće, mudrosti i dobrotu ili kako on naziva dobro biće isključivo u antropološkom kontekstu. Prema tome, Bog, tvrdi Maksim, stvara čoveka prema svojoj

<sup>45</sup> *Amb.* 7, 1077c. Srpski prevod u Šijaković i Knežević 2006: 266.

<sup>46</sup> O odnosima Logosa i mnoštva logosa videti Dalmais 1952: 244–49; Thunberg 1995: 75–77, i Tollefsen 2000: 83–173.

<sup>47</sup> *De Carit.* III, 25.

<sup>48</sup> *De Divinis Nominibus* 5.2, 816c; Suchla 1991: 181.

ikoni i podobiju, vezujući biće i večno biće za ljudsku suštinu, da odražava Božju ikonu u čoveku, a dobrotu i mudrost koje su karakteristike Božjeg podobija smešta u domen ljudske volje i sklonosti.

Pored onoga čime je tvorac obdario njihovu slobodnu volju, a to su dobrota (dobro biće) i premudrost (ἀγαθότητος καὶ σοφίας), ljudska bića imaju mogućnost i za njihove suprotnosti kao što su zlo i neznanje (κακίαν καὶ ἀγνοσίαν).<sup>49</sup> Međutim, ove dve poslednje kategorije, prema Maksimovom stanovištu, nemaju ontološko utemeljenje, već predstavljaju nedostatak dobrote i premudrosti. Pošto su ljudska bića stvorena prema obrazu i podobiju Boga, onda ljudsko prebivanje u zlu i neznanju predstavlja lišenost Božjih atributa. U Bogu, međutim, nema nikakvih suprotnosti, već samo punoće svih odredaba u kojima slovesna priroda učestvuje. Opredeljenje za zlo i neznanje, koje postoji u mogućnosti slovesnih bića, ostavlja posledicu i na ono što se ne tiče njihove volje, već pre njihovog postojanja po obrazu (ikoni) Božjoj. O tome Maksim piše:

„Kao što je zlo nedostatak (στέρησις) dobra i neznanje nedostatak znanja, tako je i nebiće nedostatak bića, ali ne samobitnoga bića (Boga), jer ono nema svoje suprotnosti, nego bića koje postoji zajedničarenjem sa samobitnim bićem. I dok prva dva nedostatka (tj. dobrote i znanja) zavise od slobodne volje stvorenih bića (tj. ljudi), dotle nedostatak drugog [tj. samog postojanja bića] nalazi se u volji tvorca, koji po dobroti [svojoj] hoće da stvorenja večno postoje i od njega večno primaju dobro.“<sup>50</sup>

Maksimova trijada biće – dobro biće – večno dobro biće, odgovara strukturi stvaranje–kretanje–mirovanje, kao i trijadi početak–sredina–kraj. Na osnovu prethodno rečenog može se postaviti pitanje kako Bog poznaje bića koja prebivaju svojom voljom u lišenosti njegovih atributa. Maksimov odgovor na to pitanje bi, nasuprot srednjovekovnim zapadnim predstavama o svevidećem i sveznajućem Bogu, bio da on ne poznaje ta bića, ili bolje rečeno, da bića bivaju ta koja ne žele da budu poznata od Boga. Bog ne poznaje način koji ne odgovara njihovom prirodnom logosu zato što ona prebivajući u lišenosti Njegovih dobara ne oslikavaju Njegovo podobije, čime i ugrožavaju svoje postojanje u biću krećući se ka nebiću. Jedini razlog zbog kojeg još postoje jeste to što ne poseduju u svojoj moći

<sup>49</sup> *De Carit.* III, 27.

<sup>50</sup> *De Carit.* III, 29.



mogućnost da se vrate u nebiće iz koga su nastali, pa postoje na osnovu bića kao Božjeg dara. Ovim Maksim svoje duhovno ili asketsko učenje duboko utemeljuje u ontologiji. Vrlo tanano ispletenu tkanje Maksimove misli time otkriva i tajnu Boga i tajnu slovesnih bića. Bog, prema tome, predstavlja punoću kako bića tako i svih ostalih odredaba u kojima stvorena bića pričaju, i on u sebi ne sadrži istovremeno i suprotnost tih odredaba, uključujući i nebiće. Bog je, za Maksima, ne samo dobar već i iznad dobrote i večno želi dobro za sve. Istovremeno, Bog je i premudar i iznad premudrosti, kao i izvor premudrosti, i zasigurno zna sve što će se dogoditi, i moćan je, ili pre bezgranično moćan, i utiče, na božanski doličan način, na sve što je poznato njemu i ono što svemu jedino želi jeste dobro.<sup>51</sup>

Ljudska bića imaju slobodu volje na osnovu koje mogu i Bogu da kažu ne, i da umesto da po svojoj prirodi učestvuju u Božjim nestvorenim dobrima, poput dobrote i premudrosti, učestvuju u njihovim lišenostima, poput zla i neznanja. Opređenjem za lišenost u Božjim dobrima, oni se lišavaju i Boga kao bića, čime zapravo biraju povratak u nepostojanje, odnosno nebiće iz koga su Božjom voljom i ljubavlju prevedena u biće. Zato, Bog hrišćana, za Maksima, nije surovi tiranin koji kažnjava slovesna bića za moralne presteupe, jer sam izbor slovesnih bića da se ne opredele za Boga i da ga ne poznaju jeste dovoljna kazna za njih. Za Maksima, hrišćanski Bog je Bog ljubavi koji je otvoren za zajedničarenje u sebi kao riznici svih dobara. U isto vreme on svojom neizmernom ljubavlju i dalje održava u postojanju slovesna bića koja slobodnom voljom odbijaju zajednicu s njim, stalno se, bilo na osnovu zla bilo na osnovu neznanja, opredeljujući da ostanu van Boga. Zato i gorko biće koje teži ka nebiću, na osnovu Božje ljubavi postoji u biću.<sup>52</sup>

### *7. Božje promišljanje opštosti i pojedinačnosti i distinkcija λόγος–τρόπος*

Za Maksima, osnovni logos svega stvorenog jeste zapravo logos bića, koji poseduje sva priroda bez obzira na to da li je slovesna

<sup>51</sup> *Amb.* 10, 1192ab.

<sup>52</sup> „Gorkobiće (τό φεῦ εἶναι) je jedan od Maksimovih tehničkih termina, suprotan terminu dobro biće, i predstavlja stanje u koje slovesno biće dolazi odbijanjem da se kreće u saglasnosti sa svojim prirodnom logosom tj. prema Bogu.“

ili beslovesna, duhovna ili telesna. Maksim tvrdi da je Bog jednom zasvagda svršio prvotne logose stvorenja i opštih suština bića, onako kako on to zna.<sup>53</sup> Međutim, Bog, po Maksimu, ne ostaje samo na stvaranju opštih suština bića, održavajući stvorenja u njihovom biću, već utiče i na oblikovanje, napredak i opstajanje pojedinačnih delova koji potencijalno postoje u opštim suštinama. Pa čak i sada, tvrdi Maksim, Bog svojom promisli upodobljuje pojedinačnost i opštostima sve do ujedinjenja voljnog stremljenja bića sa opštim prirodnim logosom slovesnih bića, kroz pokret tih pojedinačnih stvorenja ka dobrom biću, i čini ih usaglašenim i samopokrećućim kako u odnosu jednih prema drugima tako i u odnosu na celokupnu tvorevinu.<sup>54</sup> Učenje da se Božje promišljanje ne tiče samo opštosti već i pojedinačnosti razvio je Nemesije Emeski (Νεμεσίος Ἐμέσης) u okviru pobijanja aristotelizma i Maksim u vezi s tim u stopu prati episkopa Emese.<sup>55</sup>

Može se zapaziti da Maksim pravi razliku između prirodnog logosa bića (λόγος τοῦ εἶναι τῶν ὄντων), koji je oličen u njihovim suštinama, i pojedinačnog načina postojanja (τρόπος ὑπάρξεως) tih bića.<sup>56</sup> Dok logosi bića zavise od Boga, dotle se načini njihovog postojanja nalaze u slobodnoj volji slovesnih bića. Logosi bića ogledaju se u suštini bića kao svog konačnog opsega (ὄρος).<sup>57</sup> S druge strane, Maksim način postojanja vezuje za pojedinačno postojanje, odnosno lično postojanje, i on se ogleda kroz delanje na osnovu slobodne volje. Zato i tvrdi da se kroz promenljivost delanja ličnosti poznaje njen način postojanja, dok se kroz nepromenljivost prirodnih dejstava poznaje logos bića.<sup>58</sup> Ovdje se Maksim koristi aristotelovskim pojmovnim aparatom opisujući odnose između logosa bića i načina postojanja tih bića u terminima *πρᾶξις* i

<sup>53</sup> *Thal.* 2 (CCSG 7, 51): Τοὺς μὲν πρώτους τῶν γεγόνότων λόγους ὁ Θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἄπαξ, ὡς οἶδεν αὐτός, συμπληρώσας.... Ovdje to feῦ εἶναι prevodimo sa gorko biće, rešenjem koje je predložio i često koristio u svom delu Justin Popović.

<sup>54</sup> *Thal.* 2.

<sup>55</sup> Morani 1987: 120–136.

<sup>56</sup> Više o ovome videti u Tollefsen 2000: 165–167.

<sup>57</sup> *Cap. Theol.* I, 3.

<sup>58</sup> *Opus.* 10, 137a: "Ὅθεν ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πρᾶξιν γνωρίζεται· ἐν δὲ τῷ λόγῳ, τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαράλλακτον ἐνεργείας.

ἐνέργεια. Međutim, kao što je to primetio Tolefsen (Tollefsen 2000: 145), za razliku od Aristotela, kod koga se biće na osnovu svoje potencijalnosti ostvaruje u delovanju (πρᾶξις), te samo delovanje uključuje i svrhu (τέλος), odnosno cilj tog delovanja, Maksim stoji na stanovištu da se τέλος ne dostiže u okviru prirodnog ostvarenja bića. U *Gnostičkim stoslovima* Maksim će trijadu ἀρχή–μεσότης–τέλος sagledati kroz aristotelovsko trojstvo οὐσία–δύναμις–ἐνέργεια. Tamo Maksim tvrdi da „je svaki kraj, što je po prirodi ograničen sopstvenim logosom, ispunjenje mogućnosti koja potiče od suštine i koja pojmovno prethodi kraju“.<sup>59</sup> Ovo naizgled protivreči stanovištu da Maksim ne sagledava τέλος izvan prirodnih okvira bića. Međutim, u *Ambigvi 7* on jasno stavlja do znanja da sve što dolazi u biće nije samo sebi τέλος, pošto nije samo sobom prouzrokovano.<sup>60</sup> Ova prividna protivurečnost može se objasniti granicom prirodnog logosa koja ne predstavlja kraj bića, već samo kraj njegovog prirodnog logosa bića, koji se ogleda u njegovoj suštini i ostvaruje u njegovim prirodnim energijama. To Maksim objašnjava na sledeći način:

„Kada je ono u vremenu i po vremenu stvoreno dostiglo zrelost, prirodni rast prestaje. No, kada saznanje vrline bude uobličeno, rast ponovo otpočinje, jer kraj jednog početak jeste sledećeg stadijuma.“<sup>61</sup>

Kraj prirodnog rasta ovde predstavlja dostizanje granice prirodnog logosa koji je od večnosti oblikovan u predznanju Božjem, ali on ne predstavlja kraj slovesnih bića koja svoj τέλος imaju u uzroku svog postojanja, tj. u Bogu. Prema tome, može se zaključiti da se prirodni rast događa u vremenu i da je ograničen vremenom. Maksim carstvo prirodnih logosa bića naziva i zakonom, koji se tiče onoga vremenitog u čemu je sve nastajajuće i propadajuće.<sup>62</sup> Prema tome, u vremenskom kruženju stalnog nastajanja i propadanja čovek uzrasta u svom prirodnom logosu koji prati način postojanja. Prema Maksimu, slovesna duša, koja je zatvorena u ovom biološkom vremenu, sakuplja i saznaje kako vrlinske tako i duhovne

<sup>59</sup> *Cap. Theol. I, 3*: πᾶσα ἐνέργεια τῶ κατ' αὐτὴν λόγῳ φυσικῶς περιγραφόμενη, τέλος ἐστὶ τῆς πρὸ αὐτῆς κατ' ἐπίνοιαν οὐσιώδους κινήσεως.

<sup>60</sup> *Amb. 7, 1072b*: Οὐδέν δέ τῶν γενητῶν ἑαυτοῦ τέλος ἐστίν, ἐπειδὴ οὔτε αὐταίπιν, ...

<sup>61</sup> *Cap. Theol. I, 35*.

<sup>62</sup> *Cap. Theol. I, 35*.

logose svega bivstvujućeg.<sup>63</sup> Međutim, bivstvovanje u vremenu i sozercavanje logosa bića vodi čoveka ka onome što je iznad njih. Maksim navodi iskustvo svetitelja koji su preko vremena došli do onoga što je vanvremensko.

„Kada su videli da trajanje, poredak i položaj onoga što je nastalo, kao i način (τρόπος) postojanja, koji je u saglasnosti sa svakim bićem i u odgovarajućem obliku, opstaje kao nesliveno i bez nesaglasja, i da se zvezde kreću na isti način, bez ikakve promene, i da se godišnji krug opisuje periodičnim vraćanjem zvezda s jednog na isto mesto, i srazmernom odnosu noći i dana, kao i njihovom naizmeničnom izlaženju i zalaženju, koje nije ni manje ni veće, već po meri, shvatili su da iza svega stoji promisao i proslavili Boga i tvorca svega.“<sup>64</sup>

Ovim opisom Maksim zapravo govori o načinu na koji vreme protiče i kako se na osnovu njegovog proticanja u pravilnim intervalima koje se saznaje kako na osnovu rotacije Zemlje tako i na osnovu revolucija, koje nose naizmeničnu promenu dana i noći, kao i godišnjih doba, može doći do zaključka da iza toga stoji nešto što sve to pokreće. Sagledavanjem ritmičnosti biološkog vremena koje se ogleda u stalnom kruženju, slovesna ljudska duša sozercava božanske logose koji se nalaze u stvorenoj prirodi, prema kojima je ona i nastala.

## 8. Logosi dobrog bića i večno dobrog bića

Za Maksima Ispovednika, duša ne sozercava samo prirodne logose bića već i duhovne logose vrline. Duhovni logosi vrline predstavljaju način da se izade iz vremenskog kruga rađanja i umiranja i da se od sozercavanja logosa kroz ljubavnu ekstazu krene ka samom Bogu<sup>65</sup> kao centru svih logosa.<sup>66</sup> Kroz vrlinsku delatnost, tvrdi Maksim, zaustavlja se uspostavljanje propadljivosti i doživljavaju se i druge Božje pojavnosti osim onih koje predstavljaju logose

<sup>63</sup> *Cap. Theol.* I, 42.

<sup>64</sup> *Amb.* 10, 1176c.

<sup>65</sup> *Cap. Theol.* I, 39.

<sup>66</sup> *Cap. Theol.* II, 4; *Amb.* 7, 1081s, *Myst.* 1, 668 ab. Više o ovom Maksimovom geometrijskom poređenju Logosa s centrom kruga, i logosa s radiusima videti u Toilefsen 2000: 86–104.

tvorevine.<sup>67</sup> To znači da saznavanje vrline i delanje u saglasnosti s njom izvodi slovesno biće iz vremenskog kruga propadljivosti i daje mu mogućnost da se od tvorevine uzdigne ka tvorcu. Vrlinski život predstavlja način postojanja slovesnih bića, i on odgovara onim darovima dobrote i premudrosti koji su stvaranjem dati čoveku da ih umnožava. Ali ovi darovi nisu nešto što je fiksirano Božjom voljom u tvorevini, i što samo zavisi od Božje volje, kao logosi bića, već su oni ostavljeni na slobodnoj volji tvorevine. Prema tome da li će se slovesno biće opredeliti za dobrotu i premudrost i time zadobiti podobije Božje, ili će se opredeliti za njihove suprotnosti, ili bolje reći lišenosti, zavisi i način postojanja bića. Prema tome, τρόπος bića može biti prema prirodi (κατά φύσιν), ukoliko prati zamisao ili logos tvorca, prema kome je stvoreno, ili nasuprot prirodi (παρά φύσιν), ako odstupa od svog prirodnog logosa. Ovde treba napomenuti da ovaj logos ne predstavlja opšti logos koji se odnosi na određenu suštinu, već je logos pojedinačnog bića. Prema tome, τρόπος svakog pojedinačnog bića može biti prema svom logosu (κατά λόγος) ili nasuprot svom logosu (παρά λόγος).<sup>68</sup> Ukoliko je τρόπος slovesnog bića saglasan s odgovarajućim logosom, onda se, smatra Maksim, stiče mogućnost za duhovni rast, odnosno za prelazak u viši stadijum bića, koji Maksim naziva dobro biće (εὖ εἶναι). Kao što je logos bića vezan za Božje biće, tako je i logos dobrog bića vezan za njegovu dobrotu i premudrost. Prema tome, dobro biće predstavlja učestvovanje u Božjoj dobroti i premudrosti kao nestvorenim energijama Božjim. Na nivou logosa dobrog bića spajaju se opšti i lični plan, odnosno biće jedino može da učestvuje u logosu dobrog bića ukoliko je u saglasnosti sa sopstvenim logosom, koji se sastoji u odgovarajućem načinu postojanja. Ali sa dostizanjem logosa dobrog bića ne dostiže se i vrh duhovnog uzrastanja bića, jer postoji još jedan nivo koji predstoji onome što se svojom slobodom opredelio za dobro i za

---

<sup>67</sup> *Cap. Theol.* I, 35.

<sup>68</sup> U srpskom jeziku ova Maksimova podela ima odgovarajući terminološki par slovesno–neslovesno. Iako se ovim terminima najčešće pravi razlika između ljudske prirode i životinjske nerazumne prirode, što isto odgovara u Maksimovoj podeli, oni na najbolji način izobražavaju i ovaj drugi smisao. U prevodu Jovanovog jevanđelja svetih Kirila i Metodija grčki logos je na slovenski preveden kao „slovo“. Prema tome, slovesno bi bilo ono što je saglasno slovu, odnosno Božjem logosu kao njegovoj zamisli našeg bića, a ono što je beslovesno ili paralogosno ukazivalo bi na pogrešnu upotrebu naših duhovnih i telesnih sposobnosti.

premudrost. Poslednji stupanj, koji za Maksima nema kraja, jeste dostizanje večnog bića (ἀεὶ εἶναι). Maksim će ovu trijadu bića εἶναι–εὖ εἶναι–ἀεὶ εἶναι prikazivati simbolično na različite načine. Tako će je u *Gnostičkim stoslovima* uporediti sa šestim, sedmim i osmim danom stvaranja.

„Šesti dan očituje [unutrašnje logosa] bića bivstvjućeg; sedmi nagoveštava načine dobrog [vrlinskog] bića; a osmi neizrecivu misteriju večnog bića.“<sup>69</sup>

Ovde Maksim uzima metaforu stvaranja da bi objasnio svoje metafizičke principe. Prema tome, subota predstavlja kraj šestodnevno stvaranja u kome je sve nastalo i u kome su položeni temelji bića i zato to odgovara logosu bića. Sedmi dan kao simbol Božjeg počinka i istovremeno hrišćanskog praznovanja nedelje, predstavlja celokupnu istoriju kao dramu ljudskog uzrastanja prema Bogu kroz vrlinski život, odnosno kroz logos dobrog bića. Osmi dan, koji izlazi iz kruga stvaranja i koji je nevečernji dan, predstavlja zapravo večnost za koje je sve stvoreno i logos večnog bića kao učešće u večnom Božjem životu. Pored toga, Maksim će u *Ambigvi* 42, tumačeći učenje Grigorija Bogoslova (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος) iz njegove *Bogojavljenke besede* o tri rođenja,<sup>70</sup> ponovo u simboličkom smislu predstaviti navedenu trijadu. Prema tome, prvo rođenje je telesno rođenje koje nastaje pojavom zajednice duše i tela i predstavlja dobijanje samog bića. Drugo rođenje dolazi kroz krštenje i kroz njega se dobija dobro biće u izobilju. Treće rođenje dolazi kroz vaskrsenje kojim se kroz blagodat Božju (διὰ χάριτος) ljudska bića prevode u večno dobro biće. Blagodat Božja nije nešto što se po prirodi izliva na bića, pa prema tome, iako je večni život ili večno biće nešto što kao sposobnost postoji u prirodi stvorenih slovesnih bića, ona umnogome zavisi od načina postojanja, odnosno od učešća u logosima dobrog bića. Kao što je već rečeno, logosi bića i večnog bića predstavljaju obraz Boga, po kome je čovek stvoren, i oni se nalaze u ljudskoj suštini više kao moći nego kao puka ostvarenja. Kao što svako biće koje je prevedeno iz nebića, svoje biće zadobija

<sup>69</sup> *Cap. Theol.* I, 56: Ἡ ἕκτη ἡμέρα, τὸν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων λόγον ὑποδηλοῖ· ἡ δὲ ἑβδόμη, τὸν τοῦ εὖ εἶναι τῶν ὄντων ὑποσημαίνει· ἡ δὲ ὀγδόη, τὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι τῶν ὄντων ἄρρητον μυστήριον ὑπαγορεύει.

<sup>70</sup> Gregorius Naizanzenus, *Orationes* 38, 11. (*In theophania*) (PG 36, 321c–324a).

na osnovu učestvovanja u logosu bića, odnosno u samom Bogu kao punoći bića, tako i večno biće postoji kao potencijal i dobija se učestvovanjem u Bogu kao večnosti. Prvo je nešto što postoji u ljudskoj prirodi, drugo je nešto što, iako predstavlja potencijal ili moć naše suštine, svako ponaosob dobija prema blagodati (κατά χάριν) Božjoj. Što se tiče dobrog bića, ono se ogleda u našem slobodnom izboru (κατά πρόθεσιν) načina na koji ćemo da postojimo i ne zavisi od Božje volje. Prema tome, ako izaberemo da postojimo na osnovu logosa dobrog bića, Božjom blagodati zadobijamo i postojanje na način večnog bića. Kada govori o večnom biću, Maksim ga često pominje kao večno dobro biće, jer izborom dobrog bića čovek se u njemu večno utvrđuje preko Božje blagodati. Međutim, ukoliko slobodnu volju iskoristi paralogosno birajući umesto učešća u dobru i premudrosti Božjoj postojanje u zlu, čovek se time opredeljuje načinom svoga postojanja za gorko biće (τό φεῦ εἶναι).<sup>71</sup> Pošto potencijalno u sebi ima večno biće, biranjem lošeg bića kao načina postojanja čovek sebe utvrđuje u večno gorkom biću (τό ἀεί φεῦ εἶναι).<sup>72</sup> Ovde treba dodati da trijadična struktura biće – dobro biće – večno biće odgovara i trijadi οὐσία–δύναμις–ἐνέργεια. Logos bića se, prema tome, nalazi u suštini, logos dobrog bića, ali i loše biće, koje nema svoj logos u Bogu, predstavljaju mogućnost da se opredeli za određeni način postojanja, dok se ostvarenje njegovog dejstva nalazi u večnom biću kao njegovom beskonačnom telosu.

### 9. Svrha stvaranja – ovekovečenje tvorevine

Maksim će simboličkim upoređivanjem logosa bića, dobrog bića i večnog bića sa šestim, sedmim i osmim danom stvaranja dati nagoveštaj kako ovo treba sagledavati. Dani ovde predstavljaju određene temporalne i netemporalne kategorije:

„Šesti dan je dan, po Pismu, stvaranje bivstvujućih što su podređeni prirodi. Sedmi dan razgraničava od toka vremenitog, a osmi dan predstavlja vid natprirodnog i nadvremenitog.“<sup>73</sup>

<sup>71</sup> *Amb.* 42, 1329a.

<sup>72</sup> *Amb.* 65, 1392d.

<sup>73</sup> *Cap. Theol.* I, 51: Ἡ ἕκτη κατά τήν Γραφήν ἡμέρα, τήν τῶν ὑπό φύσιν ὄντων εἰσηγείται συμπλήρωσιν· ἡ δέ ἑβδόμη, τῆς χρονικῆς ιδιότητος περιγράφει τήν κίνησιν· ἡ δέ ὄγδοη, τῆς ὑπέρ φύσιν καί χρόνον ὑποδηλοῖ καταστάσεως τόν τρόπον.

Na osnovu ovog mesta donekle se može rekonstruisati vremenski, odnosno vekovni okvir. Prema tome, šesti dan, za Maksima Ispovednika, stoji u okviru kosmološkog ili biološkog vremena i predstavlja punoću svega stvorenog u kojoj su založeni logosi bića. Šesti dan stoji pod kategorijom prirode i vremena i predstavlja stvaranje svih bića koja su kao logosi postojali u Bogu i pre stvaranja.<sup>74</sup> Sve što je posle Boga i što je od njega došlo u biće, za Maksima Ispovednika, jeste priroda bića i vreme, koji se uvek zajedno pojavljuju, prema mogućnosti s Bogom, koji je uzrok i tvorac.<sup>75</sup> Ovde se ne govori samo o suštinama koje su došle u biće već i o pojedinačnim bićima koja su imala svoje logose od večnosti u Bogu.<sup>76</sup> Zato će Maksim i sagledavati celokupnu tvorevinu kao dinamično uzrastanje bića ka svojim logosima. O tome piše:

„Sva ova [bića], kako ona koja postoje tako i ona koja će postati, nisu u biće došla zajedno sa logosima njihovim ili sa znanjem Božjim [o njima], već je svako stvoreno u odgovarajuće vreme (τῷ ἐπιτηδείῳ καιρῷ) po mudrosti tvorčevoj i po [njegovoj] zamisli o njima, dobilo je svoje biće energijom Božjom“.<sup>77</sup>

Maksim ovde koristi izraz καιρός kao određeni vremenski moment ili razdoblja u kojima se ostvaruje promisao Božja. To zapravo govori da vreme nije nešto što je nastalo s čovekovim padom, kao stalno kruženje i beskrajni sled nastajanja i nestajanja, već da je ono oduvek imalo mesto u predvečnom planu Božjem. Zato Maksim i uči da logosi vremena (οἱ λόγοι τοῦ χρόνου) prebivaju u Bogu.<sup>78</sup> Vreme je Bog zamislio kao okvir za uzrastanje kako u logosima prirode tako i u logosima vrline. I jedno i drugo ima svoj rast u vremenu i dostiže svoju zrelost u vremenu. Prema tome, vreme će biti medijum u kome se ostvaruju logosi bića i svako biće imaće podeseo vreme (καιρός) za sopstveno uzrastanje ka svom logosu u vremenskom toku. Kraj vremena nije istovremeno i kraj bića, već prelazak dobrog bića u večno dobro biće. Vreme ima svoju ulogu u Božjem

<sup>74</sup> *Amb.* 7, 1081a.

<sup>75</sup> *Amb.* 10, 1164a: Ἦ τὰ μετὰ Θεόν πάντα καί ἐκ Θεοῦ γεγονότα, τουτέστι τήν φύσιν τῶν ὄντων καί τόν χρόνον, παρά τῷ Θεῷ ὄντα συνεκφαίνεσθαι ἀληθῶς φαινομένῳ, κατὰ τό ἐφικτόν, ὡς αἰτίῳ καί ποιητῇ.

<sup>76</sup> *Amb.* 10, 1188d–1192b.

<sup>77</sup> *Amb.* 7, 1081a.

<sup>78</sup> *Amb.* 10, 1164b.



planu stvaranja i stvoreno je od Boga kao i sve ostalo da bude dobro. Međutim, u zavisnosti od načina na koji bića koriste svoje duhovne i telesne sposobnosti, vreme dobija i svoj kontekst, koji može biti kao put ka dobru ili put suprotan dobru. Vreme samo donekle prati bića na tom putu, jer kako kaže Maksim, ono ne prati pokret onih kojima je do sada bilo pratnja, u božanskom životu budućeg veka. Bića će, tvrdi Maksim, jedino u Isusu naći opšteg naslednika i vremena i veka.<sup>79</sup> Ovde se jasno može videti da ostvarenje logosa bića pripada šestom danu ili vremenu, dok logosi večno dobrog bića nalaze svoje uzrastanje u osmom danu, koji stoji van prirode i vremena.

### 10. Zaključak

Učenje o stvaranju Maksima Ispovednika predstavlja izvanrednu sintezu prethodnih hrišćanskih filozofskih pogleda na tu temu. Maksim preuzima od Grigorija Niskog učenje o podeli bića, počev od prve podele na muško i žensko do poslednje na stvorenu i nestvorenu prirodu. On to učenje vešto uklapa u učenje o logosima kao predvečnim Božjim voljama o tvorevini koje u konturama preuzima od Dionisija Areopagite i dodatno razvija. Maksim takođe razvija učenje o stvaranju čoveka pošavši od biblijskog stanovišta o stvaranju po ikoni i podobiju Božjem koje tumači u saglasnosti s Dionisijevim učenjem o četiri Božja proishođenja: biću, životu, mudrosti i dobroti. Od Nemesija Emeskog Maksim preuzima kritiku aristotelovskog stanovišta, po kome je Bog tvorac i promislitelj ne samo opštosti već i pojedinačnosti, koju takođe razvija u učenje o pretpostojanju svakog pojedinačnog ljudskog i anđeoskog logosa u Bogu i Božjoj brizi o njima. Konačno, pošavši od svetopavlovske ideje da stvaranje ima svoju svrhu u ovaploćenju logosa Božjeg, Maksim svoje učenje o stvaranju vrhuni u ideji oboženja tvorevine kao svrhe stvaranja. Pored toga Maksim sve ove ideje iznosi filozofskim jezikom zasnovanim na neoplatonističkim, stoičkim i aristotelovskim terminima koji dobijaju sasvim novo značenje u službi jedne hrišćanske metafizike. Ovim Maksim Ispovednik stvara sigurno najsveobuhvatniju sintezu filozofskih argumenata u prilog hršćanskoj filozofiji stvaranja sveta.

<sup>79</sup> *Amb.* 10, 1164b: Ἰησοῦν γὰρ ἔχει τὸν παντός ὄντα καὶ χρόνον καὶ αἰῶνος διάδοχον.

Primljeno: 18. maj 2011.  
Prijhvaćeno: 15. avgust 2011.

## Bibliografija

Izvori:

- Suchla, Beate Regina (1990), *Corpus Dionysiacum vol. I*, Berlin: De Gruyter. Isto u Migne, J.-P. (ed.) (1857), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vols. 3, Paris, 585b–984a.
- Gregorius Naizanzenus (1858), *Orationes*, in J.-P. Migne (ed), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 36, Paris.
- Gregorius Nyssenis (1863), *De Opificio hominis*, in J.-P. Migne (ed), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris.
- (1960), *Contra Eunomium*, Gregorii Nysseni opera, vol. 1.1 & 2.2, Leiden: Brill.
- Maximus Confessoris,
- Migne, J.-P. (ed.) (1865), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vols. 90–91, Paris:
- Ambiguum liber*, *Ambig. Ioh.* 6–71 (= *Amb.*), PG 91, 1061–417
- Capitulum theologicorum et oeconomicorum duae centuriae* (= *Cap. theol.*), PG 90, 1084–173.
- Capita de caritate quattuor centuriae* (= *De Carit.*), PG 90, 960–1073.
- Epistulae* (1–45) (= *Ep.*), PG 91, 361–650.
- Mystagogia* (= *Myst.*), PG 91, 657–717.
- Opuscula theologica et polemica* (= *Opusc.*) (1–27), PG 91, 9–285.
- Allen, Pauline & Neil, Bronwen (eds.), (1999), *Disputatio Bizyae cum Theodosio* (= *Disp. Biz.*), *Corpus Christianorum Series Graeca* (=CCSG) 39, Turnhout: Brepols, 73–151.
- Laga, Carl & Steel, Carlos (eds.), (1980), *Quaestiones ad Thalassium* (= *Thal.*) 1–55CCSG 7, Turnhout: Brepols.
- Laga, Carl & Steel, Carlos (eds.), (1990), *Quaestiones ad Thalassium* (= *Thal.*) 56–65, CCSG 22, Turnhout: Brepols.
- Morani, Moreno (1987), *Nemesii Emeseni de natura hominis*. Leipzig: Teubner.
- Görgemanns, Herwig & Karpp, Heinrich (ed.) (1976), *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rabe, Hugo (ed), (1897), *Joannis Philoponi de opificio mundi libri vii*, Lipsiae: Teubner

- (1899), *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Lipsiae : Taubner.
- Cohn, Leopoldus (ed.) (1896), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin: Reimer,
- Cohn, Leopold & Wendland, Paul (eds) (1915), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 6, Berlin: Reimer.
- Heiberg, Johan Ludvig (ed.) (1984), *Simplicii in Aristotelis quattuor libros de cealo commentaria*, Berlin: Reimer.

#### Prevodi:

- Allen, Pauline and Neil, Bronwen (2002), *Maximus the Confessor Documents from Exile*, Oxford University Press, Oxford.
- Louth, Andrew (1996), *Maximus the Confessor*, London: Routledge.
- Philoponus (1987), *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, London: Duckworth.
- Saint Maxime le Confesseur (1994), *Ambigua*, Paris: Suresnes.
- Šijaković, Bogoljub i Knežević, Mikonja (prir.) (2006), *Aspekti filozofske i teološke misli Svetog Maskima Ispovednika, Luča 21–22* (2004–2005), Nikšić.

#### Sekundarna literatura

- Balthasar, Hans Urs von (1941), *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griech. Freiburg: Weltbilds.*
- (2003), *Cosmic liturgy: the universe according to Maximus the Confessor*, San Francisco: Ignatius Press.
- Benevich, Grigory (2009), „Maximus the Confessor’s polemics against anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a context for the Ambigua ad Iohannem,“ *Revue d’histoire ecclésiastique* 104 (1): 5–15.
- Беневич, Г. И., *Бирюков Д. С. и Шуфрин А. М.* (2007), *Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством*, СПб: СПбГУ.
- Blowers, Paul M. (1992), ‘Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of „Perpetual Progress“’, *Vigiliae Christianae* 46: 151–71.
- Blumental, Henry (1982) ‘John Philopons and Stephan of Alexandria: two Neoplatonic commentators on Aristotle? in D.J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, Virginia, 54–63: 244–246.

- Cvetković, Vladimir (2006), „Izvori za učenje o vremenu Svetog Maksima Ispovednika“, u: B. Šijaković i M. Knežević (prir.), *Aspekti filozofske i teološke misli Svetog Maksima Ispovednika*, Luča 21–22, (2004–2005): 507–23.
- Dalmats, Irénée-Henri (1952), ‘La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur’, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36: 244–49.
- Daniélou, Jean (1970), *L’être et le temps chez Grégoire de Nyssa*, Leiden: Brill.
- Garrigues, Jean-Miguel (1976), *Maxime Le Confesseur: Le Charité, avenir divin de l’homme*, Paris: Beauchesne.
- Judson, Lindsay (1987), ‘God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability’, in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London: Duckworth, 179–196.
- Lackner, Wolfgang (1971), ‘Der Amtstitel Maximus des Bekenners’, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20: 63–5.
- Lévy, Antoine (2006), *Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d’Aquin: Aux sources de la querelle palamienne*, Paris, J. Vrin.
- Louth, Andrew (1998), ‘Recent research on St. Maximus the Confessor: A survey’, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 42 (1): 67–84.
- (1996), *Maximus the Confessor*, London: Routledge.
- (2009), ‘The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas’, *Modern Theology* 24 (4): 585–599.
- Plass, Paul (1980), ‘Transcendent time in Maximus the Confessor’, *The Thomist* 44: 259–77.
- Sherwood, Polycarp (1952), *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, Romae: Studia Anselmiana.
- (1955), *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Romae: Studia Anselmiana.
- Thunberg, Lars (1995), *Macrocosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 2nd ed., Chicago and La Salle: Open Court.
- Tollefsen, Torstein (2000), *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles*, (diss.), Oslo: Acta Humaniora.
- (2008), *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: OUP.
- Völker Walther (1963), *Maximus Confessor als Meister des Geistlichen Lebens*, Steiner, Weisbaden, Franz Steiner Verlag.

Wolfson, Harry Austryn (1948), *Philo, Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Vladimir Cvetković

TOWARD THE PHILOSOPHY OF CREATION:  
MAXIMUS THE CONFESSOR

*Summary*

*Abstract:* The article aims to present the philosophical argumentation in favor of the Christian idea of the creation of the world exposed in the work of the seventh century author Maximus the Confessor. Maximus the Confessor developed his doctrine of creation on the basis of the philosophical arguments of his Christian predecessors, above all, Gregory of Nyssa, Nemesius of Emesa and Dionysius the Areopagite. The core of Maximus' argumentation on the creation of the world is similar to the position of the Alexandrian philosopher John Philoponus (6th century), but it is additionally enriched with ideas deriving from the works of the aforementioned Christian authors. Some of the ideas that form the scaffolding of Maximus' doctrine of creation are: the fivefold division of beings, which has its climax in the division between the created and uncreated nature, the movement of creatures towards God, who alone is the true goal of their movement, the eternal existence of the world in *logoi* as expressions of divine will, God's providential care not only for the universal but also for the individual beings and the deification of the entire created world as the initial purpose of creation. Maximus' views on creation are conveyed in a language that combines Aristotelian, Stoic and Neoplatonist philosophical vocabulary.

*Keywords:* Maximus the Confessor, creation, pre-eternal *logoi* of beings, movement, deification.

