

# ДЕСЕТА НЕДОУМИЦА Св. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И БОГОСЛОВСКИ ПРОБЛЕМ ВРЕМЕНА

Вукашин Милићевић\*  
Универзитет у Београду  
Православни богословски  
факултет  
Београд

*Апстракт:* Десета недоумица Св. Максима Исповедника је појединачно најобимнија и једна од најсвеобухватнијих расправа из корпуса Амбиви. Између остало, њена особеност је директно разматрање проблема времена у више одељака. Такође, овај текст ипужа иприлику да се проблем времена шире и дубље богословски контекстуализује. Оригинални увиди Св. Максима у вези са проблемом времена иако остају основ за иреко иошредно креативно преиспитивање уврежених богословских ставова. Такво преиспитивање је неопходно нарочито с обзиром на централни значај који проблем времена има у различитим научним дисциплинама.

*Кључне речи:* време, век (еон), кретање, простор, дијастима, монада.

## 1. Увод

Десета недоумица Св. Максима представља низ тумачења једне мисли из беседе Св. Григорија Богослова изговорене у част Св. Атанасија Великог: „Ако ли се коме да,<sup>1</sup> разумом и сазерцањем

---

\* milicevic.vukasin@gmail.com.

<sup>1</sup> ...ἐξενετο..., PG 91, 1105C. У вези са употребом аориста у грчким богословским текстовима, веома је занимљива напомена коју даје Пол Плес у тексту о концепту трансцендентног времена код Св. Максима: „Често збуњујућа употреба времена у Павловим посланицама делимично је лингвистички феномен који одражава кини идиом, али је истовремено и пример тога у којој мери иманентна метафизика

одвојеном од вештаства и овог телесног, које треба звати облаком или застором, да се с Богом сроди, те да буде обузет чистом светлошћу, колико је могуће људској природи, блажен је овај због узласка одавде и обожења онде, које се дарује онима што чисто љубомудроваше и умозрењем јединства које је у Тројници превазиђоше вештаствено двојство.<sup>2</sup>

Полазећи од ових речи, Максим отпочиње полемику са онима који су, претпоставимо, позивајући се на њих тврдили да философија по Богу која води обожењу није делатна, већ само спекулативна, тј. созерцатељна.<sup>3</sup> Иницијално, дакле, Максимова намера је да открије претпостављено *ипрактично* значење исказа Св. Григорија; у том смислу, ова, иначе појединачно најдужа *недоумица*, има за тему аретологију.<sup>4</sup> Но, шири оквир овакве аретологије је свеобухватни-

---

погађа саму језичку текстуру. У питању је заправо интуитивна, лингвистичка верзија *непротојетнуше* *ипрошејности* коју Максим разрађује у свесној метафизичкој рефлексiji. Може бити да Павлова упечатљива употреба аориста не означава толико прошло време колико непротежни *вид* инхерентан аористу. Он не мисли у временским терминима већ изразом обухвата *видове* – на шта сам граматички термин *вид* упућује – божанског деловања који се не могу уклопити искључиво у временску секвенцу, v. Plass, Paul (1980), „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist*, 44/2, April 1980, 272. При превођењу на савремени српски језик, иако није увек могуће пренети доследно овакву употребу аориста, ову напомену у вези са његовим значењем треба свагда имати у виду.

<sup>2</sup> PG 91, 1105CD. О односу садржаја Максимовог тумачења и изворног текста Григоријеве беседе: v. Беневич, Григорий В. (2011), „Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожења у прп. Максима Исповедника“, *Вестник РХГА*, 12/1, 191.

<sup>3</sup> О *ипрошејницима* Св. Максима и питању његовог комплексног односа према оригеновским традицијама: Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism“, *Studia Anselmiana* XXXVI, Roma; Шервуд, Поликарп (2006), „Максим и оригенизам. АРХН ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 449–467 (изворник: Polycarp Sherwood, *Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München, 1958. Korreferate zu III, 1, München: Beck 1958, 1-26 [27]; прево Александар Димитријевић); Иванка, Ендре фон (2008), „Први кореферат уз Шервудово саопштење ‘Максим и оригенизам’“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 467–469 (изворник: Endre von Ivanka, 1. Korreferat zu P. Sherwood „Maximus and Origenism“, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958. Korreferate zu III, 1, München: Beck, 1958, 13–14; прево Богољуб Шијаковић); Беневич, Г. И. (2014), „Об оппонентах преп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда): Не только оригенизм“, у: *Преподобный Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, ур. Г. И. Беневич, Издательство Олега Абышко, Санкт Петербург, 593–613; Constan, Maximos, *St. Maximus the Confessor: The Ambigua to John: Introduction to Ambiguum 10*, [https://www.academia.edu/11023287/Introduction\\_to\\_Maximos\\_the\\_Confessor\\_Ambigua\\_10.1-27](https://www.academia.edu/11023287/Introduction_to_Maximos_the_Confessor_Ambigua_10.1-27), приступљено 15. 6. 2015. године.

<sup>4</sup> ... περί τῆς ἀρετῆς τῶν ἀγίων τοῦ διδασκάλου λόγον... PG 91, 1108A, cf. Sher-

ји проблем богопознања. Како су даље гносеологија и аретологија у Максимовом богословском систему непосредно утемељене на замисли сједињења Бога и човека, оне су функције *обожења* човека,<sup>5</sup> природно је што ова недоумица сумира на веома прецизан и директан начин све најважније аспекте његове богословске мисли, па тако и темељна питања онтологије и космологије.

Такво сумирање налази се већ у нешто дужем уводном одељку који се бави покретима душе,<sup>6</sup> а у којем се очитује централни значај који за Максимову мисао има замисао кретања. Максим говори о трима покретима душе: умственом, простом и непојмљивом, којим се душа креће око Бога и директно га познаје; разумском, по којем душа познаје стварност на основу одређујућег узрока; сложеном, чулном, на основу којег душа долази до концепата (логоса) бавећи се стварима споља, на основу оног видљивог, које има значење симбола. Исправан поредак ових покрета води унутрашњем сабирању човека у ум, а он, разрешен од бављења створењима и „опустео“ од сопственог дејства, сједињује се у потпуности са Богом.

Тако, свети су „по Духу удостојени да цели целим<sup>7</sup> Богом буду држани, поневши, колико је људима могуће, икону наднебескога; себи

---

wood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua...“, 33–34, који у овом контексту као централни препознаје мотив *ипроласка* (διάβασις), такође и: Louth, Andrew (1999<sup>2</sup>), *Maximus the Confessor, The Early Church Fathers*, ed. Carol Harrison, University of Durham, Routledge, London and New York, 94–95; M. Constatas, *Id.*

<sup>5</sup> Cf. 91, 1108B.

<sup>6</sup> Cf. *Id.*, 1112D–1116.

<sup>7</sup> ...ὅλοι ὅλω... *Id.*, 1113B Замисао *целосности* код Св. Максима има улогу која се не може објаснити просто језичким маниром. Целосност има свеобухватно и темељно значење за Максимову мисао; њоме је одређена Максимова, како је Балтазар назива, *есѿеѿска инѿиуѿиѿја* полазећи од које он описује свет као склад поларитета који чине саму структуру створеног, а које бисмо иначе могли означити као међусобно супротстављене. Но, у Максимовом систему ова супротстављеност нема значење искључивости, будући да је превладана управо замишљу целосности; наиме, поларитети постоје како би се остварила целина и њихова посебност се пројављује у процесу остварења целина, cf. Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., A Communion Book, Ignatius Press, San Francisco, 172 (немачко издање: *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenner*<sup>3</sup>, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1988). У *Мисѿаѿѿиѿиѿу* Максим експлицитно говори о замисли целосности у контексту космологије: „Свет је један и не разделяје се заједно са својим деловима, већ, насупрот томе, разлику самих делова која постоји на основу природног својства одређује усхођењем ка сопственом јединству и нераздельности, чинећи их како поистовећенима са собом, тако и међусобно несливенима, показујући да су један у другоме у потпуности (ὅλον ὅλω) укључени, те да као што њега целог као делови једнообразно и целосно испуњују, тако се по истоме и целоме делови једнообразно и целосно испуњују“, PG 91, 669B.

су привукли божанског одраза у мери у којој су сами Богом привучени. Јер веле да су Бог и човек један другоме узори,<sup>8</sup> па колико се Бог по човекољубљу очовечује, толико се човек кроз љубав може обожити, те да човек, у мери у којој је по уму Богом приграбљен за познање, кроз врлине објављује Бога који је природом невидљив“.<sup>9</sup>

Затим, с обзиром на поменути контекст, следи излагање добро познате Максимове онтолошке тријаде бића, добробића и свагдабића. Средњи члан, добробиће, „успостављен је нашим гномичким настројењем и кретањем“,<sup>10</sup> правилном, с обзиром на узрок – Бога, употребом природних сила. Добробиће квалификује биће и свагдабиће,<sup>11</sup> чиме се у коначном успоставља нераскидива повезаност у Максимовом систему између онтологије, гносеологије и аретологије.

Управо у овом идејном оквиру искрсава проблем времена. Максимово виђење овог проблема се може разматрати на два нивоа: чисто козмолошком и теолошком, а што заправо значи христолошком. Његови козмолошки искази се крећу у оквирима класичних теорија, премда битно преосмишљених с обзиром на суштински значај који за Максима има библијска замисао о стварању ни из чега. Већ на овом нивоу његови увиди су довољно интригантни, оригинални и релевантни. Но, специфично богословски ниво проблема одређен је одлучујућим значајем који у Максимовој мисли има христологија. Тајна Христова је прва и коначна истина о свету и човеку.<sup>12</sup> Сви ме-

<sup>8</sup> ...ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα... *Ibid.* Поред већ поменутог принципа целосности и потпуно у складу са њим, Тунберг указује да за Максимову антропологију христолошки принцип *узајамности* Бога и човека има темељно значење, Тунберг, Ларс (2008), *Μικροκόσμος и посредник: θεολογική ανθρωπολογία свείστοι Μαξίμου Ισώοβενδικα*, прев. Наташа Б. Колунџић, Истина, Београд – Шибеник, 466–468, а нарочито у вези са овом фразом 602–603 и 609–610 (изворник: Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Chicago, 1995).

<sup>9</sup> PG 91, 1113BC.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 1116B.

<sup>11</sup> *Id.* ...καί δι' ἑαυτοῦ τοῖς ἄκροις τό κυρίως λέγεσθαι παρέχοντα...

<sup>12</sup> Cf. *Ad Thal.* 60 (PG 90, 620D–621C), а с обзиром на проблем времена нарочито: Διὰ γὰρ τὸν Χριστόν, ἦγουν τὸ κατὰ Χριστόν μυστήριον, πάντες οἱ αἰῶνες καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τοῖς αἰῶσιν ἐν Χριστῷ τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι καὶ τὸ τέλος εἰλήφασιν. Ἐνωσις γὰρ προεπενοήθη τῶν αἰῶνων ὄρου καὶ ἀοριστίας, καὶ μέτρου καὶ ἀμετρίας, καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, καὶ κτίστου καὶ κτίσεως, καὶ στάσεως καὶ κινήσεως· ἥτις ἐν Χριστῷ ἐπ' ἑσχάτων τῶν χρόνων φανερωθεῖσα γέγονεν, πλήρωςιν δοῦσα τῇ προγνώσει τοῦ Θεοῦ δι' ἑαυτῆς, ἵνα περὶ τὸ πάντη κατ' οὐσίαν ἀκίνητον στή τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα, τῆς πρὸς τε ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἀλλήλα παντελῶς ἐκβεβηκότα κινήσεως, καὶ λάβῃ τῇ πείρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν τοῦ ἐν ᾧ στήναι κατηξιώθησαν ἀναλλοίωτον καὶ ὡσαύτως ἔχουσαν τὴν

тафизички потентни концепти Максимове мисли у коначном имају готово увек христолошко значење. Када говори о Логосу, Максиму је увек на уму оваплоћени Христос. У томе је несравњив богословски значај његове мисли, али управо то је оно што проблематизује, верујем, његово поимање времена.

Укратко речено, богословски проблем се састоји у следећем: уколико Тајна Христова, тј. чињеница сједињења створеног и нествореног у личности Христовој, представља циљ, а тако и метафизички основ или узрок постојања, истину која се на различите начине пројављује у свакоме времену, на који се начин о тој Тајни може говорити као о конкретном времену, историјском догађају, као о *слободном* и *ненужном* чину Божијег уласка у историју „одо-зго“,<sup>13</sup> *условљеном* сарадњом човечијег „нека ми буде по речи твојој“?<sup>14</sup> Такође, шта значи тврдња да овај одлучујући Божији чин потребује слободан човеков одговор, будући да је овај одговор могућ само као *време*? Даље и коначно, да ли Максимово поимање времена чини нужним да се у експликацији појединих темељних богословских ставова, примера ради, управо у вези са учењем о стварању *ни из чега*, оде дубље и даље од уобичајених формулација у вези са овим питањем?

Максимова теорија времена разматрана је у више студија, но, рекао бих да се њима још увек ни приближно не исцрпљује богословски потенцијал проблема.<sup>15</sup> Ово се нарочито односи на његов описани христолошки аспект.

---

τοῦ γνωσθέντος αὐτοῖς παρεχομένην ἀπόλαυσιν.

<sup>13</sup> Cf. Епископ пожаревачко-браничевски др Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац, 2008, 6–7.

<sup>14</sup> Лк. 1, 38.

<sup>15</sup> Септембра 2014, на Слободном универзитету у Берлину (Freie Universität), одбрањена је докторска дисертација младог грчког истраживача: Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*. Сасвим сигурно, ово је до сада најобимнија студија о Максимовој теорији времена. У оквирима овога текста ћу се освртати само на ставове који се директно тичу Десете недоумице коју и Митралексис препознаје као ванредно важан текст, па јој и сам посвећује велику пажњу. Његови ставови у вези са Максимовом дефиницијом времена и века из Десете недоумице укратко су изнесени и у гланку: Митралексис, Сотирис (2013), „Напомена о дефиницији χρόνος и αἰών код Светог Максима Исповедника уз помоћ Аристотела“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 447–454. Поред Митралексисове дисертације, Владимир Цветковић је 2007. на Филозофском факултету Универзитета у Београду одбранио дисертацију са темом *Учење о времену у делима Светиој Григорија Ниској и Светиој Максима Исповедника*. До

## 2. Оквир: богопознање и врлина као путеви обожења

Тумачење еванђелске повести о Преображењу има централно место у Десетој недоумици. У вези са њим су созерцања која претходе првome созерцању о Преображењу, концентрисана углавном, премда не и искључиво, на у њу непосредно укључене старозаветне личности, Мојсеја и Илију, као и њихове наследнике, Исуса Навина и пророка Јелисеја, као делатнике раније описаних врлина.<sup>16</sup> Мотив времена, прецизније *превазилажења времена*, сусреће се на неколико места: Мојсеј се, „као каквом достојном тркачком наградом, за свој узлазак на гору, опскрбљује знањем које описује постанак времена и природе“,<sup>17</sup> а Исус Навин „текућу природу времена и свега што се креће превазилази идући ка бестелесном устројству,<sup>18</sup> уздижући на плећима врлина знање које садржи божанствене тајне“. У овим созерцањима је већ присутно христолошко значење

сада је објављен само први део овога рада посвећен мисли Св. Григорија Ниског (Цветковић, Владимир (2013), *Бој и време: учење о времену Светиој Григорија Ниској*, Центар за црквене студије, Ниш). Исти аутор објавио је низ информативних текстова који се баве аспектима теорије времена Св. Максима: Cvetković, Vladimir (2004), „The Concepts of Time and Eternity from Plato to Saint Maximus the Confessor“, *Црквене студије 1*, Ниш, 73–82; Цветковић, Владимир (2006), „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 507–523; Cvetković, Vladimir (2011), „U priglog jednoj filozofiji stvaranja: Maksim Isповедник“, *Filozofija i društvo 4/2011*, 127–155; Цветковић, Владимир (2013), „Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* 142, 39–54. Већ поменути текст Пола Плеса (P. Plass, *Transcendent Time in Maximus*), упркос томе што је релативно малога обима, има ванредну важност, као и Plass, Paul (1984), „‘Moving Rest’ in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35, 177–190. Наиме, ови текстови су део низа студија које се бави истим или сродним проблемима у делима различитих аутора: Plass, Paul (1977), „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman*, LV (November 1977), 1–19; Plass, Paul (1982), „The Concept of Eternity in Patristic Theology“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 36:1, 11–25; Plass, Paul (1980), „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 180–192. Познате монографије о Св. Максиму, нарочито P. Sherwood, *The Earlier Ambigua*, и H. U. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy*, садрже важне одељке који се директно тичу питања којима се бавим, а њихови увиди су општеприхваћени. Такође и: Tollefsen, Torstein Theodor (2008), *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press, 110–114.

<sup>16</sup> На Давида (PG 91, 1121A) указује као на онога који је по духу попут њих, Мојсеја и Исуса. У вези са речима из Псалма 26, 10 (*ошац мој и мајка моја наиустили су ме...*), Максим даје христолошко тумачење, повезујући мотив превазилажења ограниченог света уласком у однос усиновљења, уз карактеристично инсистирање на целошти: *целошта себе њима целима дајући, Id.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1117B.

<sup>18</sup> ...πρός τήν τῶν ἄσωμάτων κατάστασιν... *Ibid.*, 1120A.



врлина и знања, па тако Исус Навин, рушећи неосвојиви град Јерихон, тајанствено указује на Бога Логоса који је „победилац света и окончавалац века“.<sup>19</sup>

Развијајући тумачење повести о Преображењу, Св. Максим на оригиналан начин излаже виђење хармоничног односа између природног и откривеног вида богопознања. Треба рећи да његова визија не подразумева нити један од уобичајених проблема који се тичу овог односа. У овоме се састоји њена посебност, а оно што је чини могућом је њена темељна христолошка условљеност.<sup>20</sup> Тако, није зачуђујуће што Максим заправо почиње *од краја*, односно од онога што је крај или циљ свакога трагања за Богом, а то је виђење самога божанства; наиме, ученици<sup>21</sup> „се тајанствено учашу да је светлосни свеблажени сјај којим сија Његово лице, а који сва снага очију не може поднети, символ Његовог божанства које је изнад ума, чувства, суштине и познања; тако су од познања Онога који нема вида нити лепоте, Логоса који је постао тело, доведени до мисли о Ономе који је диван лепотом мимо свих синова човечијих, који јесте у почетку, који је код Бога и који јесте Бог, и гностички узведени ка слави коју има као јединородни од Оца, пун благодати и истине, путем богословског одрицања које прославља Њега, у потпуности и свима недоступно“.<sup>22</sup>

Ово је, заправо, крај и пуноћа богопознања. Но, управо овај крај чини могућим оно што му *претиходи*, а то је очитовање Бога у Светој Писму и његовој творевини, а што се уобичајено одређује као *откривена* и *природна* теологија.<sup>23</sup> Максимово решење питања односа откривене и природне теологије значајно је с обзиром на то да је христолошки засновано. Наиме, светлост Христовог божанства омогућила је ученицима савршено познавање „речи Светога Писма којих су символ убељене Господње хаљине, а које су им тада по-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1120В.

<sup>20</sup> Cf. A. Louth, *Maximus the Confessor*, 96.

<sup>21</sup> У духу ранијих разматрања, Максим повезује виђење којег су приликом Преображења удостојени Петар, Јаков и Јован са њиховим старањем о врлинама (*Ibid.*, 1125D). Премда би нетачно било рећи како је оно „природни“ плод тога старања, ово повезивање је ипак претерано, будући да се из еванђелске повести (Мт. 17, 1–9; Мк. 9, 1–9; Лк. 9, 28–36) може закључити како ученици заправо нису могли да појме шта се догађа пре него што се испунио домострој. Дакле, о дејствовању врлинске стварности у њима може се говорити само с обзиром на оно што је уследило. У том смислу, нарочито су индикативне констатације Мк. 9, 6 и Лк. 9, 33.

<sup>22</sup> *Ibid.* 1128AB.

<sup>23</sup> За заснивање појма природне теологије у савременом контексту, с обзиром на историју проблематике: Taliaferro, Charles (2009), „The Project of Natural Theology“, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, 1–23.

стале светле, јасне и очевидне, и разумљиве без икакве загонетне зачколице и симболичке сени, објављујући смисао који је у њима и скрива се, а који тада повлачи са собом чисто<sup>24</sup> и право знање о Богу“.<sup>25</sup> Дакле, метод савршеног богословског поимања не води од Писма ка Христу, већ од Христа ка Писму.

Но, што је с обзиром на релативни карактер поделе теологије на природну и откривену још важније, и сама творевина, која се у контексту богопознања, с обзиром на стање у којем је, уобичајено поима на негативан начин, као у потпуности свезана са чулном обманом, сада, с обзиром на „мудро шаренило којим је на различите начине испуњена, попут ткане хаљине, указује на узвишену силу Логоса који је носи и који ју је саздао“.<sup>26</sup> Дакле, и *природна* теологија је у коначном могућа само као христологија. Наиме, истинско знање о бићима које води познању Творца могуће је само када је творевина обасјана божанском светлошћу оваплоћеног Логоса, и то *када је Он носи*, односно када је њоме буквално оденут, када у пуноћи дејствује Тајна Христова. Зато не чуди што Максим без задршке тврди како се „оба начина говора слажу у погледу значења, будући да је путем оба то исто значење кроз нејасност и са разлогом скривено због нас, како се не бисмо дрзнули недостојно бацити га пред оне који га не могу примити; оним што је речено у Светоме Писму (Бог) се скрива као Логос, а путем твари, као Творац, Саздаатељ и Уметник. Отуда је велим нужно да онај који хоће право да ходи ка Богу иска оба, писамско знање које је у Духу и природно созерцање бића које је по Духу, пошто су оба закона једнаке части и истоме уче, природни и писани, и нити један од њих има шта више или мање од другог, што показује, како је и право, да љубитељем савршенства може постати онај који жуди за савршенством у мудрости“.<sup>27</sup>

Максим даље, у посебном поглављу, образлаже слагање природног и писаног закона. Његова аргументација открива гносеолошку конструкцију у којој је поларитет познатљивог и непознатљивог превазиђен захваљујући томе што је предмет сазнања динамички, жив и вољан. Но, у том смислу, Бог нити јесте нити може бити предметом сазнања; Он је у ствари његов примарни субјект, будући да се исти вољно открива као Творац путем твари и као Бог откривења. Вољно откривење тако представља први сазнајни чин, или боље, претпоставку сазнања. *Први свети*, свет природног закона, је тако попут књиге чији

<sup>24</sup> λέϊαν, тј. глатко, можда и *директно*, *Ibid.*, 1128В.

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1128С.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1128СD.



смиао проистиче из обједињујуће структуре<sup>28</sup> чија јединственост открива творца Логоса, али само то да постоји, не и како постоји.<sup>29</sup> *Дрући свей*, свет писаног закона, такође састављен од неба, земље и онога што је између, тј. теолошке и природне философије, те етике, који се *успоставља* научавањем, такође указује на силу онога који га је *диктирао*.<sup>30</sup> Оба закона су *исти*, по узајамној вези која чини да се природни идентификује писаном по сили, а писани природном по настројењу.<sup>31</sup> Оба истовремено и објављују и скривају Логоса, први речима и феноменима, други мислима и оним што је у твари скривено.<sup>32</sup> Но, и скривање је део познања и усхођења ка Логосу, оно нема негативно значење; наиме, познатљиво и непознатљиво су аспекти процеса познања Логоса: „Нека нам се кроз одрицање покаже оно што се скрива, те да сваку силу која изображава истинито у образима и загонеткама превазиђемо неизрециво усходећи по сили духа, од слова и појаве, ка самоме Логосу...“<sup>33</sup> који је „нас ради, због нас и према нама, с обзиром на чуло, одебљао кроз тело, слоге и слова“.<sup>34</sup> Максим успоставља јединствени гносеолошки принцип захваљујући којем као поклонике *слова које убија*<sup>35</sup> тело Логоса који је у њему види не само законске формалисте, већ и оне који се баве само спољашњом лепотом твари, не базирајући се на Творца.<sup>36</sup>

Природна теологија, схваћена у кључу њене истоветности са откривеном,<sup>37</sup> односно познање створења у светлости Христовој, има силу која, видећемо да Максим ово говори без задршке, човека може учинити Богом. Пет начина природног созерцања, пет путева којима достижемо позитивно знање, тако постају путевима богопознања и богоуподобљења: „Од ових пет начина, рекоше да су нам три понуђена да воде познању Бога, а то су онај по суштини, по покрету и по разлици, кроз које Бог постаје познат људима на основу одраза које као творац, промислитељ и судија има у бићима. А два су начина васпитна и воде врлини и богоусвојењу, онај по смешашу и онај по

---

<sup>28</sup> ...τὸ ἐναρμόνιον τοῦ παντός ὕφασμα..., *Ibid.*, 1128D.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1129A.

<sup>30</sup> ...ὑπαγορεύσαντος..., *Ibid.*, 1129B.

<sup>31</sup> ...κατὰ τὴν ἔξιν..., *Ibid.*, 1129B.

<sup>32</sup> *Id.*, што значи да су познатљиво и непознатљиво међузависни и имају позитивно значење у обједињујућем процесу познања.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1129C.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 1129D.

<sup>35</sup> 2. Кор. 3, 6.

<sup>36</sup> PG 91, 1129D–1132A.

<sup>37</sup> Максимово виђење овакву поделу чини беспредметном; наиме, не ради се, речено схоластички, чак ни о два реда знања, већ о два вида откривења.

положају, кроз које образујући се, човек постаје Бог, уподобивши се Божијем постојању<sup>38</sup> полазећи од бића, и то тако што умом види цео одраз Божији који се по Његовој доброты читује и собом га по разуму на најчистији начин изображава. Јер веле да оно што је чист ум способан да види кроз благочестиво знање, то може и поднети, поставши то исто по настројењу путем врлине<sup>4</sup>.<sup>39</sup>

Путем природног созерцања, познајући не само да Бог јесте, већ и тројични начин Његовог постојања,<sup>40</sup> човек се, кроз степене сједињавања знања који имају онтолошку основу,<sup>41</sup> узводи јединственом Логосу, смислу свега постојања, у којем задобија свој истински идентитет, а који је сам Логос, јер се само по њему сазнавалац познаје, попут огледала чији се изглед или *ιδενῆσι* дефинише оним што се у њему огледа. У целом овом процесу природно созерцање и врлина функционишу као у потпуности међусобно условљени. Ово је карактеристика Максимове мисли уопште. Знање и врлина су два неодвојива аспекта једне и исте стварности присуства врховног Логоса у свету и двоједан пут усхођења ка њему. Тако, по мистичком созерцању „сједињујући описане начине природног созерцања у један најјединственији логос који је различитим врстама врлина мислено у целости испунио суштину гномичког козмоса, па колико је могуће у себе сакупивши, то јест прошавши све логосе бића па и саме логосе врлина, или боље, са њима ка ономе који је изнад на непознат начин прибегавши, у коме и од којег им је истима биће, ка надсушном и наддобром Логосу, и цели целоме, колико је могуће природној сили која је у њима, будући присаједињени, у тој мери и у складу са тим њиме бише учињени таквима да само по њему буду препознати, попут најбистријих огледала, имајући у целости откривен изглед целога Бога Логоса који се у њима огледа кроз божанствене Његове ознаке,

<sup>38</sup> ...τὸ Θεός εἶναι παθών... PG 91, 1133B. Ова *ἡσικνότης* нема ни у којем случају негативно значење; тако, нпр., у вези са Павловим усходом: Ἡ ἀνάληψις γὰρ πάθος ἐστὶ τοῦ ἀναλαμβάνοντος, ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀναλαμβάνοντος. Ὡν τοιγαροῦν φυσικῶν τε καὶ σχετικῶν ὀνομάτων ὑπῆρχε κύριος ὁ Ἀπόστολος, κατὰ τε φύσιν καὶ σχέσιν ὑπερέβη τὴν κλησιν, ὑπὲρ φύσιν καὶ ἀρετὴν καὶ γνώσιν ἀνθρωπίνην γενόμενος. Οὐδὲ μᾶλλον ἀπειρώς ἀπέδει θεοῦ ὀνόματος, τούτου κατὰ χάριν μετέσχε τῆς κλήσεως, Θεός ἀντὶ παντός ἄλλου προσόντος ὀνόματος φυσικοῦ τε καὶ σχετικοῦ τῆ ἀναλήψεϊ καὶ γενόμενος καὶ καλούμενος. *Ibid.*, 1237CD.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 1133BC.

<sup>40</sup> Суштина, разлика и покрет који се нераздвајиво разликују у ипостаси свега постојећег (τοῦ παντός ἀδιαίρετως διέκριναν ὑπόστασιν) указују на начин постојања (τόν τῆς ὑπάρξεως τρόπον) Творца свега, *Ibid.*, 1136C. Смешање и положај се сажимају са разликом и покретом, будући да су њихови *εἰσιχικὴ* квалитети, као што је добродоће квалитет бића и вечнобића.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, 1136C–1137C.

на начин да не недостаје нити једна од старих карактеристика којима се пројављује оно човечије, али у свему уступајући место бољем, попут тамног ваздуха који је у потпуности свладан светлошћу<sup>42</sup>.

Дакле, један и јединствени Логос који се познаје путем знања и врлине, а што су истовремено и видови Његовог присуства у мисленом козмосу, у пуноћи се открива као оваплоћени Син Божији, Исус Христос. Такво Његово јављање чини могућим познање смисла или логоса творевине, као и истинског смисла ранијих видова откривења, односно Светога Писма. Човек који следи пут знања и врлине постаје Бог, односно почиње да постоји на начин подобан Богу, а што се огледа и у његовом односу према твари.

### 3. Христолошко значење обожења и историја спасења

Сада долазимо до проблема. Наиме, указујући на примере оних који су својим животом превазишли дијаду и достигли јединство које се мислено созерцава у Тројици, на примере обожених, Максим се упадљиво служи примерима готово искључиво старозаветних личности. Нарочито је важан, с обзиром на директно христолошка места, положај који у том смислу заузима Мелхиседек.<sup>43</sup> Наиме, старозаветним боговидцима не само да је била позната Тајна Христова на *иротио* пророчки начин, већ су они у њој стварно и непосредно учествовали, а пророчки карактер њихових личности и речи отуда проиходи.

Начин на који Максим то учествовање описује чини практично немогућим да се успостави било каква разлика у том смислу између

---

<sup>42</sup> *Id.* Верујем да је *шаман ваздух* о којем је реч више од прости метафоре. Ова слика људске природе, будући да означава *недостпашак*, упућује на то да је она немислива ван контекста њеног односа са Богом; без Бога, човек и твар само су *недостпашак*.

<sup>43</sup> Г. Беневич долази до веома важних увида у вези са ширим историјским и богословским контекстом коришћења примера старозаветних личности, а посебно Мелхиседека као парадигме обожења, у Максимовој мисли, и то нарочито с обзиром на текст који је предмет овога рада. Важна је већ његова начелна констатација да инсистирање на старозаветним личностима никако није плод случајности, већ да је последица богословског става: „За нас је ово место двоструко занимљиво: са једне стране, оно сведочи да Св. Григорије, а следејући њему и Преп. Максим, говоре о једнакости старозаветних светих и светих ‘после Христа’ (подсећамо да је *21. беседа* похвала Св. Атанасију Александријском, па се управо он пореди по духовној узвишености са великим старозаветним светима), не издвајајући узвишеност богопознања једних у поређењу са другима“, Беневич, Григорий В. (2011), „Логос Мелхиседека“, 191. Међутим, он не проблематизује ово уверење с обзиром на проблем времена.

Старог и Новог Завета. Сва својства која Мелхиседек, достојан да буде „изнад времена и природе, уподобљен Сину Божијем“,<sup>44</sup> задобија по благодати су заправо својства Сина Божијег. Ово подразумева „по врлини највишом благодаћу савршено одстрањивање природних обележја; такође, то што нема *почетка данима, нити краја животоу*, онога чиме се описује знање својства свакога времена и века, сведочи о созерцању које превасходи свако вештаствено и невештаствено постојање“.<sup>45</sup> Мелхиседек ограничења природе побеђује врлином, а време савршеним созерцањем; врлина и созерцање тако објављују божанствено подобје:<sup>46</sup> „Није праведно да они код којих гномичко настројење врлинама јуначки одоли непобедивом закону природе, те кретање ума знањем прелети својство времена и века, буду означени својством онога што је остављено, већ пре величанственошћу примљених одлика, од којих и у којима једино јесу и по којима се препознају“.<sup>47</sup>

Уподобљење Сину и Логосу Божијем мимо христолошког контекста, контекста Оваплоћења, било би по себи јасан указатељ на озбиљну недоследност у Максимовој мисли. Но, јасно је, Максим нема у виду такво уподобљење; својства која Мелхиседек задобија нису просто божанска, она су и богочовечанска, својства оваплоћеног Логоса Божијег. Ипак, тиме се проблем не разрешава, већ се, рекао бих, шири и продубљује. Мелхиседек је, дакле, на натприродан начин, путем врлине и познања, по слободи, *добрим избором намењеној нам гостјојанствима*,<sup>48</sup> превазишао време и век и уподобљен је Богу, пошто је „рођен од Бога кроз Логоса по благодати у Духу, тако да носи у себи читаво и истинско подобје Бога који га роди (пошто свако рођење чини да је пород исти са оним који га је родио; вели, наиме, да је рођено од тела тело, а рођено од Духа дух<sup>49</sup>)“. Он стога није одређен „природним и привременим својствима у која спадају отац, мајка и родослов, почетак и крај дана, што се све по трулежности разрешава, већ по божанственим и блаженим обележјима којима му се обличје пресаздало, а којих се не дотиче ни време, ни природа, ни разум, ни ум, нити пак шта друго што би по опису могло припадати бићима. Стога је велики Мелхиседек и био описан као онај који је без оца, мајке и родослова, без почетка дана и

<sup>44</sup> PG 91, 1137D.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 1137D–1140A.

<sup>46</sup> *Cf. Ibid.*, 1140AB.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 1140BC.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 1140C.

<sup>49</sup> Јн. 3, 6.

краја животу, а што о њему истинита реч богоносних објављује, не, наине, по створеној природи, и то ни из чега, по којој му је биће ограничено почетком и крајем, већ по божанственој и нествореној благодати, вечно суштој од вечно суштог Бога на начин који превазилази сваку природу и свако време, а по којој се самој сав у свему гномички рођени препознаје“.<sup>50</sup> Али, све ово што је *изнад природе и времена*, све што бива по *божанственој и нествореној благодати*, има директно христолошко значење будући да не упућује на стварност независну од Оваплоћења и историје спасења јер се „овај велики Мелхиседек по оствареној у њему божанственој врлини удостојио да буде икона Христа Бога и Његових неизрецивих тајни, Онога, наине, ка коме као првообразу и узроку пројаве добра у свакоме од њих стреме сви свети, а понајпре Мелхиседек, као онај који више од мноштва других у себи носи лик Христов“.<sup>51</sup> Или још директније „једино је Господ наш и Бог Исус Христос природом и истински без оца, мајке и родослова, те нити има почетка данима нити краја животу. Без мајке је по невештаствености, бестелесности и потпуној непознатљивости небеског предвечног рођења од Оца; без оца је по земаљском и временском рођењу од мајке у телу којем није претходило зачеће путем семена; без родослова је будући да су оба Његова начина рођења у потпуности свима недоступни и несхватљиви“.<sup>52</sup>

Овакво целосно учешће у Тајни Христовој подразумева не само перспективу бескрајности која се открива пред човековим постојањем, већ и, што је још важније, перспективу беспочетности, јер обожени човек „није лишен ничега што присуство Логоса подразумева, па је тако постао и беспочетан и бескрајан, не носећи у себи никакав временски и пролазни живот који има почетак и крај, потресан многим патњама, већ једино божанствени, никаквом смрћу ограничени живот вечнога Логоса који се у њега уселио“.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> PG 91, 1140D–1141B.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 1141C.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 1141D–1144A.

<sup>53</sup> ...γέγονε καὶ ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος... *Ibid.*, 1144C. Важна референца на ово место налази се код Св. Григорија Паламе који ствари доводи до екстрема, наравно у вези са учењем о нествореном карактеру божанских енергија: „...усиновљење које се остварује по вери и овај обожујући дар свети недвосмислено називају уипостазиралим; овај пак (Варлаам) за богоподражавање, које сам држи за богоначалије и обожујући дар, тврди да није уипостазирано; стога је у питању нешто другачије од обожења које су остварили и које знају оци. А божанствени Максим не само да га назива уипостазиралим, већ и непосталим, и не само нествореним, већ и неописивим и надвременским, па су тако и они који удеоничаре у њему по истоме усавршени да буду нестворени, беспочетни и неописиви, иако су

У поглављима која следе Максим доноси слична созерцања о Аврааму<sup>54</sup> и Мојсеју,<sup>55</sup> премда не толико обимна и директна у погледу назначеног проблема. Објашњавајући начине подражавања светих који су живели пре и у време Закона,<sup>56</sup> Максим каже да се оно што подражавамо, а што у коначном има христолошко значење, њима збило *образно*,<sup>57</sup> како каже апостол Павле.<sup>58</sup> Но, под ову општу библијску и отачку формулацију не може се подвести и оно што Максим говори у вези са Мелхиседеком. Јер Мелхиседеково учешће у божанској стварности је учешће онога који директно „зна како треба љубити Бога... и који је незадрживо<sup>59</sup> превазишао све чувствено и умно, свако време, век и место... и који је себе савршено на натприродан начин оголио од свакога дејства по чулу, разуму и уму... па се више не бави ничим природним или писаним, пошто му је све што се може рећи или знати у потпуности превазиђено и утишано“.<sup>60</sup>

Разматрање проблема у истом правцу даље усмерава чињеница да у наставку Максим директно говори о есхатолошком карактеру оваквог стања. Наиме, повезујући га са еванђелском причом о човеку који је пао у руке разбојницима,<sup>61</sup> односно о милостивом Самарјанину, Максим каже да ће стање потпуне одвојености од створених бића, а које је одлика савршених и усиновљење о којем говори Еванђеље, Господ даровати када поново дође.<sup>62</sup> Ово стање је истовремено и стање савршеног знања створења на основу логоса који су у Христу, што нас поново, позивањем на пример Господњих хаљина које су се засјале, доводи централном мотиву Десете недоумице.<sup>63</sup>

Дакле, христолошки артикулисан проблем времена је већ пред нама. Но, пре покушаја разрешења, неопходно је обратити пажњу на Максимово разматрање питања времена у контексту космологије које такође има запажено место у Десетој недоумици.

---

по сопственој природи постали из небића...” Palamas, Grégoire (1973<sup>2</sup>), *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain, 617.

<sup>54</sup> PG 91, 1145C–1148A.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 1148A–1149C.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 1149CD.

<sup>57</sup> τυπικῶς, *Ibid.*, 1149D.

<sup>58</sup> 1. Кор. 10, 11.

<sup>59</sup> ἀσχετόως, PG 91, 1153BC.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 1153C.

<sup>61</sup> Лк. 10, 30.

<sup>62</sup> PG 91, 1153D–1156A. Cf. Лк. 10, 35.

<sup>63</sup> Cf. PG 91, 1156A



## 4. Теорија времена

Време је неутуђиви, па у том смислу и суштински аспект створеног постојања без којег се оно не може мислити. Време је вид контингентности света; свет, наиме, нити је бескрајан, нити је беспочетан. Вечно је оно што свагда постоји на исти начин, а свет као сплет променљивих стварности, истовремено међусобно искључивих и нераздвојивих, таквим не може бити.<sup>64</sup> Но, управо склад ових међусобно искључивих ствари упућује на постојање Творца и Промислитеља.<sup>65</sup>

Темељно значење у овим разматрањима, али и уопште у Максимовај онтологији створеног, има концепт кретања.<sup>66</sup> „...Све што се креће свакако је почело да се креће. Наиме, ниједан покрет не може бити беспочетан, пошто није ни безузрочан. Покретац му је почетак, а узрок је оно што га призива и вуче, тј. циљ ка којем се креће.“<sup>67</sup> Дакле, узрочност за Максима има финално значење:<sup>68</sup> „Покретац је почетак сваког покрета онога што се креће, а циљ је узрок у односу на који се креће (пошто се ништа не креће безузрочно), па пошто нема непокретног бића, изузев онога које прво покреће (оно што прво покреће свакако је и непокретно, пошто је

---

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, 1169CD.

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, 1176BC.

<sup>66</sup> „Основна структура онтологије створеног... се састоји у темељном одсуству идентитета унутар постојања самог бића, у *расшешинушости* или *прошезању* (διάσπημα, διάστασις) бића које свој израз налази у *сиремљењу* (φορά), или пак, још одређеније, у тријади настајања, кретања и мировања (γένεσις, στάσις, κίνησις). Између ова три средишњи појам кретања указује на то да, иако су почетак и циљ ограниченог бића у себи идентични, они то не могу бити за *само* ограничено биће. Његова растегнутост, његово постајање чине нужним да оно свој циљ достиже кроз процес транзиције“, Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 137. Такође, „природа није ништа друго до организовани покрет... Она је способност, план (λόγος), поље и систем покрета“, *Ibid.*, 146; „Онтологија створеног бића је изучавање покрета“, *Ibid.*, 154; cf. Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua“, 109. Изванредно важне мисли за разумевање Максимоваг концепта кретања налазе се у Седмој (PG 91, 1072–1073; 1080CD) и Петнаестој недоумици (*Ibid.*, 1217). Cf. PG 90, 1084AB; PG 91, 352A.

<sup>67</sup> PG 91, 1177A.

<sup>68</sup> Аристотеловско „учење о финалној узрочности се препоручивало хришћанским мислиоцима с обзиром на њихову веру у божанско провиђење“, Tollefsen, Torstein Theodor (2008), *The Christocentric Cosmology*, 111. Своје учење о узрочности Аристотел излаже у *Физици* 2.3 и *Метафизици* 5.2 (првенство финалног узрока v. *Phys.* 194a 32–33; 199a 30–32; cf. *De Part. An.* 639–640). Сажети преглед v. Falcon, Andrea (2015), „Aristotle on Causality“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality>, приступљено 24. 5. 2015. године.

беспочетно), онда нема ни беспочетног...<sup>69</sup> Крећу се и разумска и умствена бића, пошто им знање није суштина, већ суштинско на-стројење.<sup>70</sup> Максимов концепт кретања и узрочности заснива се на Аристотеловим увидима;<sup>71</sup> но, оно што твори суштинску разлику је Максимово очекивано инсистирање на онтолошком значењу библијског концепта стварања, будући да је за њега помисао о беспочетности света прелест.<sup>72</sup> Свет управо у том смислу, тј. с обзиром на то да је створен, не може бити бескрајан и беспочетан, а стварање и покретање практично су синоними. Оно што проистиче из овог поистовећивања је то да чин покретања и кретање као такво не могу бити вечни; кретање мора имати крај, а тај крај је истовремено његов истински и финални узрок. Дакле, када концепту финалне узрочности придружимо библијски концепт стварања добијамо тип узрочности који се понајбоље може означити као есхатолошки.

Кретање се очитује просто као постајање и нестајање појединачних бића; на нивоу суштине ἀπλῶς λεγομένη,<sup>73</sup> тј. обједињујуће категорије створеног, кретање се очитује као његова структурална стварност, и то с обзиром на за Максимову онтологију централне замисли сажимања и ширења, *систоле* и *дијастоле*. Систола и дијастола су механизми којима постоји створени свет; структурално кретање је *ио-креиш* створеног бића од општег ка појединачном, и обратно.<sup>74</sup> Но, неодојиви основ или „потка“ систоле и дијастоле створеног је ширење и сажимање Логоса чија је тачка пресека Оваплоћење Сина Божијег.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> PG 91, 1177A.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, 1177BC. У овом одељку наредом налазимо интуитивно, мистичко знање (γνώσις) и разумску *знаност* (ἐπιστήμη) као одговарајућа настројења (ἔξεις) суштина умствених и разумних бића, а у односу на које су саставне силе (συστατικά δυνάμεις) ум и разум.

<sup>71</sup> Замисао кретања или промене заузима централно место у Аристотеловој онтологији; наиме, кретање (κίνησις, μεταβολή) је процес остварења онога што постоји потенцијално (δυνάμει, *Phys.* 201a 10; 27–29), а његово начело је сама природа (*Ibid.*, 200b12). Но, како је нужно да се *све шио се креће нечим* (ὑπὸ τινός) и *ио-креће*, Аристотел постулира постојање првог непокретног покретача (*Ibid.* 256a 13–14; *Metaph.* 1073a 23–24; 32–34). Но, ово никако не подразумева да постоји почетак покретања; у питању је вечни однос. Може се рећи да за Аристотела коначност бића која се крећу нужно подразумева бесконачност процеса покретања. У том смислу постојање времена, недвојиво повезаног са кретањем као *број ио-креиша с обзиром на шио раније и касније* (κατὰ τὸ πρότον καὶ ὕστερον, *Phys.* 219a 3–4; 5–8), не подразумева нужно постојање почетка. Cf. Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose*, 125–134.

<sup>72</sup> Cf. PG 91, 1176D.

<sup>73</sup> PG 91, 1177B; cf. Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 158, n. 72.

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, 1177B–1180A; Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 157–158; Тунберг, Ларс (2008), *Микрокосмос и посредник*, 90–92.

<sup>75</sup> Cf. PG 91, 1288A.

Време и простор су неодвојиви, што значи да се код Максима на веома директан начин суочавамо са концептом просторно-временског континуума.<sup>76</sup> Тако је „све изузев Бога увек одређено местом, а због тога нужно и временом, те зато све одређено местом има временско начело постојања“.<sup>77</sup> Он аргументује да „само постојање бића на начин који није прост,<sup>78</sup> а што је први вид описивости, представља снажан и велики доказ тога да бића по суштини и постанку имају почетак. Ко не би знао да се свакоме бићу какво год оно било, изузев самом и једином божанском, а које заправо постоји изнад самога постојања, предзамишља место,<sup>79</sup> а са њим увек, свагда и нужно и време?<sup>80</sup> Јер није могуће замислити место одвојеним од времена укидањем истог<sup>81</sup> (јер су оба заједно, пошто се не налазе једно без другог), нити се пак икако време раздваја од места укидањем места; природно је да се место увек замишља са временом. Месним одређењем се показује да сва бића постоје у одређеном месту. Јер оно само све од свега није изнад свега (што би било неразумно и немогуће, то да само све буде изнад свега себе), пошто се од себе и у себи описује, јер постоји после бесконачне силе свеузрочности која све описује, и зато му је граница спољашња. Тако је са местом свега, како неки и одређују место говорећи да је *месѿо оно шѿо сѿоља окружује све*, или *иоложај изван свеѿа*, или *граница садржишѿеља којом се садржано обухватиша*. А временским одређењем је указано да бића

<sup>76</sup> С обзиром на *асиметрични* карактер тога континуума, о чему говорим касније, верујем да се у складу са језиком савремених физичких теорија о времену, полазећи од увида Св. Максима, без задршке може говорити као о четвртој димензији, поред три просторне, континуума простор-време. Ова тема, наравно, захтева посебно разматрање. Стандардан и приступачан преглед савремених кретања у природнонаучној космологији налази се у популарном и опште прихваћеном делу Стивена Хокинга (Steven Hawking) *A Brief History of Time*, српски превод: Hoking, Stiven (2013), *Kratka povest vremena*, Vulkan, Beograd. Види и: Schlick, Moritz (1920), *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*, rendered into English by Henry L. Brose, Oxford University Press; Maudlin, Tim (2012), *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton University Press. Нестерук, Алексеј В. (2013), „Космос света и космос Цркве: Свети Максим Исповедник, савремена космологија и смисао универзума“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 319–357, даје покушај ширег сагледавања односа увида савремене космологије и богословских ставова Св. Максима Исповедника.

<sup>77</sup> PG 91, 1180AB; питање поделе и наслова појединих одељака разматра Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua“, 30–33.

<sup>78</sup> ...τό πῶς εἶναι ἔχον, ἀλλ' οὐχ ἀπλῶς, *Ibid.*, 1180Bf.

<sup>79</sup> τό ποῦ.

<sup>80</sup> τό πότε.

<sup>81</sup> διωρισμένον κατὰ στέρησιν.

свагда постоје у времену, пошто им постојање није просто, већ одређено начином, како постоји све што је после Бога. Зато, наине, нису беспочетна. Јер све што се појми на основу ма каквога узрока, ако сада и јесте, то не значи да је свагда постојало. Отуда, говорећи да Божанство јесте, не говоримо на који начин јесте, па зато за Њега кажемо да *јесте* и да *беше* на начин једноставан, неограничен и апсолутан. Божанство је наине непојмљиво разумом и мишљу, па зато говоримо да јесте не одређујући категоријално Његово постојање. Наине, из Њега је постојање, али Оно само није постојање. Јер Оно је изнад самога постојања, било сложено, било просто исказаног и мишљеног. А бића имају постојање на одређени начин, не просто; одређена су, наине, местом због положаја и границе сопствених природних логоса, а временом због почетка“.<sup>82</sup>

Дакле, време и место су неодвојиви видови створеног постојања. Њима се описује онтолошка разлика између Бога и створеног света; чак и ако покушамо да замислимо створено постојање у његовом „апсолутном“ виду, свеобухватно, као *све свети*, на нивоу раније поменуте суштине *ἀπλῶς λεγομένη*, и тада нећемо избећи да га одредимо местом и временом, јер је оно тако по себи одређено, тј. његово постојање твори место и време, унутрашњим процесима структуралног кретања и с обзиром на *огвојеност* од Творца и пуноће сопственог бића.

У својој ванредно важној студији о новозаветном поимању времена,<sup>83</sup> О. Кулман настоји да разликује аутентично хришћанско схватање времена од, по његовом виђењу, концепција доминирајуће присутних у хришћанском предању, али насталих под одлучујућим утицајем класичне онтологије, описујући друге као статичне и битно просторне. Дакле, са једне стране, аутентично библијска и хришћанска позиција види временски ток као сферу реално постојећег, док је за класичну мисао кружно време онтолошка стварност другог реда, просторно удаљена, као оно што је *доле*, од *горње*, вечног и идеалног света.<sup>84</sup> Кулман, наине, експлицитно тврди да је за новозаветну мисао било каква представа вечности као *невременишости* ирелевантна; Бог је вечан јер је Господ свакога времена, а не зато

<sup>82</sup> PG 91, 1180B–1181A; cf. Милер-Журдан, Паскал (2013), „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПФФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 309–318.

<sup>83</sup> *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag A. G, Zollikon-Zurich, 1946, користим енглески превод: Cullmann, Oscar (1962), *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, SCM Press Ltd, London, cf. 51–60.

<sup>84</sup> *Id.*

што је ван времена.<sup>85</sup> Ако прихватимо овакву поделу, Максимову теорију времена морамо одредити као у суштинским цртама класичну, с обзиром на битно *ипросторни* карактер концепата којима располаже.<sup>86</sup> Но, бојим се да се управо овде показује да Кулманова подела може имати само веома ограничено значење;<sup>87</sup> наиме, Максим, следећи у том смислу Св. Григорија Ниског<sup>88</sup> и Оригена, пробија оквири „класичне статичности“ управо просторним концептима, какви су *дијастима* и *дијастасис*.<sup>89</sup> Следствено томе, време се и у хришћанском контексту, а то значи с обзиром на стварање, може мислити као просторни феномен; просторно-временски карактер континуума тако нема, како рекох, симетричну природу; у питању је доминантно просторна стварност.<sup>90</sup> Време се не може *уклонити*, простор није могуће *лишити* времена, будући да је оно везано за саму његову структуру. Простор, као *све свега*, не постоји *истовремено* јер се, како рекох, структурално креће, а кретање је могуће јер постоји граница. *Истовременост* или сингуларност тако може доћи само споља, из области која је изван границе и која ограничава, а што је апофатички одређено као оно *изнад самога постојања*.<sup>91</sup>

Све што је ван ове сингуларности, све што је под временом, одређено је семантички блиским просторним концептима дијастиме и дијастасиса.<sup>92</sup> Постојање дијастиме је оно чиме се верифику-

<sup>85</sup> *Id.*

<sup>86</sup> Илустрације ради, временски *почетак* и *крај* су *јорња* и *доња* граница, PG 91, 1184D.

<sup>87</sup> Веома утемељена критика Кулманових ставова, релевантна нарочито с обзиром на тему овога рада, налази се у ванредно важној студији: Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden – Boston. V. 180 (n. 1), 237, 254.

<sup>88</sup> V. Plass, Paul (1980), „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 180–192.

<sup>89</sup> Ове изворно стоичке појмове у хришћанску теорију времена на креативан начин уводи Ориген. Изгледа да, користећи ове појмове, Максим стоји ближе Оригену, за разлику од својих ближних претходника какав је Св. Григорије Богослов (v. Or. 38.8, PG 36, 320B). Наиме, како закључује П. Цамаликос, каснији писци су претрпели утицај неоплатонизма, те, у извесном смислу, отишли корак уназад поистовећујући, за Оригена (и Максима) *дијастемички* еон са божанском вечношћу; тиме, се замисао протежности уводи у сферу апсолутног божанског јединства, што представља одступања од јасне и у хришћанском смислу оригиналне Оригенове позиције. Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 264–265.

<sup>90</sup> У том смислу, важна је Оригенова замисао о времену као ономе што је *συμπαρεκτεινόμενον*, cf. Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 210–212.

<sup>91</sup> Фраза из PG 91, 1180D. Cf. Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 165.

<sup>92</sup> „...појмови *διάστημα* (екстензија) и *διάστασις* (димензија) имају исти корен;

је кретање, и обратно, оно што омогућава кретање. Но, узајамност времена и покрета није просто метрички феномен; наиме, време и покрет постоје и када њихова корелација није видљива, уколико се може верификовати *иротјорна* дијастима, његова просторна одредивост, а то неизоставно значи почетак постојања одређеног бића, његову створеност и његову временитост, макар и неквалификовану. „Све што се креће је и постало, а због тога је свакако и под временом, чак иако се време не мери кретањем. Јер све постало као започето има почетак постојања као и протежност, оно од чега му је постојање почело. Ако све постало јесте и креће се, онда је свакако и под природом и временом, под једним с обзиром на постојање, под другим с обзиром на кретање...”<sup>93</sup>

Дијастиму не треба мислити као спољашњу стварност у односу на бића; дијастима постоји и у бићима. С обзиром на дијастиму, ниједно од бића није самосавршено,<sup>94</sup> а то значи *самоијостојеће*, и зато ниједно не постоји по природи, већ по учешћу.<sup>95</sup>

Свету створеног не припадају само грубо говорећи материјалне ствари; вештаствене или створене су и логичке стварности које подразумевају кретање, а таква је дијада.<sup>96</sup> Она је „нити бескрајна, нити беспочетна, нити непокретна, нити било чему може бити начело, будући да се описује категоријама јединства и разлике“.<sup>97</sup> Дијада се *креће брoјем*.<sup>98</sup> Зато чак и ако Божанство одредимо као Монаду, тиме

---

такође, њихова значења су изнутра повезана: διάστασις је идеални оквир (ideational) διάστημα, оно дуж чега се живот помера... Важно је да Ориген указује на божански живот користећи појам ἀδιάστατος...“, Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 219. У овом смислу, могући српски превод за појам διάστημα је растезање, а за διάστασις протежност. Повезујући, у контексту Максимове мисли, διάστασις са есхатолошким концептом στάσις, Тунберг, Ларс (2008), *Μικροκοσμος и Πoсредник*, 86–90, прави суптилну разлику у односу на појам διάστημα који везује за природну разлику између Бога и створеног, али ми се чини да се ова подела тешко може одржати, поготово с обзиром на то да у извесној мери зависи од уврежене интерпретације мисли Св. Григорија Ниског за коју држим да је Voersma, Hans (2012), „Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa’s Anagogical Theology“, *Journal of Early Christian Studies* 20/4, 575–612 успешно оповргава.

<sup>93</sup> PG 91, 1397AB.

<sup>94</sup> αὐτοτελής, PG 91, 1181C.

<sup>95</sup> μεθέξει, *Id.*

<sup>96</sup> Louth, Andrew (1999<sup>2</sup>), *Maximus the Confessor*, 210 (п. 105) даје прилично неодређену напомену у вези са пореклом овог појма. О Аристотеловом извештају из *Metaph.* 1088b28–1089a21 у вези са платоновском неодређеном дијадом: Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 343 (п. 17).

<sup>97</sup> PG 91, 1184C.

<sup>98</sup> ...κινεῖται γὰρ τῷ ἀριθμῷ, *Ibid.*, 1185B.



Га не одређујемо по себи, „како јесте, јер је Оно у сваком смислу и начину, умом и разумом, свакако и именом, у потпуности неприступно, ни приближно одредиво, већ се снабдевамо нама доступним, одговарајућим и сходним одређењем вере у Њега“,<sup>99</sup> пошто је „једино Монада у правом смислу непокретна, те нити је број, нити је бројива, нити се броји (јер она није ни део, ни целина, ни однос), у правом смислу беспочетна, јер нема ништа друго од себе старије, из чега би крећући се Монада примала постојање, у правом смислу бескрајна, пошто нема ничег што би јој сапостојало и са Њом се бројило, у правом смислу почетак, пошто је узрок свакога броја, и бројаног и бројивог, као изузетак од сваког односа, свакога дела и целине, у правом и истинском смислу, прва, једина и једноставна, али не другачије, осим у смислу да постоји прва и једина“.<sup>100</sup> Ипак, Максим даље, указујући на Дионисија Ареопагита, каже да се о овој Монади, односно Богу, најадекватније може говорити у апофатичким категоријама *анџиномичне* тријадологије.<sup>101</sup>

Незаобилазно разматрање проблема времена које садржи дефиницију времена и века налази се у једном од низова тумачења еванђелске повести о Преображењу Господњем, а које је нарочито усредсређено на личности старозаветних пророка Мојсеја и Илије.

Тако, бавећи се симболичким капацитетом ликова поменутих праведника, Максим их, између осталог, види и као образе времена и века. Наиме, у деветом одељку овог поглавља Десете недоумице Максим каже:

„Оно што је после Бога свакако је од Бога постало, а то је природа бивствујућих и време, и ово се свагда при Богу будући саоткрива, колико је могуће, као Ономе који се истинитим узроком и творцем показује. Од овога би времену образ могао бити Мојсеј, не само као учитељ времена и бројања времена (јер је он први у односу на постанак света време избројао), већ и као онај што постаде наставник временског поклоњења, па и као онај који телесно не улази у починак заједно са другима којих ради је божанствену благовест научио. Јер тако је и са временом које не предупрећује нити улази у божанствени живот будућега века са онима којих је ка њему одашиљач постало. Јер Исуса има за

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 1185C.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 1185BC.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 1188AB.

наследника свакога времена и века, иако пак на другачији начин логоси времена остају у Богу, што показује на тајанствен начин улазак закона преко Мојсеја датог у пустињи заједно са онима који су примили посед земље.

Јер век је време, када престане да се креће, а време је век када се мери стремећи покретом, тако да је век, да кажем обухвативши као у одређењу, време лишено покрета, а време век који се мери покретом“.<sup>102</sup>

Ова *узајамна* дефиниција времена и века у својој основи потиче из Платоновог Тимеја.<sup>103</sup> Но, и без уласка у проблематику историје преношења идеја и текста,<sup>104</sup> рекао бих да сличност Платоновог и

<sup>102</sup> PG 91, 1164AC.

<sup>103</sup> Време је „покретна (слика) вечности... чини вечну по броју ходећу слику вечности која у једном остаје (*Tim.* 37d)... подражава вечност и кружно се креће према броју...“ (38a). Узгред, мислим да, колико ми је познато, једини српски превод не преноси на најбољи начин овај значајни одељак; наиме, καὶ διακοσμῶν ἄμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα преведено је као „...уређујући небо, стварао истовремено и слику вечности која траје у једном, вечиту слику која протиче у складу са бројем...“ Најпре, није јасно да ли у једном *траје* вечност или слика вечности. Уколико је *слика вечности*, превод је погрешан, како с обзиром на језичке, тако и с обзиром на философске разлоге. Са друге стране, уколико је у питању вечност, треба рећи да је замисао о трајању, па тако и *прошејнућости* вечности као онеме што је у *Једном* у најмању руку спорна и тешко одржива, поготово када нема директну текстуалну подршку. Ако однос времена и вечности у овом одељку одговара питагорејском виђењу односа јединице и низа бројева, онда се тешко може одржати замисао о *трајању* у Једном, јер је трајање својство низа, cf. Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press, 187. Српски превод: Platon, *Тимеј*, прев. Марјанка Пакић, NIRO Mladost, Beograd, 1981, 76 (укратко о пореклу концепције: н. 60, 150); грчки текст: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0179%3Atext%3DTim.%3Asection%3D37d>. Треба рећи да Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum*, 112, примећује како се не може тврдити да је Платон заступао тезу о вечности као апсолутној безвременитости; но, мислим да то не погађа питање интерпретације конкретнoг одељка.

<sup>104</sup> Овом питању намеравам да посветим посебан рад. Louth, Andrew (1999<sup>2</sup>), *Maximus the Confessor*, 207 (п. 85), коментаришући Десету недоумицу, даје уопштено упућивање на Платиново разматрање времена и вечности (*Eneage*, 3.7.2) и на 10. главу списа Дионисија Ареопажита *О божанским именима*, који, познато је, садржи коментаре Максима и Јована Скитополског. Међутим, 5. глава *De Div. Nom.* садржи још важнија разматрања која се тичу временске проблематике, што примећује и Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy*, 141, нарочито у вези са увидима који се тичу коментара Јована Скитополског о Богу као *веку* и Максимовој *узајамној* дефиницији. Балтазарово виђење је да *век* (у темпоралном смислу) означава испуњење времена које је истовремено и *шачка* трансценденције (престанак кретања) или, како каже Балтазар, *екстатички моменати*, прелазак у божански, истинити век.

Максимовог одређења времена не може имати суштински, већ пре формални карактер. О времену и веку се, полазећи од Максимових увида, може говорити као о суштински *шeмiйоралним* формама,<sup>105</sup> с обзиром на то да су оба одређена као оно што је *после* Бога. Помену-та непокретност еона се тако има разумети као релативна. Наиме, и време и вечност припадају дијастемичкој сфери,<sup>106</sup> сфери која је,

Временској терминологији се овде приступа полазећи од претпостављеног *онiшолошкoй* значења; наиме, коментатор почиње говорећи о томе на који се начин о Богу може говорити као о суштaству (τὸ ὄν), с обзиром на Дионисијев израз ὑπερουσίος, те, обрађујући пажњу на *eшiмoлoшкy* везу, долази до увида да је Бог век векова који су произведени из њега пошто: „...он нити беше, нити ће бити, већ само јесте, имајући постојано биће (εἶναι), које се неће превратити у оно што ће бити, нити је прешло из онога што беше у оно што јесте, а ово је век... Овакво настрoјење и природа би се могли назвати и бити век, αἰών γὰρ ἀπὸ τοῦ αἰεὶ ὄντος εἰρηται“ (PG 4, 313C; оваква етимологија речи век налази се и код Аристотела: cf. *Cael.* 1.9, 279a12–b3). Даље, коментатор каже како се вечним на различите начине назива и оно што учествује у Богу као *сваiга сушiшoм*, тј. веку, и што из њега исијава, а то су умствена бића; но, на исти начин се ради видљивих бића која касније настају из њега по снисхођењу јавља и време. Време је тако по себи происхођење Божије доброте, а о времену се као о мерењу говори само с обзиром на хомонимију (cf. PG 4, 313CD–316A). С обзиром на Максимову *узајамну* дефиницију, уочавам неколико битних момената: век и време, као форме темпоралног, су после Бога; њихово постојање је учешће у Богу; век означава свеобухватнији ниво постојања створеног и стога тачку преласка у истински век, у оно атемпорално, а то је сам Бог. Такође, за замисао да време настаје као *пoкрeшaње века*, важна је теза о томе да је време пре происхођења *пoчивaлo у сваiга сушiшoм* (τότε μὲν ἐν τῷ αἰεὶ ὄντι ἀναπαύεσθαι). У складу са тиме, могло би се рећи како и време и век представљају нивое или начине происхођења доброте Бога који постоји на начин ὑπεραιωνίως и ἀχρόνως (cf. Ramelli, Ilaria, and Constan, David (2007), *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 221).

<sup>105</sup> Темпоралност еона никако није новина у традицији која претходи Св. Максиму. Насупрот томе, такав став доминира, нарочито код Оригена (cf. Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, 224; 230; 234); такође, Иларија Рамели, тежећи да покаже како је учење о свеопштем спасењу било општеприхваћено у формативној епохи хришћанског богословља (Ramelli, Ilaria L. E. (2013), *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden–Boston), аргументује позивајући се, између осталог, на изненађујуће доследно раздвајање значења појмова αἰώνιος и αἰδιος, при чему први готово увек означава ограничен временски период. Изузетак у овом смислу представљају само директни цитати и осврти на конкретне фразе из Септуагинте и места обележена директним утицајем платоновске традиције. О томе посебно детаљно: Ramelli, Ilaria, and Constan, David (2007), *Terms for Eternity*, о Св. Максиму посебно: 222–226.

<sup>106</sup> Cf. *Cap. Theol et Oec.* 1, 5–6 (PG 90, 1085AB): (ε') Ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ μεσότης καὶ τὸ τέλος, τῶν χρόνων διαιετῶν εἰσι γνωρίσματα· εἶποι δ' ἂν τις ἀληθεύων, καὶ τῶν ἐν αἰῶνι συνορωμένων. Ὁ μὲν γὰρ χρόνος, μετρουμένην ἔχων τὴν κίνησιν, ἀριθμῶ περιγράφεται· ὁ αἰὼν δὲ συνεπινοουμένην ἔχων τὴν ὑπάρξει τὴν ποτε κατηγορίαν, πάσχει διάστασιν, ὡς ἀρχὴν τοῦ εἶναι λαβών. Εἰ δὲ χρόνος

с обзиром на то да има почетак, одређена прекидом. У том смислу, не изненађује Максимова тврдња, наизглед несагласна са *узајамном* дефиницијом, како дијастима одређује да све што је постало буде под временом,<sup>107</sup> чак иако се оно не мери покретом. Но, како разумети то *време које се не мери покретом?*

Иако се *појавно* време заиста може одредити као мерење покрета, чини се да *време* у апсолутном смислу постоји и када се покрет не може јасно нумерички изразити, пошто и у том случају могу постојати како покрет, тако и број. Већ смо видели како се и дијада, заједнички метафизички именитељ створеног, креће бројем. У том смислу, с обзиром на то да је време онтолошка карактеристика свега што је *пој* дијадом, могло би се рећи да се оно *временско* с обзиром на покрет и метрику може диференцирати као оно што је број, тј. као оно што се креће бројем, као оно што је бројиво, и као оно што се актуално броји, или, можда још прецизније, *као оно што постоји као актуално бројање*.<sup>108</sup> Прве две категорије би се тако могле односити на времена еона, а трећа на појавно време. Једина истински ванвременска стварност је божанска Монада, чија се тројичност не може разумети ни метрички, нити нумерички.

Укратко ћу се осврнути и на ставове у вези са разумевањем природе еона изнете у студији С. Митралеक्सиса. Увиђајући да се о еону, полазећи од Максимових увида, може говорити само као о форми темпоралног,<sup>109</sup> Митралексис изводи закључке у вези са разликом између века и времена. Рекао бих да његово објашњење, упркос томе што су увиди од којих полази исправни, садржи непотребну *шежњу*

καὶ αἰών οὐκ ἀναρχα, πολλῶ μᾶλλον τὰ ἐν τούτοις περιεχόμενα. (στ') Εἷς καὶ μόνος κατὰ φύσιν αἰεὶ κυρίως ἐστὶν ὁ Θεός, ὅλον τὸ κυρίως εἶναι κατὰ πάντα τρόπον ἑαυτῷ περιεκλείων, ὡς καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι κυρίως ὑπέριτερος. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδαμῶς οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν εἶναι λεγομένων τὸ σύνολον ἔχει τό, κυρίως εἶναι. Οὐκοῦν οὐδὲν αὐτῷ τὸ παράπαν ἐξ αἰδίου συνθεορεῖται κατ' οὐσίαν διάφορον· οὐκ αἰών, οὐ χρόνος, οὐδέ τι τῶν τούτοις ἐνδιαιωμένων. Οὐ γὰρ συμβαίνουσιν ἀλλήλοις πώποτε, τὸ κυρίως εἶναι καὶ οὐ κυρίως.

<sup>107</sup> Cf. PG 91, 1397AB: Ἡ τὰς τῶν ὄντων γενητῶν καὶ αἰώνιων νοήσεις, ὡς κινουμένων καὶ περιγεγραμμένων, καὶ τὸν τοῦ τί καὶ ποιὸν καὶ πῶς εἶναι λόγον ἐπιδεχομένων. Πᾶν γὰρ κινήτῳ τε καὶ γενητῳ ὑπάρχει, καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ ὑπὸ χρόνον ἐστὶ, κἂν εἰ μὴ τὸν κινήσει μετρούμενον. Ἀρχὴν γὰρ ἔχει τοῦ εἶναι πᾶν γενητῳ ὡς ἠρογμένον τοῦ εἶναι, καὶ διάστημα, ἀφ' οὗ τοῦ εἶναι ἤρξατο. Εἰ δὲ καὶ ἐστὶ καὶ κινεῖται πᾶν γενητῳ, καὶ ὑπὸ φύσιν πάντως ἐστὶ καὶ χρόνον, τὴν μὲν διὰ τό εἶναι, τὸν δὲ διὰ τό κινεῖσθαι.

<sup>108</sup> Говорећи о Монади, Максим каже како она мјте ἀριθμὸς ἐστί, мјте ἀριθμητὸν ἢ ἀριθμούμενον, cf. 91, 1185B. По аналогiji, оно што је *после* *Боја* који је Монада (век и време) би се могло одредити као *број*, *бројиво* и *бројање*.

<sup>109</sup> Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose*, 212.

да се ова разлика учини сујштанцијалном.<sup>110</sup> Наиме, за Митралексиса је век форма темпоралности умствених бића која се структурално крећу, с обзиром на то да су одређена почетком, средином и крајем. Темпоралност је у том смислу критеријум створености; но, Митралексис даље тврди да то не важи и за просторност, која је карактеристика искључиво чувственог света.<sup>111</sup> Даље, он уводи у дискурс идеју да еон иконизује пуну невременитост нествореног и да упућује на њу. Тако, док се умствена бића крећу, њихова форма темпоралности је стабилна, у смислу да се не може описати бројем; еон је форма темпоралности која искључује просторни покрет.<sup>112</sup>

С обзиром на раније речено у вези са директним присуством замисли о просторно-временском континууму код Максима, мислим да хибридна идеја о непросторној форми темпоралности није одржива. Поткрепљујући своје ставове, Митралексис се упадљиво позива<sup>113</sup> на одељак из Поглавља о теологији и икономији<sup>114</sup> који говори управо супротно, тј. да век *ἴρῃι ἵρεκιδ, ἱροῖηεεαῖε*, тј. дијастасис. О просторном значењу овог појма већ сам говорио.<sup>115</sup> Такође, теза о томе да је век стабилан због тога што се не мери бројем, представљена као директан цитат, просто не стоји. Наиме, Максим, утврђујући тезу да су време и век форме темпоралности, каже да *времe има покреш који се мери и шако описује бројем, док постојање века погразумева одредницу када*.<sup>116</sup> Из овога никако не следи да су број и покрет искључени из еона, јер оно *када*, премда се можда не може нумерички изразити с обзиром на покрет или *измериши*, свакако је под дијадом, тј. бројем.<sup>117</sup>

Решење проблема би се могло тражити с обзиром на чињеницу да се Максимова *узајамна* дефиниција управо може узети као основ за другачије разумевање које *релативизује* разлику, у смислу у којем то чини Балтазар.<sup>118</sup> Дакле, разлика између века и времена постоји само у контексту њиховог нераскидивог односа, што

---

<sup>110</sup> Наравно, разлику између времена и века Митралексис не одређује као супстанцијалну; том одредницом описујем последице којима, верујем, води начин на који их разликује.

<sup>111</sup> Cf. Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose*, 212, n. 712.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 212–213.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 212, n. 708–710.

<sup>114</sup> PG 90, 1085AB, за цео текст v. n. 94.

<sup>115</sup> V. n. 92.

<sup>116</sup> V. n. 106.

<sup>117</sup> Могла би се повући паралела са ирационалним бројевима; тако,  $\pi$  је свакако *поод бројем*, оно настаје као однос два реална броја, али нема коначан нумерички израз.

<sup>118</sup> V. n. 104.

увиђа и Митралексис,<sup>119</sup> али она не може бити супстанцијална. *Суиџтаниција* времена и века је једна; време и век су два аспекта једне створене, динамичке стварности која је увек одређена некаквим простором и временом.

Такође, одељак Десете недоумице о којем је реч директно поставља у везу са тумачењем повести о Мелхиседеку већ разматрано питање односа временске са есхатолошком стварношћу. Оно се састоји у следећем: иако Максим инсистира на неодвојивости времена и простора у контексту створеног постојања и њиховој неутуђивости од истог, он говори о стању у које ће створено dospети, а које управо подразумева прекид временског кретања, односно укидање времена.<sup>120</sup> Оно што је у богословском смислу нарочито важно је то што овај прекид времена представља есхатолошку стварност, на шта Максим указује директно, а и симболика Обећане земље којом се служи то на индиректан начин још више утврђује. Дакле, *вечности*, односно апсолутна невременитост, будуће је стање ствари. Са друге стране, овим се не даје одговор на парадокс који се односи на могућност невременског постојања онога што је временско *по природи*, онога што је временом окарактерисано на онтолошки начин. Максим овај проблем решава уводећи у дискурс временске логосе који „настављају“ да постоје у Христу. Дакле, логоси времена, постоје у вечности. Но, право говорећи, иако су у питању логоси времена, они нису *временски* по природи; то што ће они наставити да постоје у вечности, када време престане, што ће ући у *Обећану земљу*, потпуно је очекивано; они нису временски, они не могу бити под временом, јер постоје и пре времена. Ако тако дубље загазимо у онтологију која се темељи на замисли вечних логоса, долазимо до тога да се о идентитету створеног у онтолошком смислу не може говорити у категоријама времена. Временско по себи нема идентитет, будући да временски логоси не постоје, те тако стварност одређена временом (и простором) нема временску основу.

У том смислу, а нарочито с обзиром на христологију, занимљиви су односи симетрија које се могу читовати у односу временске стварности према њеном метафизичком основу и циљу. Међу појмовима којима се та симетрија описује најпознатији су концепти сенке и иконе. Истина је у Старом Завету *сразмерно* била позната као сенка, а у Новом се та сразмера описује као икона.

<sup>119</sup> Наиме, верујем да се основна интенција његове мисли не разликује од предлога који дајем.

<sup>120</sup> Cf. Plass, Paul (1980), „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, 263.



Сразмере се мењају, али увек у односу на једини стабилан основ, а то је есхатолошка Истина.

Тако не изненађује ни што се Максимово поимање времена и историје спасења може одредити као симетрично. Симетрични карактер броја седам, који је код Максима стабилан нумерички символ времена, на ово веома јасно упућује.<sup>121</sup> Следствено томе, векови се деле на оне који претходе и оне који следе Оваплоћењу Христовом, а које је оса око које је успостављен однос сразмере, и основ постојања.<sup>122</sup> И ова сразмера је потпуна, не само условна, будући да је исти, као превечни Логос Божији и почетак и крај свих векова. Дакле, Христос није само средишња оса. И не само то; он исти дејствује у вековима који претходе силазећи међу људе, савршавајући тајну свога оваплоћења, а у вековима који следе чинећи да људи узлазе у тајну божанског живота, односно, са једне стране очовечујући се, са друге обожујући нас. Управо су са овим симетричним виђењем онтологије повезани већ поменути концепти систоле и дијастоле.

Такође, верујем да има простора и за спекулацију о томе како је симетричност одлика свих нивоа темпоралног. Поред времена и века, верујем да има простора и за говор о временима појединачна, о *личним* временима. Можда управо на овом нивоу треба тражити решење христолошке загонетке коју пред нас поставља карактеристично тумачење повести о Мелхиседеку. Наиме, упркос различитим сразмерама, свако време и век има једну осу симетрије: оваплоћеног Христа.

## 5. Закључна разматрања

Тајна Христова је узрок, основ и центар свега што постоји. Узрок је као есхатолошко испуњење, основ као чин стварања свега Логосом, центар као догађај Оваплоћења. Оно што *испоји* између одређено је *дијасџимом*, а то су време и простор и све што је у њима. Но, разма-

---

<sup>121</sup> Тако, нпр. PG 91, 1396D: Ἐβδοματικός γὰρ ὁ χρόνος, ὡς κυκλικῶς κινούμενος, καὶ τὴν πρὸς τὸ κινεῖσθαι προσφυῶς ἔχων ἐπιτηδείότητα, τὴν τῶν ἄκρων ἀπὸ τοῦ μέσου κατὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἴσην ἀπόστασιν, из чега се јасно види да је ово симетрично „одстојање“ предуслов временског кретања. Како рекох, седмица је код Максима стабилан нумерички символ времена и као таква се налази у више разматрања, каква су, поред наведеног, cf. *Ad Thal.* PG 90, 392A; 708BC.

<sup>122</sup> У том смислу је важно разматрање које налазимо у одговору на 22. Таласијево питање, cf. 90, 317B–321C.

трана по себи, дијастима је лишена онтолошког садржаја. Њоме се пре изражава недостатак таквог садржаја, пуноће постојања, недостатак који карактерише створено. С обзиром на то да се дијастима може разумети и као прекид, тј. *дисконтинуишећ*, што подразумева присуство празнине, прво питање које се намеће, у покушају да се даље развију Максиминови увиди по питању времена, јесте да ли се и у којем смислу о времену као континууму може говорити?<sup>123</sup>

О непрекидности времена се може говорити само у ограниченом смислу. Наиме, уколико је дијастима прекид, време се не може посматрати као континуум. Оно је низ прекида, и у томе се огледа његова континуалност; може се рећи да је у питању *континуишећ дисконтинуишећа*. Но, с обзиром на императив целосности континуума, треба рећи да је темељна карактеристика времена то да није цело; следствено томе, ништа што је *пог временом* не може бити цело. У вези са тим, примећујем да се за Максима изузетно важна замисао целосности односи на есхатолошку стварност. У том смислу, целосност и континуалност ономе што је у времену долазе споља. Природа, чије је постојање утемељено на божанским логосима, свој основ и коначну пуноћу постојања има иза граница времена. С обзиром на све речено, верујем да је адекватан говор о времену могућ само у *несуишанцијалним* категоријама.

Но, упркос томе што време не припада сфери истинитог постојања, с обзиром на чин стварања, значење времена се може разумети као радикално позитивно. Наиме, оно што време означава није просто *непостојање*, већ *настајање*. Отуда његова антиномичност и прекинутост, јер оно истовремено и јесте и није, пошто оно што је временско *настаје*, а постојаће када престане да буде временско. Такође, јасно је да је оваква концепција времена могућа само уколико се прихвати чин стварања. Тако долазимо до парадокса карактеристичног за хришћанску мисао уопште: наиме, једна и иста стварност, у овом случају *непостојаности* времена, може бити разлог како пуне афирмације, тако и пуне негације у онтолошком смислу онога што одликује. Време се тако може мислити не само као стварност и *место* пропадања, већ и као стварност и место настајања, испуњавања прекида, успостављања континуитета, усхођења у истинито постојање. С обзиром на ту двосмислену непостојаност, време нема сопствени, временски логос, па се тако и свака представа о неком свеобухватном и ненарушивом закону времена мора

<sup>123</sup> Питање непрекидности времена темељно је питање сваке теорије времена, в. Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum*.

релативизовати управо с обзиром на то да темељна и коначна истина о времену није временска. У том смислу, занимљива Максимова тврдња да је обичај Писма да премеће времена више је, рекао бих, од узгредне егзегетске констатације.<sup>124</sup>

Но, како решити поменути *богословски* или *христолошки* проблем који намеће Максимова теорија времена? Да ли се о Тајни Христовој може говорити као о времену и какав је статус људске слободе која је време?

Све што у времену истински постоји последица је дејства Тајне Христове. Тело Христово је на равни постојања једина истина, како векова који претходе Оваплоћењу, тако и оних који му следе. У првима, Тајна Христова се шири силазећи на земљу, или боље, у земљу, а у другима се сажима узводећи земљу у себе. Управо у том смислу не постоји ниједан Божији улазак у историју који не би имао значење оваплоћења; Максимова теолошка гносеологија, којој је посвећен значајан део Десете недоумице, о томе недвосмислено говори. Тако, може се рећи да се Логос не оваплоћује у нултој години хришћанске ере; та година је тачка пресека поменутог ширења и сажимања, *дијастоле* и *систиоле*. Логос се оваплоћује стварањем света, и то треба узети готово дословно, јер, када се *сажимањем* истисне *иректид* (дијастима), успоставља се однос идентитета између краја, почетка и центра, успоставља се јединство створеног са божанском Монадом. Зато сваки чин људске слободе усмерен ка успостављању заједнице са Логосом, у мери сопствене пуноће, трансцендира време и не потпада под закон времена.

Још један важан аспект богословског проблема времена односи се на концепт времена као тока; наиме, опште је прихваћено мишљење о томе да библијска концепција подразумева време као *правoliniјски шок*. Да ли се, на темељу мисли Св. Максима, оваква тврдња може прихватити у потпуности? Шта је то што у времену тече и на који начин се о времену може говорити као о *правoliniјском* кретању?

Нужно је, верујем, направити дистинкцију, упркос томе што она има релативни карактер. Треба, наиме, разликовати *објективну* и *субјективну* страну времена. Објективност и субјективност су у овом смислу два нивоа посматрања једне исте онтолошке стварности. С обзиром на ову дистинкцију, концепција времена као свеобухватног *правoliniјског* тока се не може одржати. Наиме, време није кретање од некаквог постојећег почетка ка крају; „почетак“ је непостојање, а све

---

<sup>124</sup> Cf. *Ad Thal.* 7 (PG 90, 284AB).

што истински постоји, па у том смислу и истинско *начело* свега постојећег, припада крају чији је положај о односу на кретање централни. У том смислу, на објективном нивоу, временски ток је покрет сажимања, сабирања свега у центар који је почетак и крај. Са друге стране, оно што времену даје карактер праволинијског тока који прожима све наше искуство времена припада субјективном нивоу; праволинијски карактер времена одређен је личним начелом, начелом воље одређене личном слободом, која му даје интенционални карактер стављајући оно временско у положај *ка* или *од* центра. Људска слобода у односу према Богу заправо даје времену праволинијски карактер; оно праволинијско односи се на сферу *добробића* која квалификује биће и вечнобиће.

Такође, с обзиром на речено, верујем да постоји простор за преиспитивање значења и граница које постављамо или макар исказа које изричемо када говоримо о *онтолошкој разлици* између створеног и нествореног. Наиме, оваква тврдња се узима као ознака разлике између два реда постојања. Но, верујем да је неопходно направити исправку; *онтолошка разлика* се не може односити на разлику између два реда постојања, с обзиром на то да је *постојање* по природи јединствено, оно је Монада. Онтолошка разлика може постојати само између бића и небића, постојања и непостојања (оба ваља схватити апсолутно). Створено је онтолошки различито од Бога не зато што постоји другачије, већ зато што *не постоји*. Све што у њему постоји може доћи само од постојећег, може се разумети као знак *нествореног присуства* Постојећег.

\* \* \*

Изразито напрегнут језик, концептуални и имагинативни апарат, последица је, верујем, не само покушаја да се изрази несводивост божанске стварности у категорије људског искуства и изражавања, дакле апофатичности у односу према Богу, већ и немогућности да се са истим помири непосредност људског искуства Бога. А искуство Бога, полазећи од претпоставки које нам нуди Максимова мисао, само је постојање човека и света; то што свет постоји, значи да има искуство Бога, јер учествује у постојању које није његово по природи. У том смислу темељна антиномичност форми у којима стварност света и човека постоји, времена и простора, нема значење по себи, јер те форме немају постојање по себи. Време и простор су *несуистанцијалне* форме, пре онтичке него онтолошке категорије, оне нису одређења нечега, већ разлике или размака у односу на Бога који истински постоји, оне су пројава прекида, или *дијастиме*. Говорити о апсолутном важењу за-

кона времена и простора није оправдано, макар у теолошком контексту. У том смислу, важно је подсетити и да је савремена природнонаучна космологија обележена прогресивним одустајањем од категорија најпре апсолутног простора, а потом и апсолутног времена.

\* \* \*

## Литература

Референце на дела Св. Максима дате су према Мињовом издању: J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, vols. 90–91, Paris 1865.

Аристотелова дела навођена су по стандардној анотацији, уз коришћење српских издања куће ΠΑΙΔΕΙΑ у преводу Слободана У. Благојевића (*Физика*, 2006; *Метѐафизика*, 2007; *О деловима живоѐиња*, 2011); Платонов дијалог Тимеј: Platon, *Тимеј*, prev. Marjanca Paкиж, NIRO Mladost, Beograd, 1981.

Balthasar, Hans Urs von (2003), *The Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, trans. by Brian E. Daley, S. J., A Communion Book, Ignatius Press, San Francisco.

Boersma, Hans (2012), „Overcoming Time and Space: Gregory of Nyssa’s Anagogical Theology“, *Journal of Early Christian Studies* 20/4, 575–612.

Constas, Maximos, *St. Maximos the Confessor: The Ambigua to John: Introduction to Ambiguum 10*, [https://www.academia.edu/11023287/Introduction\\_to\\_Maximos\\_the\\_Confessor\\_Ambigua\\_10.1-27](https://www.academia.edu/11023287/Introduction_to_Maximos_the_Confessor_Ambigua_10.1-27), приступљено 15. 6. 2015. године.

Cullmann, Oscar (1962), *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, trans. Floyd V. Filson, SCM Press Ltd, London.

Cvetković, Vladimir (2004), „The Concepts of Time and Eternity from Plato to Saint Maximus the Confessor“, *Црквене сѐугује* 1, Ниш, 73–82.

Cvetković, Vladimir (2011), „U prilog jednoj filozofiji stvaranja: Maksim Исповедник“, *Filozofija i друштво* 4/2011, 127–155.

Falcon, Andrea (2015), „Aristotle on Causality“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality>, приступљено 24. 5. 2015. године.

Hoking, Stiven (2013), *Kratka povest vremena*, Vulkan, Beograd.

Louth, Andrew (1999<sup>2</sup>), *Maximus the Confessor*, The Early Church Fathers, ed. Carol Harrison, University of Durham, Routledge, London and New York.

Maudlin, Tim (2012), *Philosophy of Physics: Space and Time*, Princeton University Press.

Mitralaxis, Sotiris (2014), *Ever-Moving Repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology*, Freie Universität, Berlin.

Palamas, Grégoire (1973<sup>2</sup>), *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde édition, Louvain.

Plass, Paul (1984), „'Moving Rest' in Maximus the Confessor“, *Classica et mediaevalia* 35, 177–190.

Plass, Paul (1982), „The Concept of Eternity in Patristic Theology“, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 36:1, 11–25.

Plass, Paul (1977), „Timeless Time in Neoplatonism“, *The Modern Schoolman*, LV (November 1977), 1–19.

Plass, Paul (1980), „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa“, *Vigiliae Christianae* 34/2, 180–192.

Plass, Paul (1980), „Transcendent Time in Maximus the Confessor“, *The Thomist*, 44/2, April 1980, 259–277.

Ramelli, Ilaria, and Constan, David (2007), *Terms for Eternity: Aionios and Aïdios in Classical and Christian Texts*, Gorgias Press, Piscataway, NJ.

Ramelli, Ilaria L. E. (2013), *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Brill, Leiden – Boston.

Schlick, Moritz (1920), *Space and Time in Contemporary Physics: An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation*, rendered into English by Henry L. Brose, Oxford University Press.

Sherwood, Polycarp (1955), „The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism“, *Studia Anselmiana* XXXVI, Roma.

Sorabji, Richard (1983), *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth.

Taliaferro, Charles (2009), „The Project of Natural Theology“, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. William Lane Craig and J. P. Moreland, 1–23.

Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press.

Tollefsen, Torstein Theodor (2008), *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford University Press.



Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Supplements to Vigiliae Christianae, Brill, Leiden – Boston.

Беневич, Григорий В. (2011), „Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обоженія у прп. Максима Исповедника“, *Вестник РХГА*, 12/1, 190–197.

Беневич, Г. И. (2014), „Об оппонентах преп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда): Не только оригенизм“, у: *Преподобный Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, ур. Г. И. Беневич, Издательство Олега Абышко, Санкт Петербург, 593–613.

Иванка, Ендре фон (2008), „Први кореферат уз Шервудово саопштење ‘Максим и оригенизам’“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 467–469.

Мидић, Епископ пожаревачко-браничевски др Игнатије (2008), *Биће као есхаџолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац.

Милер-Журдан, Паскал (2013), „Где и када као метафизички предуслови стварања у Апорији 10“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 309–318.

Нестерук, Алексеј В. (2013), „Космос света и космос Цркве: Свети Максим Исповедник, савремена космологија и смисао универзума“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 319–357.

Митралексис, Сотирис (2013), „Напомена о дефиницији  $\chi\rho\nu\nu\omicron\varsigma$  и  $\alpha\iota\nu\nu$  код Светог Максима Исповедника уз помоћ Аристотела“, *Познање сила стварања силом Васкрсења*, ур. Епископ Максим (Васиљевић), ПБФ – Севастијан прес, Београд – Лос Анђелес, 447–454.

Тунберг, Ларс (2008), *Микрокосмос и посредник: џеолошка антџропологија свейої Максима Исповедника*, прев. Наташа Б. Колунџић, Истина, Београд – Шибеник.

Цветковић, Владимир (2006), „Извори за учење о времену Светог Максима Исповедника“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 507–523.

Цветковић, Владимир (2013), „Учење о кретању Светог Максима Исповедника“, *Зборник Маџице срџске за друшџивене науке* 142, 39–54.

Цветковић, Владимир (2013), *Бої и време: учење о времену Свейої Гриџорија Нискої*, Центар за црквене студије, Ниш.

Шервуд, Поликарп (2006), „Максим и оригенизам. АРХН КАΙ ΤΕΛΟΣ“, *Луца XXI–XXII* (2004–2005), Никшић, 449–467.

Примљено: 8. 7. 2015.  
Одобрено: 10. 8. 2015.

# TENTH AMBIGUA OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR AND THE THEOLOGICAL PROBLEM OF TIME

Vukašin Milićević  
University of Belgrade  
Faculty of Orthodox Theology  
Belgrade

*Summary:* Tenth Ambigua of St. Maximus the Confessor is the single largest and one of the most comprehensive discussions of the Ambigua Corpus. It is, among other things, specific for its immediate consideration of the problem of time in several sections. Also, this text provides the opportunity to theologially contextualize the problem of time. St. Maximus' original insights regarding the problem of time therefore become the basis for a much-needed creative review of deeply rooted theological views. Such a review is necessary especially given the crucial importance of the problem of time in a variety of scientific disciplines.

*Key words:* time, age (aeon), movement, space, diastema, Monad.