

Александар Ђаковац
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Београд
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-175.6:271.2-31

Апокатастаза и онтологија

Сажетак: У чланку аутор разматра питање апокатастазе у светлу хришћанске онтологије. У студији се испитују могућности теолошког решења питања апокатастазе које би било у складу са христолошком онтологијом раних Отаца Цркве, са посебним освртом на допринос св. Максима Исповедника.

Кључне речи: апокатастаза, христологија, онтологија, есхатологија, св. Максим Исповедник.

Проблем универзалног спасења или апокатастазе никако није етички већ се првенствено тиче питања самог постојања. Код Светих Отаца имамо различите приступе овом питању али не налазимо одговор који би био теолошки до краја консистентан. Остаје, наравно питање, да ли је такав одговор уопште могуће устројити, или је пак неопходно помирити се са одређеном апофатичношћу читаве теме. Није нам намера да овде дамо исцрпан приказ историјског развоја ове идеје,¹ већ да се позабавимо њеним кључним, онтолошким аспектом, који до сада није у довољној мери истражен.

¹ Такав приказ може се наћи у Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Brill, 2013. Ова исцрпна студија на преко 900 страна даје изузетан преглед развоја ове идеје од Новог Завета до Ериугене. Нарочита вредност овог дела је што су наведена готово сва релевантна патристичка сведочанства, а извори су по први пут систематизовано обрађени. Главна мањкавост ове иначе капиталне студије јесте управо недовољно наглашавање онтолошке димензије проблема која је по нашем уверењу кључна. Зато не чуди што закључци изнети у овој студији нису неоспорни а даља и другачија интерпретација и контекстуализација изложених материјала је не само могућа већ и неопходна. Оно што такође недостаје, а што сама ауторка истиче, јесте детаљнија анализа концепта апокатастазе у јелинској философији и јеврејској религиозној традицији што би свакако било од велике користи. Одређене теме из ове области могу се наћи у чланку исте ауторке: Ilaria L. E. Ramelli, *The Debate on Apokatastasis in Pagan and Christian Platonists: Martianus, Macrobius, Origen, Gregory of Nyssa, and Augustine*, Illinois Classical Studies, No. 33–34 (2008–2009), 201–234. Што се тиче предхришћанске употребе овог појма овде ћемо само споменути да је код старих Јелина појам ἀλοκατάστασις углавном коришћен у астрономском, медицинском и правном смислу, а да га Филон користи у смислу враћања душе у савршено стање пре греха, τελεῖαν ἀλοκατάστασιν ψυχῆς (Rerum divinarum heres, 293).

На почетку ћемо укратко показати како са овим питањем стоји код св. Максима Исповедника. Њега смо одабрали због тога што се у његовој теолошкој мисли јасно може уочити сва дубина овог проблема. Св. Максим синтетизује дотадашњу црквену теологију и до краја утемељује онтолошку Христологију. Онтолошко поимање Христологије је код Светих Отаца било присутно и пре св. Максима, али је код њега ова позиција нарочито наглашена и положена у темељ теолошког промишљања, осветљујући свако друго питање. Такође су, у многим случајевима, преиспитане и утврђене консеквенце овакве позиције на различитим пољима, па и на питању универзалног спасења. Ту је св. Максим отишао даље од Оригена и св. Григорија Ниског, а након њега патристика нам не показује никога ко је суштински допринео решењу проблема. Упркос значајним допринесима, ни савремена теолошка промишљања нису успела да изађу изван апоретичког дискурса.

Ни св. Максим није на овом пољу до краја извео последице сопствених тео-онтолошких позиција, тако да нам његови увиди пре свега могу послужити за исправно конципирање самог питања, иако не пружају коначно решење проблема. У читавом свом корпусу, св. Максим конструира Христологију која је у потпуности онтолошка — тиче се проблема постојања света. У том смислу Христос је Спаситељ, Онај у коме творевина задобија своје онтолошко утемељење. Св. Максим тако каже да је Оваплоћење Бога Логоса „та Велика и Скривена Тајна. То је блажени крајњи циљ ради којег је све створено. То је тај божански циљ (σκόλος), предзамишљен (од Бога) пре почетка свих бића, којег одређујући кажемо: да је он унапред смишљени свршетак (τέλος), ради којег је све, а он није ни ради чега.“² Тврдња да Оваплоћење представља „блажени крај ради којег је све створено“ и „унапред смишљени свршетак, ради којег је све“ даје оквир Максимове онтологије. Постојање творевине се у крајњем изразу остварује у Оваплоћењу. Христос је тај у коме су сви векови, како каже св. Максим, а то значи читава историја, која обухвата не само след догађаја већ и читаву спацио-темпоралну структуру творевине, „примили крај и свршетак свог бића. Јер, пре векова, унапред је замишљено јединство ограниченог и неограничености, мере и безмерности, коначности и бесконачности, Творца и творевине, стајања и кретања“.³ Оваплоћење је било циљ ради кога је све саздано и крајњи циљ промисла Божијег. Ако је то крајњи циљ, онда је то и крајња онтолошка истина постојања као таквог. Оваплоћење представља коначну онтолошку стварност по којој ће остварити „возглављење

² Maximus Confessor. *Questiones ad Thalassium una cum lat. interpret. Ioannis Scotti Eriuganae iuxta posita* / Edd. Laga C., Steel C. Parts II. *Questiones LVI–LXV*. Turnhout; Louvain 1990. *Questiones ad Thalassium* 60 [PG 90, 621AC].

³ *Questiones ad Thalassium* 60 [PG 90, 621BC].

(ἀνακεφαλαίωσις) у Богу свега што је од Њега створено.⁴ Ако ће све бити возглављено у Богу, онда то све укључује заиста читаву творевину без изузетка, што је овде ваља нагласити. Иако из овако утемељене христолошке онтологије следи да ни један део створене природе не може пропасти, шта више да не може не бити спасен, јер не може да не постоји, св. Максим на више места експлицитно каже да општег спасења неће бити. Одатле следи оно што св. Максим на концу и тврди, да ће сва творевина у целости наставити да постоји, али он притом уводи разликовање вечног бића од доброг бића, кроз диференцију познања и учествовања. Бог је створеним бићима дао биће (τὸ ὄν) и вечно биће (τὸ ἀεὶ ὄν) као својство њихове суштине (τῆ οὐσίᾳ παρέσχε), док мудрост и доброта припадају слободној вољи.⁵

Тврдња да биће и вечно биће јесу свосјтва природе, јасно је у супротности са онтолошким утемељењем Христологије. Иако овај навод припада ранијем периоду његовог стваралаштва, видимо да је, разматрајући питање универзалног спасења, он остао на трагу овакве аргументације без обзира на то што је она несагласна са његовом Христологијом. У истом делу св. Максим, сагласно са претходно наведеним цитатом, тврди да је постојање створених бића једноставно у власти Творца, док од створења зависи само да ли ће бити добро или зло, при чему зло нема онтолошки значај, односно не доводи у питање сâмо постојање. „Вечно биће или небиће разумне и умне суштине потпуно је у вољи Онога који је све створио веома добро. Али да ли ће бити добро или зло, бива по слободној вољи створења“.⁶ Св. Максим такође каже да је „суштину створених бића супротстављено небиће (οὐσίᾳ εἶναι μὲν τὸ μὴ ὄν ἐναντίον), и у власти Самопостојећег постоји њихово вечно биће или небиће, ‘јер Бог се неће раскајати за своје дарове’ (Рим 11, 29). Отуда природа створених бића и постоји вечно и постојаће Сведржитељском силом држана, иако има небиће за супротност као што је речено, као она која је из небића у биће произведена, а у вољи Његовој има своје биће или небиће“.⁷

Очигледно је да се св. Максим овде налази у раскораку. С једне стране он жели да нагласи онтолошки значај Оваплоћења и тајне Христове, а са друге стране жели да нагласи и онтолошки значај човекове слободне воље. Ове две онтолошке позиције изгледа да нису помирљиве. Покушај компромисног решења код св. Максима изгледа овако: „Јер што се тиче бића и вечног

⁴ *Questiones ad Thalassium* 60 [PG 90, 621AC].

⁵ *Centuriae de charitate* 3, 25 [PG 90, 1024B–1024C]. Шервуд је закључио да према св. Максиму грех заиста прелази у непостојање али да одатле не следи да грешници прелазе у блаженство. Sherwood (1955): *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 218. Нажалост, Шервуд није елаборирао даље ово запажање у светлу проблематике којом се овде бавимо.

⁶ *Centuriae de charitate* IV, 13 [PG 90, 1052A].

⁷ *Centuriae de charitate* III, 28 [PG 90, 1025B].

џића, Бог ће их све васпоставити својим присуством, али кад је у питању вечно добробиће, Он ће посебно васпоставити само оне који су свети, анђели и људи, остављајући онима који нису [свети] стање вечног злобића, као плод њиховог избора.⁸ На овај начин је св. Максим формално остао веран својој онтолошкој Христологији, јер ће Бог управо својим присуством све васпоставити. На овај начин је наглашен онтолошки значај Оваплоћења нарочито у есхатолошком контексту. Али, св. Максим истовремено покушава да утврди и онтолошки значај слободе словесних џића. Тако сачувава Христологију у њеном онтолошком значењу, а истовремено потврђује онтолошки значај слободне воље. Међутим, како ћемо видети, овакво решење тешко да се може сматрати теолошки доследним.

Дакле, св. Максим, упркос врло дубоким и инспиративним увидима није понудио коначно задовољавајуће решење овог проблема. Уколико се постојање творевине утемељује на вољи Божијој која, да тако кажемо, споља делује и просто принуђује творевину на постојање, онда Оваплоћење не представља прворазредни онтолошки догађај каквим га св. Максим с правом сматра. Уколико је, пак, постојање творевине утемељено у тајни Оваплоћења, онда из тога произилази да се постојање не може истовремено темељити на вољи Божијој која се актуализује независно од Оваплоћења. Додуше, св. Максим нигде не исказује претпоставку такве независности, али читава концепција по којој и она џића која не желе и одбијају постојање, која неће слободно и добровољно да се сједине са Богом у Христу, ипак настављају да постоје јер не могу да укину сопствено постојање пошто то није у њиховој власти, имплицира такво схватање. Овде се поставља питање — ако је то тако, на који заправо начин Бог држи или ће држати у постојању она створења која то не желе? Ако је одговор да ће то бити непосредним дејством силе Божије који хоће да она постоје, онда из тога произилази да Оваплоћење није догађај на коме се утемељује постојање, пошто се оно очигледно може утемељити и на други начин, већ се Оваплоћење своди на питање квалитета постојања, односно блаженства или не-блаженства. Опет, ни то св. Максим не тврди експлицитно али ова апорија произилази из његових тврдњи, ако се онтолошке последице до краја изведу. Флоровски објашњава како св. Максим разликује обожење по благодати и сједињење без благодати, (Флоровски 1998: 229) и његово запажање је тачно. Остаје питање како објаснити ту разлику у сједињењима? На који начин се остварује то сједињење без благодати? Очигледно не на основу љубави, барем не обостране. Овакво одређење љубави је контрадикторно у себи. Овако схваћен појам љубав садржи *contradicto in adjecto* јер не показује релацију већ једносмерност? (У смислу тезе да Бог воли свакога, али је Његова љубав мучење за оне који Њега не воле). На овај начин

⁸ *Capitum Quinques Centenorum* V, 100 [PG 90, 1392C].

се појам љубав одељује од слободе, што следствено води релативизацији онтолошког статуса људске слободе, пошто је постојање загарантовано и неопозиво, без обзира на који начин и у ком правцу је слобода пројављена. Покушајем да избегнемо тврдњу да оваква концепција значи релативизацију онтолошког утемељења Христологије, тврдњом да управо Оваплоћење омогућава и благодатно и безблагодатно постојање, доводимо у питање сам смисао Оваплоћења као слободног уипостазирања створених бића у Ипостас Оваплоћеног Логоса.

Постојање свих створених бића је заложено у заједничарењу са Богом. То је сведочанство око кога постоји сагласност већине релевантних патристичких извора. Није могуће замислити постојање творевине мимо заједнице са Богом, пошто би у том случају следило да творевина, имајући независно постојање од Бога, представља такође неког другог, створеног Бога. Творевина сама по себи нема могућност постојања, она своје постојање црпи од Бога. Према Христологији Отаца, управо тајана Оваплоћења представља одговор на питање како то творевина може и треба да постоји у заједници са Богом. Ту се открива да је та заједница ипостасна, а не природна. Створена природа се спасава ипостазирањем у Ипостас Бога Логоса што је омогућено Његовим Оваплоћењем. Црква јесте тело Христово не само у метафоричком већ и у дословном смислу. Дух Свети ипостазира Христа у историји, у догађају Литургије. У догађају Литургије се остварује истинско назначење човека као свештеника творевине, као Онога који приноси читаву творевину у заједницу са Богом Оцем. Све су ово општа места која треба имати у виду али на којима се нећемо посебно задржавати.

Тврдња да је човек биће слободе, да слобода представља *Imago Dei* у човеку, такође представља упоришно место хришћанке антропологије посведочено у патристичким изворима (мада не без значајних изузетака). На овој основи сада се поставља питање, шта бива са онима који не желе заједницу са Богом? Могућа су три одговора⁹: 1) један је да они одлазе у небиће, пошто Бог не жели да их на силу уведе у заједницу са собом и тако држи у постојању. 2) Други одговор је да они настављају да постоје тако што остварују неку врсту негативне заједнице са Богом. Тиме што Бога одбацују, негирају и поричу на неки начин конституишу заједницу са Њим, утврђујући тиме свој онтолошки статус као постојећих, али је то постојање дефектно и первертирано и због тога болно јер вечно желе уништење себе и света а то не могу да остваре. 3) Трећи могући одговор је опште спасење свих, при чему се претпоставља да у коначном исходу сва словесна бића желе постојање, јер је жеља за по-

⁹ Могуће је, наравно, понудити више од три тезе, али овде износимо само оне за које сматрамо да поседују теолошку релевантност. Не расправљамо, на пример, о оригенистичком решењу које тврди враћање у предпадно стање, због тога што је таква теза довољно снажно оборена још од Отаца (попут св. Максима), а обрађено и у савременој теолошкој мисли. Cf. Флоровский 1929): 107–115).

стојањем део њихове природе, те да сви изрази порицања те жеље заправо представљају „неспоразум“, заснован на непознавању или непрепознавању стварне Божије воље и доброте, као и непрепознавању сопствене жеље, која се пројављује као зло (јасно је да се овде приближавамо платоновском поистовећењем зла са незнањем, што не мора да буде аутоматски за осуду). Зло тако има добар почетак — жељу за постојањем — која је погрешно актуализована као настојање да се постојање утемељи на себи и свету а не на Богу. Када ова заблуда буде отклоњена доласком Царства, показаће се да постоји само једна стварна жеља свих створених бића лишена заблуде.

Како што ћемо видети, сваки од ових приступа, носи са собом одређене тешкоће. Уколико бисмо подржали прву тезу о одласку у небиће оних који одбијају заједницу са Богом, јавља се неколико питања: да ли то значи да ће део творевине пропасти, у ком случају Христос није Спаситељ читаве творевине. Или то значи да ће пропасти само на ипостасном нивоу а не и на природном? Но шта би то значило? Пошто природа не постоји без ипостаси и *vica versa*, да ли би то могло да значи да ће такве ипостаси заправо бити лишене сопствене природе, да ће доћи до раздвајања ипостаси и природе, и тиме до гашења ипостаси које не могу да постоје без природе? Конкретније, то би значило да ће материја која сада „припада“ тим ипостасима бити им одузета. Пример таквог одузимања је смрт какву сада познајемо. Земља земљи, док личност наставља да постоји лишена своје природе само због тога што је и ако је ипостазирана у Ипостаси Христовој. На тој се основи очекује да ће на крају, свака ипостас која постоји али у сени смрти, бити васпостављена у свом природном капацитету лишеном пропадљивости. Могли бисмо рећи да ипостас у случају творевине није у апсолутном смислу носилац сопствене природе — тварна ипостас је тек потенцијал, тек могућност да се оствари, семе које тек треба да проклија и донесе плод. Ако се то не деси, узмеће јој се и то што има (cf. Мт 13, 12), односно таква ипостас ће се показати као фантазија односно као непостојећа. Она ће исчезнути као да је никада није ни било јер ће бити препуштена забору Божијем („не познајем вас откуда сте“ (Лк 13, 13)), чиме ће изгубити темељ сопственог постојања. У оваквој концепцији, конкретне ипостаси створених бића посматрамо као потенцијалне, које тек треба да остваре постојање. У том контексту би се могло рећи да процес стварања света заправо још није завршен, да је историја део тог процеса, да ће се на крају тек показати коначна истина ствари, шта заиста јесте а шта заиста није постојеће. Оно што се покаже да није, не само да ће престати да постоји, већ ће бити као да никада није ни постојало, пошто ће бити избрисан и заборављен сваки траг такве промашене егзистенције, која ће онтолошки бити неостварена. То је онда прави повратак у небиће или можда тачније то је неуспех изласка из небића, уколико процес стварања схватимо као

још незавршен. У том смислу би било као да таква бића нису ни створена, као да их никада није ни било. Ово је могуће јер је природа створених бића двоструко ипостазирани. И у конкретним створеним бићима али и у Христу који ипостазира читаву створену природу. Материјални супстрат, да тако кажемо у недостачу бољег израза, створених бића неће нестати нестанком, гашењем, неуспелих ипостаси које нису хтеле да дођу у постојање. Пошто нису хтеле неће ни доћи, иако тиме неће бити угрожено постојање осталих ипостаси, нити ће бити доведена у питање контигентност читаве творевине која се темељи на ипостазираниости у Христу.

Овде се поставља питање, какав је заиста однос природе и ипостаси — шта значи када кажемо да природа не може да постоји ако није ипостазирани, односно да ипостас не може да постоји без природе. Природа подразумева материјални супстрат али се не може на њега свести. Онај несводиви израз природе могли бисмо именовати као индивидуа.¹⁰ Индивидуу можемо одредити као материјални супстрат са специфичним разликама које је одређују у односу на друге индивидуе иако су сродне подобним особинама код других индивидуа. Ипак, комбинација индивидуалних природних својства је јединствена код сваког човека, што чини могућим да га препознајемо као таквог (иако је то понекад отежано, на пример код једнојајчаних близанаца, иако и ту може бити речи само о великој сличности а не и истоветности). Дакле, и природа представља одређену јединственост комбинације елемената који припадају материјалном супстрату. Таква природа постоји увек и само као конкретна личност, као конкретна ипостас. Јасно је да не може постојати другачије, нити је мислива на другачији начин. Зато се поставља питање, у ком смислу је Христос спаситељ читаве природе. Да ли у смислу да је спаситељ свих индивидуалних природа, што би онда подразумевало да је спаситељ и свих ипостаси, или да је спаситељ природе као материјалног супстрата који није нужно ипостазирани у било којој другој ипостаси осим у Његовој сопственој?¹¹ Уколико прихватимо овакво објашњење оно јесте конвергентно са раније изнетом тезом да је могуће замислити нестанак, или тачније неактуализацију оних ипостаси које нису слободно зажелеле заједницу са Богом, те ради тога, на крају процеса ствартања који још није завршен, неће ни ући у постојање, односно показаће се као непостојеће.

Овде се јавља још једно питање — да ли је довољно уверљиво показано да нестанак, или непостанак (неактуализација) неких ипостаси у крајњем

¹⁰ У смислу да се свака индивидуа разликује од других и по јединственом природном склопу, који иако је у основи исти, ипак је посебан и јединствен. Не постоје два потпуно физилки и психички идентична човека, чак ни међу близанцима — због тога можемо да говоримо о индивидуалним разликама.

¹¹ Јано је да је немогуће мислити природу као безипостасну. Како наглашава Зизијулас (Zizioulas 2013, 89), позивајући се на св. Максима ἀνθρώπου је једнако ἀνθρώπου.

исходу стварања, не представља нестанак дела створене природе? Односно, на који начин објаснити да спасене (=постојеће) ипостаси неће бити на неки начин оштећене тиме што је њихов однос са ипостасима које су се показале као непостојеће ипак ушао у одређење њиховог ипостасног идентитета? Да ли јединственост ипостасног идентитета која се темељи и на међусобном односу створених ипостаси кроз који се (однос) оне и ипостазирају у Христу, на неки начин не утемељује сваку ипостас која се појавила и историји. Другим речима, да ли нестанак или неактуализација одређене ипостаси која се јавила у историјском времену а које нема у есхатолошком времену, не изазива онтолошки дефицит код оних који су спасени — тачније речено, да ли не доводи у питање њихов онтолошки статус, односно само постојање. Да ли је сврсисходно питати — да ли неактуализација одређене ипостаси која се јавила у историји неће ланчаном реакцијом изазвати „кризу идентитета“ а тиме и постојања свих осталих створених ипостаси. У крајњој инстанци, ово питање се своди на питање значења и значаја историје у социологији али и у ктисиологији, односно да ли сама могућност неактуализације неких ипостаси представља негирање историцитета самог стварања. Одговор би се могао потражити у тврдњи да створене ипостаси које ће се и у есхатону показати као постојеће свој идентитет заправо темеље на односу према Оваплоћеном Логосу, те да неактуализација неких ипостаси неће представљати претњу њиховом идентитету пошто он и није утемељен на односу са другим створеним ипостасима већ једино са оваплоћеним Логосом и са ипостасима које су такође задобиле свој идентитет у односу на Логоса. Међутим, овде се поставља озбиљно антрополошко питање — да ли оваквом редуцијом утемељења идентитета ипостаси на само и једино Ипостаси Логоса, не негирамо слободу која се пројављује као љубав а која представља антрополошку констатну? Јер, то онда значи да не можемо и не смемо (не можемо?) волети оне који ће се показати као неутемељени на Логосу, оне који неће бити спасени. Јер ако их и даље волимо, онда или они том љубављу на неки начин улазе у постојање, или спасени зарад те љубави пропада заједно са неспасеним јер му је идентитет угрожен неспасавањем онога кога воли, пошто је његов идентитет утемељен и на тим односима? Или би онда било потребно рећи, да је у крајњој консеквенци, неактуализација одређене историјске ипостати у есхатону могућа само ако та конкретна ипостас у току свог историјског постојања ни са једном другом ипостаси није остварила однос љубави, тј. ако није никада никога волела или била вољена. Тиме би се решило и питање слободе, јер бисмо могли рећи да уколико је одређена ипостас ипак успела да успостави однос љубави са неком другом ипостаси, онда је утврдила и свој онтолошки идентитет, па је на тај начин пројавила своју слободу као да (као Амин), чак и ако је формално негирала постојање Бога, вредност живота итд.

Друга теза коју смо споменули јесте могућност негативног односа — односно могућност да се постојање конституише на основу не само позитивне, љубеће заједнице већ и на основу негативне. То би значило да слобода не мора да се пројави као љубав да би била животворна, већ да се може пројавити и као негација, као мржња и порицање, али да и такав став према Богу такође представља одређени, мада первертирани, начин заједничарења. Проблем са овом тезом је што ако је то тако, онда читава концепција и инсистирање на слободи као онтолошком темељу постојања долази у питање. Јер ако било какав израз слободе, позитиван или негативан, води истом резултату — постојању, онда долазимо на стару причу према којој постојање никада није ни било доведено у питање, да све свакако постојин и да ће свакако постојати а да ће се само разликовати квалитет постојања. Они који су спасени имаће добар квалитет постојања означен као блаженство, док ће ови други такође имати постојање али ће оно бити означено као патња и бол, јер неће моћи да остваре своју тежњу ка непостојању. Но ту се јавља још питања — ако се ипостас конституише релационо и ако и неативан однос представља довољну основу за онтолошко утемељење створених бића, да ли је онда догађај Оваплоћења од онтолошког или онтичког значаја? Другим речима, да ли би и без Оваплоћења, свет и све ипостаси вечно постојале али без блаженства? У том смислу се питамо да ли је заиста оправдано говорити о могућности утемељења ипостаси и на негативном односу. Зар негативни однос није заправо само име за непостојање односа? Зар негација, порицање, у онтолошком кључу, не представља заправо чињење које за резултат има да други не постоји аз онога који пориче. Да ли имамо довољно оправдања да уведемо разлику између типова негирања другог, па да на тој основи устврдимо како једино негирање које другог пориче сматрати правим негирањем са онтолошким последицама, док негирање које другог ипак не пориче већ га ипак признаје као другог и није право негирање и непризнавање? Скло-нији сам овој другој тези — тако можемо да кажемо да негирање и порицање, тј негативни однос може да не буде препрека спасењу као онтолошком утемељењу утолико што он није заиста и до краја негирајући, већ ипак оставља места за другог. То „место“ је заправо у идентитету. Док други одређује мој идентитет чак и када сам психолошки негативно настројен према њему, то још не значи да га поричем на онтолошком нивоу. Онтолошко негирање подразумева да га заиста поричем у смислу да он за мене заиста не постоји.¹² На радикалном, онтолошком негирању не може да се заснује и онтолошки уте-

¹² Можемо ово разликовање типова порицања другог да означимо као онтолошко и психолошко или као радикално и афективно. Први тип би означавао темељну онтолошку позицију слободне воље, док би други тип указивао на позицију која је утемељена у неуспеху смртне индивидуе да јасно процени сопствену позицију немогућности индивидуалног постојања, па би пре требао да буде одређен као заблуда уместо као стварна пројава слободне воље. У том контексту би могла да се посматра читава дијалектика греха и покајања.

меџи постојање неспасених. Такав покушај би био само игра речима, у смислу да се негативност односа не схвати у свом пуном капацитету, односно да негативан однос не подразумева стварно и радикално порицање другог. Поричање другог, на онтолошком ниву неизоставно води индивидуализацији у смислу де-ипостазирања. Када једна ипостас престане да буде релациона, она престаје да буде ипостас. Релацију није могуће, у онтолошком смислу, мислити другачије него као признавајућу односно љубећу. Релација која није љубећа заправо није релација у строго онтолошком смислу, она је релација само у психолошком смислу који овде није релевантан.

Због свега овога ова друга хипотеза не може да прође теолошку проверу ни на нивоу антропологије ни шире — јер сада морамо да поставимо и питање на који начин Бог познаје своја створења. Мада је и ово опште место, поновићу да Бог, бар према св. Максиму, познаје створења као своје логосе, као своје жеље што у крајњој инстанци значи као свог Сина Јединородног. Ако је то тако, онда је немогуће замислити да Бог остварује заједницу са онима који нису у складу са Његовим логосима односно са онима који свој идентитет не темеље на Оваплоћеном Логосу. Ако кажемо да их познаје на неки други начин, онда доводимо у питање сврху Оваплоћења, јер тврдимо да је заједница са Богом могућа мимо Христа. Бог не може на други начин да познаје бића и да са њима гради заједницу која је темељ постојања — ако би тврдили другачије онда би заправо тврдили да Оваплоћење нема везе са онтологијом, јер је питање постојања света онда могло да буде остварено и на други начин, непосредном Божијом интервенцијом.

Остаје трећа хипотеза о општем спасењу свих. Главни приговор оваквој тези тиче се питања слободе. Ако ће се сви спасити, посебно ако ће се сви *свакако* спасити, ако не постоји никаква могућност да се неко неће спасити, како онда можемо да говоримо о слободи као ономе што човека чини човеком? Онда је слобода фикција и то на свом најдубљем онтолошком плану. С друге стране, опште спасење свих би решило проблеме о којима је раније било речи. Не смемо занемарити ни врло јасна сведочанства Светог Писма и Отаца о „плачу и шкргугу зубима“. Иако су ова сведочанства наравно подложна тумачењу, њихово свођење на метафору није баш уверљиво.

Анализирајмо још неке могућности за решење овог питања. Вратимо се на другу хипотезу, према којој ће бити и оних који се неће спасити. Можда би то могли да разумемо на следећи начин. Христос у себи возглављује читаву творевину, укључујући и природна својства сваког створења не као индивидуе већ као материјални супстрат („прах земаљски“ Пост. 2, 7). У том смислу, природа свих је спасена. Постојање оних који се неће спасити би могло да се утемељи на „паралелном“ постојању. Наиме, они ће наставити да постоје као индивидуе, због тога што је материјални супстрат њихове природе (прах од кога су саздани) спасен, а општим васкрсењем биће обновљена и посебност

индивидуалних својстава сваког створења. Међутим, њихова индивидуалност неће бити ипостасна у смислу да ће за њих ипостас бити изједначена са индивидуом, тј. неће имати идентитет из односа са другим већ једино према самима себи. Оваква затворена егзистенција на један начин може бити сматрана као постојећа, јер постоји за себе, али са друге стране је и непостојећа пошто је Бог не познаје нити је познају друге личности, нити она познаје Бога нити друге личности. Таква аутистична егзистенција је паклена пошто индивидуална природа тежи да оствари свој идентитет у другоме, а овде ће га первертирано остваривати сама у односу на себе. Вечност овакве егзистенције је утемељена на васкрсењу, дакле Оваплоћењу, и на обесмрћењу створене пшприроде али би она остала усмерена ка смрти иако не би никада умрла. Њен модус би остао модус смрти али без коначног умирања.

Но у том случају зло никада неће бити побеђено у потпуности, штавише, супротно доследном патристичком сведочењу, зло би добило одређени онтолошки стаус, постало би вечна реалност. Овде се сада сусрећемо са још једним питањем. Будући да опште васкрсење не представља само оживљење мртвих већ и пуноћу њиховог односа са Богом али и промену, обесмрћење, начина постојања читавог света, модуси постојања света, простор и време, такође ће бити измењени, односно спацио-темпорални оквир постојања читавог универзума биће преображен („Ново небо и нова земља“ *cf.* Отк 21, 1). На који начин тачно не можемо знати, али свакако тако да више неће имати својство раздвајања (смрти) или ако ће својство разликовања бити сачувано. Начин постојања читаве творевине, укључујући неживу природу, биће коренито измењен и тек тада ће се показати до које је мере смрт радикално и структурално део овога света, заправо његов начин постојања. Тада ће творевина бити заиста постојећа, постојање ће постати њена коначна истина и из ње саме ће нестати небиће које сада стоји у њеној основи и које је прожима. У том смислу св. Максим Исповедник говори да ће творевина постати не само бескрајна већ и беспочетна. Бог тада чини „оне који по природи имају почетак и крај да су по благодати беспочетни и бескрајни (*ἀναρχοὺς κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους*)“ (*Questiones ad Thalassium* 59: PG 90, 617D). Њена беспочетност неће бити етиолошка, већ ће из ње бити изузето све оно што почетак везује са небићем.

Узимајући све ово у обзир, видимо у којој мери је тешко донети неки конкретан закључак који би био теолошки консистентан и у исто време чувао светописамско и патристичко сведочење. Немогуће је изнаћи решење које ће у потпуности бити доследно. За какву год хипотезу да се одредимо, одређена доза недоследности биће присутна. Уколико се одредимо за тезу о нестанку, повратку у небиће неких ипостаси, остаје отворено питање да ли је онда заиста Христос спаситељ све творевине, као и на који начин је могуће да се прекину идентитетске везе које су ипостаси које нису спасене оствариле

у свом историјском постојању са онима који су спасени, а да то не изазове онтолошке последице. Уколико се определимо за тезу да неки неће бити спасени али да ће наставити да постоје, остаје питање на којој основи ће се то постојање темељити. Јер ако кажемо да ће се темељити на непосредној деловању божанске силе, поставља се питање разлога Оваплоћења у онтолошком смислу. Такође остаје нерешено питање ипостасног одређења таквих бића, пошто је замисао о индивидуи која се ипостазира у односу према самој себи неутемељена у предању, а питање је колико би могла да издржи богословску проверу. Јер ако замислимо да је таква врста само-ипостазирања могућа, онда релационост није онтолошко својство ипостаси, већ пре квалитативно. Ако се сетимо теологије Кападокијаца, можемо само да замислимо какве би последице оваква поставка могла да има у Тријадологији. Трећа хипотеза, да ће сви спасити, такође има своје недостатке. Недостаје јој потврда Писма и Предања, а такође се под знак питања ставља слобода човека. Или можда не? Можда је та двојба лажна, слично питању да ли човек може да не жели оно што жели? Можда је таква ситуација и овде, када је реч о постојању — можда је тежња ка постојању толико основно одређење са којим се мора рачунати, па је једноставно бесмислено претпоставити да неко *заиста* неће постојање као такво. Он можда неће овакво постојање које има сада, испуњено болом и прожето смрћу. Можда је неопходно рећи да граница слободе постоји, да је то граница бића и небића, да творевина ипак никада не може да досегне божанску слободу која постојање поистовећује са хтењем. Можда је „понуда“ постојања толико добра да јој се не може одолети (мада је јасно да на овај начин нисмо много побегли од Платоновог Добра које неумољиво привлачи).

Изгледа да је св. Максим на крају крајева имао добре разлоге што је решио да ово питање „почаствује ћутањем“ (διὰ τῆς σιωπῆς τιμωμένον) (PG 90, 260A). Свако ће у Писму и предању пронаћи довољно аргумената да докле подржи позицију којој је наклоњен и да изнесе доста веродостојних примедби на рачун позиције којој није склон. Теолошки закључак, који би био систематски консистентан изгледа да није могуће донети, па једна од могућности остаје да понизно прихватимо немогућност да се докучи оно „што око не виде и ухо не чу и у срце човеково не дође“ (1Кор 2, 9).

Apocatastasis and Ontology

Summary: In the following article the author discusses the question of apocatastasis in the light of Christian ontology. The author examines the possibilities of the theological solution for the questions of apocatastasis which could be in accordance with the Christological ontology of the Early Church Fathers, with special emphasis on the contribution of St. Maximus the Confessor.

Key words: apocatastasis, Christology, ontology, eschatology, St. Maximus the Confessor