

Рјуиџиро Тани

Кјушу Универзитет

Факултет за хуманистичке науке

Фукуока

4-16-7 Miwada, Higashiku, Fukuoka, Japan

Оглед о динамизму људског бића и природе (φύσις) – у контексту θέωσις-а код Св. Максима Исповедника

Сажетак: У овом огледу аутор излаже битну релевантност мисли Максима Исповедника у смислу предлога решења неких од важних проблема класичне јелинске философије. Тиме византијску теолошко-философску мисао показује као неупоредиво важнију него што хоће традирано удебеничко мишљење у историјама философије. Посебно се анализирају претпоставке за превладавање такозване затворене онтологије природе (φύσις) у правцу отворене онтологије природе људског бића. Следећи мисао светог Максима, аутор стварност „природе“ види као христолошки утемељену, и то врлином догађаја оваплоћења односно очовечења (ἐνανθρώπησις) Логоса Божијег Исуса Христа. Максимово учење о динамичкој природи, сходно томе, повезује се са способношћу људске личности да се према Божанском Другом отвори кроз етички напредак: Биће (εἶναι) – Добрабиће (τὸ εἶ εἶναι) – Вечнобиће (τὸ ἀεὶ εἶναι). Тај етички напредак има онтолошке консеквенце. Тачније, етика благодатног преображаја људског бића омогућена је управо христолошком конституцијом бића, дакле даром личности и теандријског начина постојања, која је постављена унутар оквира онтологије Божијег стварања и отварања бића: Генеза (стварање) – Промена (кретање) – Мировање (циљ). На крају аутор указује на еколошке последице мишљења Максима Исповедника, као и на могућност превладавања философије самозатворене свести, односно превазилажења стварности бића као пуког другог од свести, како се оно што јесте – како природа човека тако и природа у ширем смислу – не би, у крајњој линији, посматрално као објективизирано, инструментализовано, отуђено – од односа са Богом.

Кључне речи: природа, отворена онтологија, етика, добро, динамизам природе, теандријска енергија, оваплоћење, очовечење, Логос

* Прво сачињење овог саопштења представљено је на јапанском, и то у оквиру 102. скупа Јапанског друштва за патролошке студије (JSPS) у октобру 2002. године. Потом је објављено у *Patristica* 9 (2005) 38–51. Овај оглед заснован је на прерађеној верзији тог саопштења. Превод на енглески сачинио је професор Казухико Демура. (Професор Рјуиџиро Тани изложио је овај текст дана 11.05.2011. на Православном богословском факултету у Београду, у присуству његове светости патријарха српског Г. Г. Иринеја Гавриловића, Декана Факултета пресвећеног епископа Г. Иринеја Буловића, и пред другим професорима и студентима Православног богословског факултета).

Предговор

Након објављивања књиге о философији (љубави према мудрости) Григорија Нисијског и Климента Александријског¹, радио сам на делу Светог Максима Исповедника, такозваног довршитеља источних пратристичких предања. У овом огледу, размотрићу главне теме Светог Максима које осветљавају једно од најтемељнијих питања за људска бића данас, и у сваком другом добу. Наиме, како учествовати у божанском Бићу, и, како живети добро. Желео бих да се његовим мишљењем бавим у смислу развоја и превладавања класичне философије у ширем смислу. Према томе, карактеристика јелинских отаца јесте прихватање, борба и превладавање традиције класичне философије.

Добро је познато да су кападокијски оци и богослови у време Халкидонског сабора (451) били укључени у догматолошке контроверзе налик густој шуми. Према томе, многи научници који истражују историју философије такве контроверзе сматрали су напросто за унутрашњу ствар у вези са хришћанским догматским питањима. Они су притом занемаривали јелинске оце, држећи да су они умотани у густу маглу енигматских диспута. Научници и студенти радо пристају да прескоче са јелинске класичне философије на ренесансу западних европских мишљења. Међутим, ако посветимо подробију пажњу њиховом философском залеђу, можемо уочити да је контекст контроверзи међу кападокијцима ништа мање него један велики развој философске традиције, који се може упоредити са златним добом јелинске философије.

У одређеном смислу јелински оци су наследници класичне философије. Јер и они су суочили исте захтевне проблеме. Али ти оци су истовремено покушали превладају тешкоће класичне јелинске философије, и то на дубок начин. Свети Максим припада њиховом броју. Он је наследник кападокијаца и халкидонаца. Спис *Амбиве* (*Ambigua*), једно од његових главних дела, садржи изобиље кратких навода његових претходника попут Григорија Назијанзина, Дионисија Ареопагита. А на њих он додаје огромну количину коментара. Кроз цело то дело он се веома труди да прими и превлада јелинске философске традиције. Свети Максим даје нов израз мислима тих традиција, уз помоћ нове перспективе коју је задобио кроз хебраистичка искуства на основу писама (*Scriptures*). Овде ћу фокусирати једну значајну тему његове мисли, наиме: динамизам људског бића и природе (φύσις). Претходно ћу указати на три питања.

і) У вези са суштинским својством природе (φύσις) источни оци и јудеохришћански мислиоци уопште узев природу схватају с обзиром на дина-

¹ *Transcendence and the Self in Eastern Church Fathers* (на јапанском), (Tokyo: Sobunsha, 2000).

мику према Богу који је сушта бесконачност (the very infinity). Они природу као такву (φύσις) поимају као кретање отворено према бесконачности, или као један интенционалан и самотрансцендирајући облик „добродића“ (τὸ εἶ εἶναι), према речима Светог Максима. Њихови аргументи не заснивају се на појму довршености облика (εἶδος) већ, пре, извиру из тематског покушаја да раскрију вољно кретање и вечнотрајуће интенционалне промене ка вечности. Према томе, они осветљавају праву природе људске теловности (corporeality).

ii) У односу на претходну поенту они наглашавају опитни метод оријентисан према темељу (ground) и фокусирају интимно окружје наших свакодневних живота као почетак за философско истраживање. Према Светом Максиму, остваривање „добродића“ (τὸ εἶ εἶναι), испуњавање доброте (ἀρετῆ), није статичко стање које се да описати унутар објективног оквира. Пре, ἀρετῆ је динамички интенционалан облик усмерен ка „вечном добродићу“ (τὸ ἀεὶ εἶ εἶναι), и, кроз то интенционално кретање, то ће рећи кроз ἐπέκτασις, суштина људског дића бива увек преображавана и превладавана.

iii) Људска природа (φύσις) држи везу са целокупном природом. Кроз људске делатности, у смислу посредника (medium), природа може бити присаједињена Богу и тако постати пројава Бога. У том контексту таква космолошка и еколошка перспектива црквених отаца може бити веома корисна за поновно промишљање етике околине (environmental ethics) и примењене етике. Свети Максим нам даје много тога о чему можемо мислити с обзиром на ту савремену проблематику.

Свим тим поентама бавићемо се касније, и то детаљније. Пре тога желео бих да се дотакнем момента зла и греха, негације и очишћења у мисли источних црквених отаца. Пошто људска дића не могу непосредно и савршено да сагледавају и поимају трансцендентну (transcendental) доброту, интенционалан и самопревазилазећи (self-transcendent) облик „добродића“ треба остварити кроз неке посредне и негативне моменте. Ако посветимо пажњу том аспекту негације или очишћења људске природе, треба да разумемо контекст обожења (θέωσις) у Источној цркви. Наиме, није случај да се наша природа (φύσις) мења у Бога, него тај да наша природа – заједно са целом природом која нас окружује – учествује у његовој божанској делатности (ἐνέργεια). Код Светог Максима унутрашњи однос између оваплоћења и обожења јесте важна тема, како ћу појаснити касније. Као што је познато, Свети Атанасије је то згуснуто изразио када је написао да је Бог постао човек како би ми (људска дића) постали Бог². Међутим, према Светом Максиму, ако покушамо да разумемо ствар оваплоћења с обзиром

² Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, 54.

на нашу дубинску бригу о људској природи (φύσις), онда контраст између прошлог догађаја оваплоћења Сина Божијег од пре две хиљеде година и садашњице нашег живота постаје унеколико преиначен. Тај контраст се тумачи као разликовање између „прошлости“ када је препостојећи Логос био у вечности Бога и ове „садашњости“, међу нама, када је он оваплоћен сада. Тако та два времена (temporalities) – оно од пре две хиљаде година и оно наших садашњих дана – оба треба да су „присутна“ у смислу оваплоћења. То схватање „присутности“ кроз сва времена јесте разликовна карактеристика код Светог Максима, како ћу да појасним касније.

1. Динамика отворене структуре природе (φύσις)

Најкруцијалнија поента у тврђењима Светог Максима јесте та да природа (φύσις) лежи у промени или кретању (κίνησις)³. Према његовом мишљењу та промена није ограничена само на случај квалитета који претпоставља (свој) идентитет супстанце у времену и простору, нити на промену места (тј. месно кретање), већ она, пре, подразумева промену у смислу продора у суштину сваке супстанце. А тако је будући да облик (εἶδος) супстанце и сржна тачка природе није самодостатно јестаство (self-standing entity). Супстанца није ништа друго до ограничење (limitation) или способност (capacity) која ће прихватити само биће (εἶναι). У том смислу облик (εἶδος) узима место неке твари (ὄν) ради остварења бића⁴.

Свети Максим размишља другачије од древних јелинских философа. Он наглашава пробој према бесконачности. Тај облик намере (intention) према бесконачном разматра се као облик вере (πίστις). У том контексту он увиђа да свака промена (κίνησις) јесте израз потенцијалности (δύναμις) природе, као и то да природа (φύσις) има намеру управљену према према циљу (end) у смислу остварења делатности (ἐνέργεια) самог бића. Да будем још прецизнији, ограничена природа сваког створења поседује отворено кретање или интенционалан облик који ће бити финализован у сједињењу са Богом. Ту Свети Максим уводи значајан појам обожења (θεώσις). Порцес обожења је приказан како следи:

Генеца (стварање) – Промена (кретање) – Мировање (циљ).

Тај оквир одговара сваком ступњу бића респективно.

Биће (постојање) (εἶναι) – Добродобиће (τὸ εὖ εἶναι) – Вечнобиће (τὸ ἀεὶ εἶναι).

³ На пример: Maximus, *Ambigua* PG 91.1072B.

⁴ PG 91.1181D.

Тако, ако прихватимо тај оквир, можемо разабрати како Бог (θεός) није само извор (ἀρχή) постајања већ и његов циљ (τέλος)⁵. Наравно, људским бићима није могућно да сазнају супстанцију или суштину Бога, премда све учествује у делатности (ἐνέργεια) Бога и тек што успева да назначи постојање Бога. На овом месту ми бисмо требали да трагамо за одгонеткама у вези са тиме како да говоримо о темељу (ground) и о томе где можемо наићи на проблем у овом животу.

Ми нисмо кадри да створења и Створитеља посматрамо објективно, изван нас сáмих, као да они играју улоге на позорници и да однос између њих опсервирамо са становишта публице. Стога, истражујући његову схему „Стварање–Кретање–Циљ“ као процес возглављења и присаједињења Богу, желео бих да размотрим како се о тим стварима има говорити истински: из ког то искуства можемо стварно сазнати себе и Створитеља?

2. Испитивање интенционалног кретања „добродића“ (ἀρετή)

Иако кретање или промена „добродића“ (to be well) изгледају као посредна фаза у тој схеми, за Светог Максима то посредно мора се разумети као облик интенционалног и динамичког кретања из извора према „вечном добродићу“ (to be eternally well). Он истиче: „ако оно посредујуће није присутно, онда ће се за границе (extremes) обеју крајева (ends) казати да су неизвесне ствари“⁶.

Ја мислим да се остварење „добродића“ постиже кад људска бића укину временско саморазумевање и томе сходну претпоставку с обзиром на њихово сопствено постојање и оно других. Када у њихову сопствену природу некако продре свесавладавајућа сила Бога и када је њихово сопствено постојање и постојање објективних ствари прожето њоме, затворено јаство људске природе (φύσις) постаје ништа, а њихова природа бива превладана делатношћу (ἐνέργεια) Бога. Према томе, то да људско биће бива добрим јесте израз кретања издејствованог темељном силом Бога. Крајња основа самопостојања бива сломљена кроз то кретање. Наравно, то кретање није усмерено према празном простору него према пуном учествовању у делатности (ἐνέργεια) Бога, и према самопревазилажењу ка извору те делатности. У том контексту, кретање према томе да се буде добар, као облик сопства (душе, ψυχή), присно је повезано са установљењем љубави (ἀγάπη) и вере (πίστις). Свети Максим то кретање назива гномичком послушношћу воље⁷. Серија тог кретања описује се овако: до људског хтења (volition) као

⁵ PG 91.1217D.

⁶ PG 91.1116BC.

⁷ PG 91.1076AB.

и употребе ума никад не може доћи док у њих не продре темељна божанска делатност. С друге стране, када чинимо и мислимо на такав начин, тада волимо извор који нас чини таквима да чинимо овај и онај чин. Он наставља да каже да када волимо извор, тада прихватамо пробој (ἔκστασις) – гледајући ка том извору делатности⁸.

Објашњавајући последњу фазу тог саморефлектујућег процеса људске воље и мишљења, Свети Максим наводи једну од најчувенијих фраза Светог Павла: „А ја више не живим, него живи у мени Христос“ (Гал. 2:20). Према Светом Максиму то не значи укинути људску вољу (слободу избора) већ, пре, задобијање статуса одлучности заснованог на сопственој природи. Како би проширила свој првобитни праобраз, дарован у тренутку стварања, људска бића се неминовно сусрећу са негативним моментом страдања услед усмрћења свог јаства. Кроз тај процес заиста се може задодобити наше право кретање у смислу „добробића“. Другим речима, установљење интенционалног облика „добробића“ у људским бићима истовремено даје сведочанство (evidence) о постојању Бога као извора који нам омогућује да усвојимо такав облик. Свети Максим каже „ἀρετὴ јесте облик Бога који се оваплотио (θεὸς ἐνσωματούμενος)“⁹. Према његовом мишљењу, ми Бога не можемо пронаћи као нешто објективно што је смештено негде споља. Радије, остварење ἀρετὴ у извесном смислу јесте облик оваплоћеног Бога.

Што више основно својство људског бића посматрамо на начин описан у претходном, то више морамо преиспитивати нашу претпоставку о сопству које је, како нам изгледа, конституисано као субјект. А и наша претпоставка о објективном постојању света, и евиденција о њему, такође, у извесном смислу, потребују преиспитивање. У ствари, јаство и објективни свет треба подробно истражити, и то – кад се уобичајено схватање света уруши, и кад се продре кроз дно јаства, наиме кад се оствари интенционалан облик „добробића“. Јер добро није тек придев који модификује субјект или објект, него има неизоставан саоднос са бићем. Отуда се – усред динамичког кретања према доброту (као остварењу одређеног интенционалног облика) – пројављује смисао бића или постојања. Зато ту реч не треба да употребљавамо као придев који изражава статично стање људских бића, већ пре као прилог који означава вољни – и одговарајући – одзив према умственој основи бића.

⁸ PG 91.1173CD.

⁹ PG 91. 11032B.

3. Остварење природе (φύσις) и томе сходан процес

Дозволите ми да се окренем наредној поетни коју до сада нисам разматрао. Наиме, реч је о томе да остварење интениционалног облика „добробића“ није природан нити нужан процес. Слобода људских бића поседује један базичан услов. А то је да је слобода увек отворена према два усмерења: према томе да ли постајемо бољи или гори. Ми се увек боримо између тих двају настројења. Према Светом Максиму, нашу душу или људску природу Бог привлачи к себи и, такође, Бог људску вољу опскрбљује љубављу (ἔρωσ) и чежњом за њиме. Сила ума (λόγος) то чини могућним. Људска бића су прожета својом љубављу према Богу, и она су рада да трагају за извором те љубави и за њиме непрестано чезну како би утажила своје жеђање. На овом месту можемо раскрити кружно себепосматрајуће (self-reflective) устројство кретања људске душе. Свети Максим каже: „Бог нам је дао жудњу (desire, πόθος) и љубав (ἔρωσ)“¹⁰ којима ћемо ми, узвратно, хтети да љубимо извор те љубави, и то на екстатичан начин.

Узгред, док смо ради да тражимо наше непрекидно пробијање према бесконачноме добра, божанска могућност на посредан начин, у ствари, открива негацију наше склоности према злу. Јер ми не можемо непосредно схватити бесконачност и трансценденцију добра. У вези са проблемом зла неоплатоничари објашњавају да зло нема супстанцијално постојање (substantial existence) а кападокијски оци то кажу готово истим изразима. Свети Максим излаже још: „зло је кретање против природе (παρὰ φύσιν)“, „узрок зла је у начину на који људска бића употребљавају ствари и како им се посвећују“¹¹, „грех је злоупотреба снаге ума (λόγος) противно његовој природи“¹².

Јесте унеколико парадоксално да људска природа (φύσις) делује противно сопственој природи. Није потребно истицати како у случају животиња, биљака и материјалних ствари, природна потенцијалност сваког од њих понаособ јесте предодређена да се креће према пројави своје сопствене природне делатности или способности. На пример, свака биљка или животиња напосто се боре за опстанак своје врсте, чак ако је јединка припадна врсти мртва. Тако, када уочимо како је све у покрету (flux), те промене се одигравају унутар оквира континуитета врсте (εἶδος). У контрасту с тиме, људска природа има способност да оде поврх свог сопственог природног ограничења бића, и да учествује у трансцендентној доброту бесконачног или суштог Бића (Being itself). И све остале природне ствари, сматра се, про-

¹⁰ PG 91.1361A.

¹¹ *De caritate*, III, 3: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ (*Philokalia*): Ἀστήρ Ἀθήναι, 28; јапански превод: Ryuchiro Tani, у *Philokalia*, iii (Nagoya: Shinseisha, 2006), 64.

¹² PG 91.1044A.

жете су и контролисане таквом људском природом. Међутим, у исто време, људска природа узета сама за себе има способност да се противи својој сопственој природи. Кроз ривалитет те две природе људска природа себе чини недостатним постојањем (deficient existence). То је основни карактер људских поступака и воље будући да је начин људског постојања блиско повезан са вољним дејством. Тај вид људске природе означава не само негативну већ чак и плодну могућност преображаја сопственог постојања према добробитнијем, и то врлином њеног вољног дејства. Очигледно је да је ἀρετή значајна у контексту сукоба између добра и зла. Свети Максим јасно истиче узрок зла као један недостатак добра, и као недостатност пуноће бића. Отуд он каже да „он почива у самодовољном надимању (ὕπερηφανία) које своју произвољну одлуку држи довољном“¹³. Самољубље (φιλαυτία) јесте то које узрокује вољу и намеру којима влада страст.

Поврх тога, обожење (θέωσις) укључује и тело. Према његовом мишљењу, θέωσις јесте процес посвећења тела и обожења целокупне душе и тела. У том смислу тело се може преобразити тим процесима. Другим речима, род и врста, квантитет и квалитет нису измењиви само унутар претпоставке супстанцијалног објекта, већ имају свој положај у односу на цео процес сабирања и одвајања од вишег постојања¹⁴. Отуд статички облик (εἶδος) бића није жижа бића, будући да је он тек међуфаза. А интенционалан облик воље преузима круцијалну улогу у схватању динамизма пробоја према сáмом бићу.

То интенционално кретање „добробића“ постиже се кроз труд одбацивања лоших нагнућа која нас удаљавају од Бога и привезују за временске ствари. Сличан израз можемо пронаћи код Зеамија (Zeami¹⁵), највећег „но“ драматурга (Noh playwright) и теоретичара средњовековног Јапана. У своме делу *Кақјо* (*Какуџо*) Зеами каже „да се требамо уздржавати од зла идући мало по мало“. Према његовом мишљењу, савршена лепота (yūgen) не постиже се у стању пасивности већ се, пре, открива у процесу непрестаног самопревазилажења кроз и изнад сваке представе понаособ. Тај процес није ништа друго него кретање самопоништења или удаљавања из зла мало по мало. У контексту Светог Максима обожење (θέωσις) није статичан циљ савршенства људских бића. Оно себе пројављује у спорим и постепеним корацима удаљавања из надимања и заљубљености у предмет самољубави.

¹³ *De caritate*, III, 57; *Philokalia*, 35; јапански превод, 78.

¹⁴ PG 91.1052B.

¹⁵ Аутор мисли на Зеами Мотокијоа (Zeami Motokiyo 1363–1443) као најважнијег писца драми у склопу „но“ (Noh = 能) или „ногаку“ (Nogaku = 能楽) начина традиционалног јапанског позоришта. *Прим. њрев.*

Тај процес се не дешава само, или тек на начин унутрашњих психичких догађаја. Свети Максим тврди како тај процес раста уједно јесте учествовање целе природе и целе васељене у божанском извору живота, ради тога да се пројави Божанство. Космолошка перспектива таквог погледа јесте изузетна.

4. Однос између оваплоћења и $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$

Овде бих хтео да пружим нацрт присног односа између оваплоћења и обожења. Основно питање јесте који основ је могућ ради заснивања кретања обожења и остварења интенционалног облика „добробића“ ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$). Тео­лошки израз да је Син Божији (божанско Слово [$\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$]) оваплоћен као људско биће како би људско биће постало Бог разматрам у ширем контексту нашег животног постојања.

У једном тексту Светог Максима, у *Амбиџама* (*Ambigua*), за оваплоћење Слова се каже како то није догађај „у прошлости“ него, на одређен начин, догађај „у садашњости“. То значи да се у прошлости веома удаљен догађај оваплоћења Христа, Слова ($\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), преноси (is narrated) у контексту садашњег рађања Слова у људском бићу. Свети Максим изражава то да се „личност, ипостас Христа, која је једном била далеко – изнад и сваког времена ($\chi\rho\nu\omicron\nu\omicron\varsigma$) и сваке природе ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), потчини­ла и једном и другом — вас ради“¹⁶. Догађај у прошлости, пре две хиљаде година, он не посматра као веома удаљен од оног „сада“ данашњице. Наспрам уобичајеног схватања времена, свака временска разлика треба да буде имплицирана у „садашњицу“ времена. А поготово оваплоћење као $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\eta\tau\iota\varsigma$ (то значи [живљење] у људском бићу¹⁷) и обожење ($\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$) истовремени су у случају Исуса Христа.

Тај проблем треба да разумевамо не из ужег гледишта догмата већ из упечатљивог збитија догађаја Исуса. Обожење се одиграва вером ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$) сâмога Исуса кроз чин Духа Светог. Истовремено сâм Бог усваја нашу људску природу и слабост, врлином свога оваплоћења. Свети Максим каже: „Он обожење спасених препознаје кроз своје сопствено смирење ($\kappa\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$)“¹⁸. Та одлика јесте сврха „употпуњења које верујући имају да остваре“¹⁹.

Следствено, вера сâмога Исуса (надам се да је тај израз утекао могућем неспоразуму) такође бива опитована од стране верујућих који се сусретну са Исусом и себе посвете делу љубави. Базична искуства апостола и цркве-

¹⁶ PG 91.1040 CD.

¹⁷ У српском имамо одговарајући израз „очовечење“. Аутор, чији је текст с јапанског преведен на енглески, то даје овако: „that means [living] in a human being“. *Прим. њрев.*

¹⁸ PG 91.1040 BD.

¹⁹ PG 91.1040 D.

них отаца присно су сједињена Исусовом опиту. Као што сам објаснио раније, то је искуство љубави које оцима омогућује да остваре трансценденцију (ἔκστασις) или пробој према извору живота, односно према Богу. То кретање јесте интенционалан облик „добробића“ (ἀρετή). Када су подстакнути том темељном љубављу и ревносим молитвама они сагледавају основ свог интенционалног облика, и поимају да извор (ἀρχή) делатности (ἐνέργεια) који сачињава интенционалан облик јесте исти као и сврха (τέλος) ка којем такав интенционалан облик циља. Верује се како су те две ствари – извор и сврха-циљ – у извесном смислу присутне по себи на трансцендентан начин.

У том случају вера није изведена из оног „из разлога апсурдности верујемо“ него она присуствује међу нама који, са одређеном извесношћу, живимо у процесу „добробића“ (ἀρετή). А у том процесу ми можемо да остваримо најистинитију људску природу – отворену божанској бесконачној природи. Ἀρετή се налази управо између извора и сврхе-циља. А у тој међуфази и извор и сврха-циљ појављују се симултано, како сам већ сугерисао. Ту ће се људска природа зацеловити, и то, парадоксално, када се сједини са божанском природом. Што се тиче мисли Светог Максима о халкидонским контроверзама, то питање се разматрало као догматска ствар везана за две воље Христове и као критика монотелитства. Истовремено, ми његова разматрања можемо прихватити у контексту нашег базичног људског искуства. Пошто усред нашег живота то има интенционалан облик „добробића“, ми можемо пронаћи везу људске и божанске природе која јесте наш циљ-сврха и извор. То није ствар догматских исказа. Апостоли и оци божанску и људску природу (у смислу θεανδρικῆ ἐνέργεια) налазе као живи темељ у таквом базичном искуству сходно којем наша људска природа није ништа друго до кретање остваривања нашег интенционалног облика као „добробића“. Темељ таквог искуства засигурно је установљен догађајем оваплоћења Христа пре две хиљаде година. Међутим, оно је присутно и сада – за све нас.

Мислим да је исповедање Сина Божијег, каквим је дато у Халкидонском символу вере, значајно како би се увидело постојање божанства изнад солипсизма људске природе. Веза људске природе и божанске природе, то ће рећи испостасно сједињење, каквим се оно назива, формулисано је као „непомешано“, „неизмењиво“, „неподељено“ и „нераздвојиво“. Такви у потпуности негативни изрази претендују да укину схватање те везе као везе између облика (εἶδος). Та негација, заправо, јесте израз отворености према бесконачности изнад ограничења знања. Стварност људске природе биће остварена везом са божанском природом. Догмат оваплоћења није статичко знање већ заштита нас ради како бисмо били отворени према правом учествовању у божанској бесконачној природи.

У закључку додајем да свеколико истраживање природе људског бића треба, како сматрам, да фокусира остварење интенционалног облика, а према пробоју уобичајеног схватања постојања. У основи таквог искуства богочовечанска енергија (θεανδρική ἐνέργεια) стварно је делатна. Према томе, наше базично искуство богочовечанске енергије даје сведочанство (evidence) и назначује постојање испостасног сједињења, односно оваплоћеног λόγος Χριστός, који није сазнатљив као суштина (οὐσία). Ако то јесте случај, онда теолошка ствар попут оваплоћења и обожења треба да буде дубоко укореењена у философском истраживању. Моје саопштење јесте услован предлог у име појашњења односа између њих двоје (наиме, оваплоћења и обожења).

Са енглеској превео Бојдан Лубардић

Примљено: 11.5.2011.

Прихваћено: 11.5.2011.

Summary: In the present paper the author offers an exposition of the special relevance of the thought of St Maximus the Confessor in terms of his propositions which, as the author argues, represent meaningful solutions to some important problems of classical Greek philosophy. Thereby he demonstrates that the theological-philosophical thought of Byzantium is far more important than the usual accounts of it allow, particularly those in western histories of philosophy. Special attention is given to the analysis of the overcoming of the so called closed ontology of nature (φύσις) – in the favour of an open ontology of the nature of the human being. Following the thought of St Maximus the author views the reality of ‘nature’ as Christologically grounded, in virtue of the incarnation and en-anthropization (ἐνανθρώπιση) of the Logos of God – Jesus Christ. Maximus’s teaching on dynamic nature, therefore, is connected with the capacity of the human hypostasis to open itself towards the divine Other in Christ – through ethical advance: Being (εἶναι) – Good-Being (τὸ εὖ εἶναι) – Eternal-Being (τὸ αἰεὶ εἶναι). This ethical advance has ontological consequences. More accurately, the ethics of the transformation of human being in virtue of divine grace are enabled precisely by the Christological constitution of being, and the latter is displayed within the frame of the ontology of God’s creative act which in itself opens being as dynamic being: Genesis (creation) – Change (movement) – Stillness (goal). Finally, the author addresses the ecological consequences of the thought of Maximus the Confessor, as well as the possibility of overcoming the philosophy of self-closed consciousness, that is, the overcoming of the viewpoint that reality is a mere other of consciousness. Hence he argues in favour of avoiding the view which makes what is – both the nature of human being and nature in the widest sense – objectivised, instrumentalized and alienated from the open and dynamic intrinsic relation to God.

Key words: nature, closed and open ontology, ethics, Being, Good-Being, Eternal-Being, dynamism of nature, ethics, theandric energy, incarnation, en-anthropization, Logos