

Максим Васиљевић

Епископ Западноамерички – Лос Анђелес, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

Догмати и живот Цркве између трансцендентности и контекстуалности

Први део

Који је главни ерминевтички контекст за сваку епоху?

ἐγένετο ἡμῖν εἰς ἔλεγχον ἐννοιῶν ἡμῶν· βάρύς ἐστὶν ἡμῖν καὶ βλεπόμενος,
ὅτι ἀνόμοιος τοῖς ἄλλοις ὁ βίος αὐτοῦ, καὶ ἐξηλλαγμένοι αἱ τρίβοι αὐτοῦ
(Прем. Солом. 2, 14-15)

Сажетак: Теолошко одмеравање уводи у искуство присуства Васкрслога Христа међу нама и говори о неопходности тог присуства уколико нас занима вечно постојање. За Цркву је од самог почетка ерминевтички критеријум био у томе да ли догмати решавају питање живота и смрти, а не просто да ли кореспондирају са неким појединачним (естетским, етичким, интелектуалним) захтевом људске душе или духа. За аутора главно питање гласи где је и која је *тачка додира* која спаја оно што претходи (догмат) и оно што следи (импликације)? Показују се разлике у схватању Бића детерминисаног суштином и Бића јављеног догађајем. После анализе односа између контекста и догађаја износи се став да су појмови епистемички контекстуални али да је проблем живота и смрти увек исти, будући да су смрт и живот универзални, не контекстуални, мотиви. Христос својом пасхално-пентикосталном тајном пружа јединствени контекст за сваку епоху док је ерминевтички кључ догађај Васкрсења Његовог и опит истог у евхаристијском заједничарењу Цркве. Методологија богословља почиње од Васкрсења, јер је на њему заснована вера Цркве, али укључује и афирмише оваплоћење, жртву, подвиг и светотајински живот у Христу. Парусија и догађај се показују као *sine qua non* ерминевтички предуслови.

1. Пошреба за новом сџудијом

Један од парадокса који данас срећемо у теолошкој науци састоји се у следећем: иако готово сви имају исти поглед на значај и актуелност догмата хришћанства, ипак постоје озбиљне разлике (и оне све чешће долазе до изражаја), које значајно утичу на начин живота, богословствовања и богослужења. Православна библијско-отачка теологија се разликује од других теологија по томе што иако признаје да су догмати део историјског контекста Откривења (као формулације истина о Богу), она их не посматра као искључиво контекстуалне, а и када то чини она под тим контекстом жели/мора да подразумева и трансцендентност и иманентност¹, то јест њихов *сусрећ* у хорохроносу. Примера ради, никео-цариградски Символ вере, који говори о сусрету вечног са пролазним (трансцендентног са иманентним), није једна искључиво богомдана нарација или теорија о вечноме Богу — с

¹ Уп. проблем богонадахнутости (θεολνευστία) који у хришћанству подразумева бого-човечанску синергију, за разлику од Корана који је Мухамеду дат као готова ствар која се беспоговорно прихвата.

обзиром да Христос није „ψιλὸς Λόγος“ („голи Логос“ Оче), нити „прост човек“, него Богочовек, *сложена ийосиас*, јер је Оваплоћење у створену природу усадило начин божанства — него једно историјско, људским језиком написано, сведочанство црквеног доживљаја, те отуда садржи и податак о једном паганском владару („у време Понтија Пилата“). При том, подједнако важно, овај Символ не захтева просто интелектуално саглашавање (иако је он, по себи, једна сажета догматика), него *живојино* и *слободно* повезивање човека са историјско-есхатолошким садржајем вере овог Символа². Чин Крштења „у смрт и васкрсење“ Христово (Рим 6, 3–4) и у Свету Тројицу, најбољи је доказ ове практичне повезаности, јер повлачи један нов начин постојања, промену састава и етоса људске ипостаси. Самим тим, ерминевтички услов схватања Истине јесте доживљај њеног слободног прихватања, метанијског преображаја и очишћења (у) љубави, а не просто философска рефлексивна као *оїдегање* у већ датом доживљају. Овај доживљај, као што ћемо видети, није везан за пуко индивидуално-психолошко искуство, него за еклисијални *тиройос* — ехаристијски догађај Цркве, *гоїађај* који стоји као кључни референтни контекстуални оквир³.

Иако је ова тема на први поглед јасна, над њом као сенка лебде одређене тешкоће, као што показују, између осталог, новији радови из библистике. Да ли је могуће и како повући линију разграничења између чињенице и интерпретације? То питање је постављено и пре тибингенске школе, али је у њој наглашена дилема између Исуса историје (фактичност) и Христа заједнице (интерпретација)⁴, а захтеви за „демитологизирањем“ Библије, као и њеним (де)контекстуализовањем у потрази за дословним смислом, нису невезани са темом коју овде разматрамо. Питање односа трансцендентности и контекстуалности је не само подстицајно за размишљање него и императивно данас када се износе сасвим нове теорије⁵ о односу и утицају Јеванђеља и његове поруке на животни, духовни, метафизички и културни контекст, како у самим почецима хришћанства тако и данас. Новија истраживања се свode на став да су границе нечијег друштвено-егзистенцијалног контекста границе његовог језика⁶. Тај став повлачи признање да свако поимање Бога пред-

² Вид. *Мистиоїоїу* Св. Максима Исповедника (PG 91, 657–718) који кључне историјске догађаје изнете у Символу вере повезује са есхатологијом, сугеришући да исти имају значај *само* у светлу Царства небеског. О овом круцијалном моменту обрнуте перспективе и каузалности биће више речи даље у овом раду.

³ Хришћани време и простор мере Литургијом, а не неком другом мером, што ће рећи да је контекст (хорохронос) подвргнут нечем *грујом*, а не *vice versa*. Хришћанско искуство контекста, тј. став према њему, не може се сагледати нигде друго него у догађају који конституише хришћанску заједницу, а то је Евхаристија као *инијерїреїаїаїор* историјско-есхатолошког искуства. Текст Р. Кубата („Два аспекта [библијске] теологије“, *Боїословље* 1–2, 2010, 6–34), иако прегледан у погледу хоризонталне контекстуалности, несвесно превиђа управо *лиїуриїјско* предање.

⁴ Уп. новији приступ Маргарет Баркер, *The Risen Lord: The Jesus of History and the Christ of Faith*, Trinity Press International 1996. Не треба изгубити из вида да су од свих христолошких имена у Предању Цркве до данас остала најзаступљенија два, од којих *Исус* указује на сотириологију (*Сїасиїељ*), а *Христос* на онтологију заједнице (*Помазаник* од Оца Духом Светим).

⁵ Вид. следеће радове о контекстуалној теологији и мисији: Paul Tillich, „On the Idea of a Theology of Culture“, *What is Religion*, New York 1969; David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad 1998; S.B. Bevans and R.P. Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, New York 2011; Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud, New York: Fordham University Press, 2002; и, посебно, J. P. Manoussakis, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*, Indiana University Press 2007.

⁶ Уп. изреку Л. Витгенштајна, *Tractatus* 5, 6: „Границе мога језика су границе мог света“, као и Платонову изреку: „Бога је тешко замислити, а још теже речју исказати“ (Θεὸν μὲν νοῦσαι χαλεπὸν, φράσαι δὲ χαλεωτέρων) и Григорија Богослова: „Бога је немогуће замислити, а још немогућније речју исказати“ (Θεὸν μὲν νοῦσαι ἀδύνατον, φράσαι δὲ ἀδυνατώτερον). Како вели еп. Атанасије (Јевтић), „у своме II Теолошком Слову Григорије Богослов цитира Платонов став о богопознању (из Тимеја 28s:) ‘Бога је

ставља дуг људској религији одређеног доба, неку врсту софистицираног антропоморфизма. Јасно је, као што свети Григорије Богослов јасно истиче, да „ма колико се ум трудио, немоћан је да изађе из телесности“⁷ (=контекстуалности), док свети Максим Исповедник вели да о Богу говоримо „пратећи меру нашег језика (јер није могуће превазићи исти)“⁸. Међутим, питање гласи да ли постоје (извесне пред-логичке) догматске истине које су *независне* од контекста, *ујркос* контексту, *йре* контекста и *с ону сйрану* контекста? Да ли је замисливо опитовање и саопштавање тих догматско-животних истина мимо језика, рецимо, неким искуством које надилази реч? Уколико су догмати *заодевања* („дефиниције“, „формулације“) Истине, како избећи ризик да Истина — та чудесна богочовечанска „иновација“ у Христу — не буде *ухваћена* у мреже историјских и културних облика?

а) Један први одговор би могао бити *неіаішиван*: нема ничега изван контекста Откривења. Да се подсетимо, примарно питање у Јеванђељу није да ли постоји или не постоји Највише Биће или Истина, до које би се дошло на основу логике *йрироде* (φύσις)⁹, контекста или језика, него како остварити заједништво и живот вечни (уп. посебно Јованово Јеванђеље) са постојећим откривеним Богом (ὁ Ὄν), суштом Истином, која је описана у терминима непосредног личног односа и заједништва¹⁰ (отац, син, мајка, породица, обедовање, и др. примери су језика који се ту користи). Јасно је, дакле, зашто питање које занима догматику није питање о „Богу уопште“, него питање о Тројичном Богу *истіоријски* откривеном у Христу. Ово је због тога што се теолошки логос (дискурс), као и само спасење, не одвија у вакууму него у *хорохроносу*. Икономија је, по овоме, једина основа за теологију и овде би важио став да, на неки начин, икономијски контекст *йреішходи*. Контекст је тако наслеђена „оптика“ кроз коју човек опажа и схвата свет у коме је и учи како да живи у њему. Међутим, зашто не би важило и обратно? Зар *Filioque* није изразити пример „контекстуализовања“¹¹, тј. закључивања о вечној Тројци само на основу икономије, то јест историје? Видимо, дакле, да питање уопште није једноставно.

б) *Поішврдан* одговор на постављено питање би почивао на веровању да догмати нису ништа друго него на људски језик преведене по себи иначе *ванвремене* истине („јеванђеље — препев натприродног у природно“¹²). Овај став полази од претпоставке да мора да постоји некаква *универзална* перспектива гледања на истину (којој се прилагођавају појединачни, контекстуални услови). По сре-

замислити тешко, а изрећи немогуће, па онда додаје да је то Платон ‘изгледа не тако невешто рекао’, јер је, вели, хтео да ‘рекавши оно „тешко“ ипак то изгледа да је он схватио Бога, а додавши оно „неизрециво“ хтео је да избегне проверу’. Међутим, додаје на то Григорије и износи свој став, којим битно коригује Платонову и уопште јелинску ‘теологију’: ‘Ја бих рекао да је Бога изрећи немогуће, а замислити још немогућније’ (Беседа 28, 4)“ (Атанасије Јевтић, *Пајролоіија (груја свеска): Истіочни оци и йисци 4. и 5. века*, Хришћанска мисао, Београд 2004, стр. 147–148).

⁷ Беседа 28, 13. Уп. и Св. Јован Дамаскин, *Аіолоіейска слова йроішв оних који клеветіају свейше иконе*, II, 5.

⁸ *Схолоіје О дожанском именуима*, PG 4 189b. Он такође вели на другом месту: „О үдр ёкástову ймów біос характріотікòс ёсті той ёв ф ёсті тóлов“ (PG 91, 1369). Ова немоћ језика и контекста је, парадоксално, предуслов за познање, будући да „сила Божија се у немоћи показује савршеном“ (2Кор. 12, 9).

⁹ Сетимо се, за Аристотела и Платона Бог је философско решење проблема кретања, прóтов ківоўв ёківηтoв, до кога се долази на основу логике *фисиса*. Уп. и средњовековни метод *analogia entis*.

¹⁰ Индикативан је Христов разговор са двојцом ученика на путу за Емаус који не препознају Исуса на основу *језика*, тј. дугочасовног разговора са њим (Лк 24, 27), него на основу чина (*йраксис*) ломљења хлеба (ст. 30–32). Поента коју овде многи не уочавају је у томе да Бог остајући изван домаћаја нашег језика (и разума), *не оспіаје изван домаћаја нашеі искуішва*.

¹¹ Лутерани Тибингена су бранили *filioque* резонујући да би без истога учење о Тројци изгубило своје епистемолошко оправдање у историји откривења.

¹² Отац Јустин Поповић, *На доіочовечанском йуішу*, Београд 1980, стр. 150.

ди би била *theologia perennis*, или нека врста платоновског идеализма¹³. У том смислу, истина о Тројичном Богу и Христу тешко да има икакве везе са контекстуалношћу и она мора да гласи истоветно у свакој епохи; контекстуално је једино њено са-општавање (у) људским идиомима, који, у наставку, задобијају извесну дијахроничност. Међутим, пошто су границе нашег језика границе и нашег света, то значи да је наше искуство зависно од граница људског осетилног опита, од психолошких ефеката које он производи, од стваралачког (обједињујућег-синтактичког) производа ума, маште и интуиције¹⁴. У том смислу, треба признати да језиком *само релативно и фиктивно* (као „у огледалу и загонетки“) можемо означити реалност Бога, кога је хришћанско искуство отпочетка дефинисало као *неисказивој, нејојмљивој, недостижној, неухваљивој* (речи из литургијске анафоре Св. Јована Златоуста). Ипак, језик јесте ограничен, али искуство није. „Знам, али не могу да искажем“, рекао би Ап. Павле после искуства трећег неба (2Кор. 12, 2–4), јер осећа да су му језичка средства сувише бледа да изразе дубину виђене тајне и опитоване стварности божанске. Искуство истине се ипак налази с ону страну фигуративних описа, метафора и форми преузетих из контекстуалног културног залеђа и опште атмосфере одређеног (класичног, модерног, постмодерног) света. Тиме не важи став да не постоји ништа ван (кон)текста или језика, супротно гледишту „именословаца“.

Ово би, дакле, била два постојећа приступа.

Ипак, евидентно је да библијско-отачко богословље, као словесно артикулисана реч о догађају спасења у Христу, има свој дијахронички израз, иако се не може ограничити на њега. Оно је стекло освештане, кристализоване и традиране појмове који су задобили трајни, „есхатолошки“ карактер, попут израза „ипостас“, „суштина“, „икона“, „омоусиос“ и сл. Богословље је несумњиво отпочетка носило временско-просторни печат и на то жели да укаже реч *контекст*. Оци Цркве нису говорили ван контекста, ни у вербално-семантичком ни у друштвеном смислу. То се види по томе што, на пример, богословски израз или дискурс XIV века неопходно има другачију форму или „одежду“ у поређењу са неком другом, претходном или потоњом, епохом. Овај момент, како се да видети у модерним расправама, на жалост, измиче једном дуквалистичком (и стога, фундаменталистичком) тумачењу теологије и Литургије какво понекад срећемо¹⁵. Међутим, Оци Цркве су

¹³ *Theologia perennis* полази од идеје да постоји универзални ток стабилних теолошких увида независних од епоха или култура, укључујући универзалне истине о природи стварности, људској природи или с(а) вести (тзв. антрополошке универзалије). По Платону, пак, само Идеје стварно јесу јер сачињавају *биџије* *ио себи*, док бића напросто учествују у битију, по мери у којој се саобличавају са прототипима Идеја. Ово пак са-обличавање је увек несавршено, будући да су бића ограничена материјом, те тиме и временом, простором и пропадљивошћу.

¹⁴ Новија биолошка истраживања установљују генетску условљеност многих „емоција“ и показују да различите расе имају различите инклинације за исте. О томе више у „Transporter of Delight“, *Economist*, October 15th, 2011, 90–91. Многи од битних контекстуалних појмова (срећа, доброта, мудрост, лепота, правда, етика, и сл.) су *ио себи* врло релативни, и зато их је рана Црква повезивала са Христом од момента (тачније: у светлости) Васкрсења. Како примећује М. Хенгел (*The Son of God: The Origin of Christianity and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Wipf & Stock Publishers, 2007, стр. 72), „even Wisdom, which was associated with God in a unique way from before time, could not longer be regarded as an independent entity over against the risen and exalted Jesus and superior to him“. П. Флоренски је, скупа са другим руским симболистима, од којих је желео да се дистанцира (Соловјев, Трубецкој и др.), био опчињен темом лепоте сматрајући исту за критеријум црквености(sic!). „Шта је црквеност? То је нови живот, живот у Духу. Који је критеријум правилности тога живота? Лепота“ (*Сјуб и шврђава Исјине*, изд. Логос Ант, Београд 1997, стр. 8). Уп. наше напомене нешто ниже.

¹⁵ Примери су литургијске расправе 2007–2008. године у нашој помесној Цркви, када су поједини износили „митове“ о верности Литургији „баш онако како је служио Свети Сава“, и сличне друге митоманске тезе. Епископ Атанасије је убедљиво указао на видове примања и предавања *живој* Предања кроз

растурали не само „идоле“ паганства и мистицизма него и „кумире“ гностичке, формалне, круте академске, теологије која претендује да Бога потчини разумско-логичкој анализи. У разговору око питања *може ли бојословље биџи конџекстиу-ално*, може се одговорити контрапитањем: „а може ли богословље да не буде контекстуално?“ (што је лаконски и афирмативно учинио један српски теолог, иначе епископ). Уистину, који је прави одговор на ово питање? Другим речима, ако желимо да тварним средствима саопштимо истину Бога како при том сачувати Божију „другост“ у односу на творевину (контекст)? Ово питање је током историје добило различите одговоре и на неке од њих ћемо се осврнути¹⁶.

О проблему контекстуалности сведочи посебно епоха после Миланског едикта 313. године, када је Хришћанска Црква стекла легални положај у грчко-римском свету. До тада, хришћанство је била једина „религија“ којој је гоњење удахнуло мисионарски елан. Ипак, драматично повећање броја обраћеника који су хтели да уђу у Цркву после три века гоњења имало је снажан одраз на све видове црквеног живота, а посебно на теме крштењске припреме и литургијске праксе¹⁷. С друге стране, већ је прва хришћанска заједница била позвана да чињеницама сопственог сазнајног искуства одговори на многа питања, али пре свега на *онџолошка* питања Јелина, као што се јасно види већ код Апостола Павла. Од тог доба до данас води се једна непрестана борба у којој је Црква принуђена да користи „мајевтику“ како би порађала нову децу, и нови *фронима*, *нову џвар* уобличену Христом; а порођај је увек болан¹⁸. Ново биће, личност коју овај свет не може да дарује, које се рађа из новог контекста односа у Цркви, постаје сведок над-контекстуалних ствари, „не од овога света“. То је зато што постоје стварности (иако описане људским појмовима), које Црква *није* позајмила из друштвено-философског контекста како би их применила на Бога — то би заиста био утицај и зависност од контекста. Свет не прихвата без тешкоће оно што је „не од овога света“. „Кад бисте били од света, свет би своје љубио, а како нисте од света него вас ја изабрах од света, зато вас мрзи свет“ (Јн 15, 19).

Оно што у овој расправи о контекстуалности предузимамо јесте једно слободно, премда елементарно, указивање на извесне „топосе“ у библијској традицији, на поједине појмове и парадигме, који обично промичу пажњи теолога, а понекад су пренебрегнути или заборављени. Литература која данас меша контекстуалност са

историјски живот Цркве. Уп. Атанасије (Јевтић), *Христос — Нова Пасха* (у четири тома), 2007–2009; такође, Ненад Милошевић, *Мољитвослов: Историјско-џелеџуријски развој џоследовања џарохијској џиџиџа*, Београд 2012, као и „*To Christ and to the Church*“, Sebastian Press 2012. Сведоци смо тренда који жели да прикаже српски концептуални систем као аутохтон, иако он то није, јер су Срби неговани на Светим Оцима, византијским философима, Илијади, Одисеји и др. (иначе, откуд Плутарх и Платон у припрати Богородице Љевишке у Призрену?).

¹⁶ Овде се пак не треба зауставити само на „модерном“. При једном истинољубивом приступу догматима, истинама и предању у православној теологији, да ли је допуштиво — при тумачењу учења вере — заобилазити *џостмодерни* контекст времена у коме живимо? Може ли се заобићи постмодерна ерминевтика, која урачунава импликације историјске дистанце на чин разумевања и укључује наше претпоставке и очекивања у чин интерпретације? Јер, у међувремену, нова питања су постављена а стара уверења су оспорена. Сва ова питања се свде на проблем каквоће, профила и карактера богословља које би одликовало Православље у *даџом* веку. Да ли ће у новом веку оно остати једна врста *синџезе* светоотачког богословља, или ће ићи *с ону сџрану* отачког наслеђа? Да ли је тако нешто могуће? Да ли максима о. Георгија Флорофског „напред ка Оцима“ и синтагма „неопатристичка синтеза“ треба да важе и даље, или ваља тражити неки други пут? До које мере је православно богословље условљено контекстом и како проценити тај однос?

¹⁷ Уп. А. Terian, „Introduction“ in *Macarius of Jerusalem, Letter to Armenians*, ed. A. Terian, SVS Press & St Nerses Armenian Seminary, 2008, 13.

¹⁸ Вид. о томе Св. Методије Олимписки, *Симџосион VIII*, 8; такође, Јеромонах Атанасије Јевтић, „Православна вера и живот: догма и морал у Православљу“, *Трајање за Христом*, Београд 1989, стр. 190–191.

трансцендентношћу не може да настави тако без критике. Наше разматрање пружа само материјал за један темељнији приступ.

2. Појам и искуство конјекстуалности и најконјекстуалности (икономија и иманентности)

Појам и искуство конјекстуалности дубоко су укоренењени у историјска исходишта и само биће Цркве. Као што је ванвремени и превечни Бог Логос рођен у контексту и освештао исти поставши Христос *Бојочовек* — уневши истину у *хорохронос* и дарујући ненадане благослове нетрулежности — тако је и Црква, иако вечно предзамишљена у вољи Божијој, ипак у времену рођена из процеса контекстуализације, и наставља да постоји, расте и спасава кроз контекст хорохроноса. Теолози су позвани да се дубоко замисле над овим, посебно у време када се са теоријског становишта аргументише да не постоји ништа ван (кон)текста („il n’y a pas de hors-texte“, по речима француског филозофа Дериде). Без обзира на (не)ваљаност овога става, може се условно тврдити да је контекстуалност по себи начин остварења догађаја Цркве. Црква, дакле, у конјексти и *гођајају* прима безвремену, надконтекстуалну Тајну Свете Тројице, кроз антрополошке појмове Отац-Син-Дух, који указују на једну релацију љубави и заједништва. Не прима је у неком фиктивном времену нити магијским путем, него у личности Христа, Оваплоћеног и Васкрслог¹⁹. Међутим, треба нагласити да иако су ови појмови антрополошки (тј. позајмљени из људског искуства, као и сви други изрази), они *не* заводе (с правог пута) него *уводе* — у онтолошку тајну постојања Тројичнога Бога који ванвремено постоји с ону страну сваког тварног контекста²⁰. Говорећи језиком Јеванђеља, Христос сведочи о Богу-Оцу и Царству Свете Тројице користећи језичке ознаке које црпи из искуства знања створених умних бића. Овде би се, као први утисак, могло уочити да сваки догмат, смисаоно и историјски, *претиходи*, док његова *проекција* (и интерпретација) у животу и култури следи, дарујући чудесне импликације, попут оних које следе из Оваплоћења и Васкрсења Христовога²¹. Христос говори о нествореном Богу Оцу који је с ону страну свих бића, али опет сведочи о Њему као о Личности и Бићу, притом чинећи то помоћу самосвести, разума, мишљења, расуђивања, сећања, воље, виђења итд. Главно питање гласи, где је и која је то *штачка годира* која спаја оно што претходи (догмат) и оно што следи (импликације)? Није искључено да одговор на ово питање служи као лакмус папир истинског богословља.

¹⁹ Св. Григорије Ниски вели: да нам је било свима доступно Мојсијево искуство виђења Бога у облаку, или Павлово узношење до трећег неба, или Илијино узношење на небо итд. тада не би било потребе за Божијим јављањем у телу (οὐδ’ ἂν ἐγένετο πάντως χρεία τῆς διὰ σαρκὸς τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπιφανείας) (*Протийв Айопинарија Теофила Александријском*, Gregorii Nysseni Opera, ed. Jaeger, III, I, 124).

²⁰ У том смислу неоправдано је релативизовање (контекстуализовање) библијских именована Бога (Отац, Син, Дух) услед променљивости језика, метафора и друштвених парадигми. На ову тему се враћамо у другом делу ове студије.

²¹ Христос жели да се тајна његовог Оваплоћења надаље савршава у свим нараштајима, временима, контекстима: Βούλεται γὰρ εἶ καὶ ἐν λαοῖν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνοσηματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον (Св. Максим Исповедник, PG 91, 1084cd). Ове речи указују на транспонување догмата у нове услове хорохроноса, отварајући га за будућност, континуитетом који обезбеђује Црква, Његово Тело која Духом Светим у ово Тело укључује, кенотички и љубавно, нове личности, нове културе, нове контексте, једном речју — васцелу творевину у свим њеним разноликостима. Кад је реч о догмату Васкрсења, ту се импликације могу сагледати на свим пољима, од којих наводимо само иконографски: Светитељи се сликају као већ васкрсли људи, са наглашеним обележјима васкрслог начина постојања, по узору на Васкрслог Христа.

Пре него што одговоримо на постављено питање, сматрамо да ваља истаћи следеће везано за улогу Цркве у овом процесу. Богословствујући из датог јој контекста (немајући други контекст), Црква је у процесу примања/усвајања света, његове историје, културе. По узору на распетога Христа који „узима на себе грехе света“ (Јн 1, 29)²², Црква прима људска греховна искуства и промашаје, јер је она Тело распетога Господа. Да би спасила свет Црква мора прихватити његову стварност, а то је *смртности* творевине (уп. „тако да смрт дејствује у нама [Апостолима], а живот у вама [Коринћанима]“ — 2Кор. 4,12), опет по узору на Христа²³. Без овог поистовећења са трагичном судбином света нема спасења свету. Апостол Павле говори о овом парадоксу: „Јер Њега, који није знао греха, учини грехом нас ради, да ми постанемо правда Божија у Њему“ (2Кор 5, 21). Ово не треба схватити идеалистички: у свом дијалогу са оним што „није црква“, Црква *ненаметљиво*, тј. без агресивне мисије, жели да себе *јружи* свету и учини себе прихватљивим свету, ослобађајући га. Она у томе користи средства припадајућа дотичној епоси, али не предаје *нешто* од себе (рецимо, гносеолошку или етичку поруку) него саму *себе* (онтолошко биће). Ово, наравно, не чини само Црква као католичанска, него и конкретне локалне заједнице; управо су оне дужне да Христову гетсиманску молитву за сав свет доживе *као своју*, тако да тада неће „проповедати“ (прозелитским самонаметањем), него пружати себе свету.

Враћамо се питању о *шачки годира* која спаја догмат са његовим доживљајем и импликацијама. Треба рећи да је данас све више примера критике стерилног богословског става о вечности догмата и њиховој надвремености до којих се стиже интелектуалним узвођењем. У православној теологији је донедавно, с почецима у нововековљу, управо то био преовлађујући начин богословствовања, а то се може видети у начину на који су догматски приручници објашњавали непроменљивост догмата (Андруџос, Трембелас и други, са изузетком у Јустину Поповићу), користећи аргументе *јрироде*. Ова објашњења Бога на основу вечних атрибута природе довели су до закључка једне усијанске тавтологије о нечему што постоји зато што постоји, до логике „само-постојећег“, тј. става да Бог постоји зато што мора да постоји. Међутим, интелектуални приступ *јрвим начелима*²⁴ (*principia*), који је дуго био карактеристика западне философске традиције, заснован је на погрешним премисама. Ми стварност не можемо сусрести просто кроз концептуално знање, у схоластичком маниру где појединачни разум схвата и исцрпљује свеукупну истину и где не постоји истина *изван* умног схватања (*ergo nec veritas nisi in intellectu — veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*)²⁵. Знање истине се не исцрпљује ни у њеном лингвистичком изразу (на витгенштајновски начин), нити само историјским увидом, него се стиче непосредним саборним *искусством*²⁶ Истине као непредви-

²² Већ само ово места није по себи разумљиво без контекстуалног тумачења. Речи да је Христос „јагње Божије пре векова заклано за живот света“ (иначе, несхватљиве за човека постиндустријског доба) могу се разумети најпре у контексту јеврејског верско-друштвеног контекста, али је за пуно схватање неопходна теологија васкрсења са *лошком* која происходи из ње.

²³ Он који беше „лепши од свих синова људских“ (Пс. 45, 2), није имао ни обличја ни лепоте (Ис. 53), управо зато што је понео наше грехе и нашу деформисаност — да би после крста и гроба „устао у лепоти из гроба“, у „другом обличју“ (Мк. 16, 12).

²⁴ „... there are notions... that cannot be conceived otherwise than as we conceive them, and which moreover, it is impossible not to conceive as soon as one thinks... If what I cannot affirm is not true, nothing is. In the order of the principles, truth is identical with necessity“ (Gilson, „Can the Existence of God Still be Demonstrated?“, у: *The McAuley Lectures*, West Hartford, Conn.: Saint Joseph College, 1960, стр. 12).

²⁵ *Summa Theologiae*, Q.16. Остаје питање да ли је истина једна врста откривења праве природе једне ствари, како је веровао Хајдегер, пре него што она постане подвргнута концептуализацији и класификацији.

²⁶ Уп. Еф. 3, 18. Овде појам искуства може бити схваћен и на начин како га је, између осталих, схватио

диве Личности чији је *ἰρροῖος* постојања љубавно и екстатичко самоприношење у слободи: Тројице у вечности а Сина Божијег у икономији. То је једно постојање које — и овде је сва његова релевантност — није везано „усијанском тавтологијом“ већ је узроковано слободном личношћу. А једино Личност (πρόσωπον) може да се отвори за лице (поглед и присуство) другога (ἄλλος, ἕτερος) и да буде установљена другим²⁷, тачније: *мноίμα* (уп. „многом браћом“ — Рим. 8, 29). Тиме Личност и Историју отвара за Царство и омогућава јој да буде установљена Есхатоном на начин Педесетнице.

Према томе, иновација²⁸ на пољу контекстуалности тиче се *начина* на који Бог делује унутар творевине и историје. Овај начин сада узрокује да *слобода* постане кључно оруђе које ће омогућити да се у контексту дешавају ствари „које ухо није чуло, око није видело, срце човеково није осетило“ (1Кор. 2, 9). Све ово пружаће Цркви могућност да отвори уске оквире људске логике ка новом познању Бога — тачније, да исцрпи и све логичке импликације Истине — због тога што *све ишио се здива у Цркви има разлој* — *λοῖος* — *који превазилази ирприроду*²⁹.

3. Биће *дејтерминисано сушшином* и Биће (*и*ро)јављено *дојаћајем*

Наведене теме могу да звуче сувише теоретски и академски, али ипак то нису — управо зато што неминовно утичу на *Weltanschauung* (поглед на свет). Погледајмо их још ближе. Уколико је Божије постојање детерминисано потребом Његове усије, ако је Бог, Аристотеловим речима казано, „самосавршен, самоделатан, који сам себе собом посматра“³⁰, или „једно неопходно Биће“³¹, или „Биће по Себи“³² итд., тада је свеукупно постојање везано нужношћу (каузалном, логичком, природном). Међутим, уколико Личности имају предност над неминовним ентитетима тада смо у перспективи слободе и непредвидивости. Зашто је то битно? Један од разлога је што у том случају — сада смо на терену контекстуалности — постоји нада за творевину која, по дефиницији, јесте суочена са првенством суштине (у овом случају: „бићем на смрт“), приматом „датих стварности“, и због тога „уздише

J. Романидис, који је искуствени карактер догмата истакао као темељну одлику православне теологије.

²⁷ Овде „Други“ не треба схватити у аритметичком смислу, него као персоналну различитост. У Светој Тројици за Оца је Други и Син и Дух, као и обратно. Свети Максим је више него јасан по овом питању: „Πῶς ἡ ἄκρα ἕνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει, καὶ ἕτερότητα; Ἡ ταυτότητα οὐσίῶν καὶ ἕτερότητα προσώπων, καὶ τὸ ἔμπαλιν. Οἶον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας· ἕτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις“ (*Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ πολεμικά*, PG 91, 145b). Уп. и следеће: „...οὐδὲν τῶν ὄντων· ἐτέρῳ ταυτόν ἐστι κατ’ οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν· ἀλλὰ τὰ μὲν κατ’ οὐσίαν ταῦτα ταῖς ὑποστάσεσιν ἕτερα· τὰ δὲ ταῦτα καθ’ ὑπόστασιν, πάντως κατ’ οὐσίαν ἕτερα“ (PG 91, 549) као и „Ἐτεροῦπόστατα δέ, τῷ λόγῳ τῆς αὐτῆς διακρινούσης προσωπικῆς ἕτερότητος“.

²⁸ „The Hellenistic mysteries did not know of sons of God who died and rose again, nor did the mystic himself become a child of the god of the mysteries“ (M. Hengel, *The Son of God*, стр. 25).

²⁹ Πάντα ὑπερφοῦν λόγον ἔχουσιν τὰ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τελοῦμενα (Св. Максим Исповедник, *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις*, PG 90, 820). Уп. Елиотове стихове који описују „контекстуално живљење“: „У ритму земаљског живота, умарамо се од светлости. / И озарени смо кад се дан оконча, и игра сврши; а екстаза је: сувише бола. / ... Уловљени смо увек ритмом крви, ритмом дана, ноћи и годишњих доба (T.S. Eliot, *Izabrane pesme*, Izdavačko preduzeće RAD, Beograd, 1977, стр. 114).

³⁰ νοεῖ αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ Θεός — *Μετὰ τὰ φυσικά* XXX, 1072b 19–21, 1074b 22. Уп. критику таквог става од Св. Григорија Паламе, *Τριјажε* III, Π, 24.

³¹ „The First, the Necessary Being, that is, God Himself, is the pure act of existence... The Necessary Being cannot not be“ (E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 2005, стр. 81).

³² Концепт „Бића по себи“, каже Тилих, „points to the power inherent in everything, the power of resisting non-being“ (M. Palmer, „Paul Tillich’s Theology of Culture“, in P. Tillich, *Writings in the Philosophy of Culture*, Berlin 1990, стр. 16). Вергледа да су значајнији мислиоци (Хајдегер, Бултман, Барт и Нибуер) одбацили Тилихову идеју о бићу по себи.

и пати“ (Рим. 8, 22), жарко постојећи у нади да ће се ослободити од ових „датости“ (уп. Рим. 8, 19–21) уколико преко „синова Божијих“ стекне нетварни „начин постојања“. То је оно што Апостоли и (јелински) Оци називају *μετοχή Θεοῦ* (учествовање у Богу) или још конкретније: *κοινωνία* Христа (Јн гл. 6 и 1Кор. 10, 16–17), Светога Духа (2Кор. 13,13), Свете Тројице (Јн гл. 14–17 и цела Јованова), „заједница у божанској природи“³³ (2Петр. 2,4) и *θεώσις* (обожење). Једном речју, уколико се Битије не поистовећује са слободом тада нема спасења: спасење би било бесмислено и непотребно уколико човеку не би даривало слободу негирања детерминизма, и самовласт (*αὐτεξούσιον*) наспрам његове природе (укинувши садашњи — због грехом нарушене хармоније дате богостварањем — детерминизам природе над личношћу). Овим се испоставља да једино теолошка онтологија има тај ексклузиван дар да говори сваком контексту по питању истинског постојања³⁴. На основу древног принципа *слично се сличним ђознаје* схоластичари су поверовали да је могуће постићи својеврсно узвођење у апсолутно Биће пошто се истом припишу савршенства бића која човек дедукује из запажања појединачних чулних бића тако да се аналогично доспе до знања трансцендентних својстава Бога³⁵. Оно што овакав приступ превиђа јесте да Битије (Божије) не постоји по себи, с ону страну или пре свог триипостасног битовања; Божије Битије постоји само „у личностима“, и само Три Личности чине Битије егзистенцијалном стварношћу. А Личности су — гледано из угла твари — *γοιᾶται* и само од догађаја може кренути процес познања Битија. Погледајмо још подробније зашто је ово важно.

У хришћанском предању Бог се открива, саопштава и познаје као савршена заједница Трију Личности, а не просто као Биће, или као безлично Начело или Сила. Тако, богословље као полазиште има богоначалне *Ииосίαι* или, тачније, изворну личну *иιосίαι* *Боја Оца*. Из тога одмах произилази [закључак] да природа Бога — Који постоји-у-односу истовремено — јесте *заједнична*³⁶, будући да је *иτροјична*. Имена Личности Свете Тројице: Отац, Син и Дух Свети исказују однос који постоји између њих, то јест показују да је ту посредни заједница, а не „таутологија монаде“

³³ Реч „природа“ код Апостола Петра има итекако позитивно значење. Василије Велики ће је користити скоро радије него „усиа“, док ће Св. Палама под тим подразумевати Божанске Енергије коју јесу сами Бог у Свом присуству и дејству, наравно увек *лично*. Ипак, значај и улога природе-суштине у говору о значају и несумњивом првенству Личности не сме бити потцењен. „Поларизација“ Природа-Ипостас изискује велику пажњу и трезвено-мудро разматрање, кроз облагодањени „ум Христов“ у нама.

³⁴ „Јелинство“ заиста не би ничему користило када би било само у томе да се буде „рационалан и дефинисан“ или просто „апстрактан и метафизичан“. Отуда није академски легитимно стављати у исту раван јелински светоотачко-онтолошки реализам са контекстуалном тематиком других теолошких традиција, било да је реч о латинској, сиријској или некој другој. Кад је реч о латинској традицији, такву, прилично натегнуту, анализу пружа Lewis Ayres у својој књизи *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-century Trinitarian Theology* (Oxford University Press, 2004, стр. 288–295). На неке од слабости ове књиге указује Sarah Coakley, „Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism“, *Harvard Theological Review* 100:2 (2007), 125–138. Што се тиче сиријске теолошке традиције, произвољност показује И. Алфејев у свом раду „Патристичко наслеђе и савременост“, *Православље*, бр. 1031, <http://pravoslavije.spc.rs/broj/1031/tekst/patristicko-nasledje-i-savremenost/>-приступ 20.3.2012. Опширније разматрање овог питања дајемо у другом делу ове студије.

³⁵ Како је писао о. Георгије Флоровски, „опседнутост светом нагони човека да у свету оцртава и овештављује својствену и присутну у души његовој слику безусловног савршенства“ („Метафизички предуслови утопизма“, *Теолошки ђодеги* 4/1978, стр. 200). Lewis Ayres у поменутој књизи, *Nicaea and Its Legacy*, истиче да употреба психолошких аналогича код Оца четвртог века свесно показује и њихову недовољност.

³⁶ Божанска природа се састоји у слободном и љубавном постојању Трију Личности у вечном односу и заједници. Вид. напр. Василије Велики: „...οὐτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινῶν τῆς θεότητος ἔστιν ἡ ἕνωσις“ (*Περὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος*, 18, 45, 23; SC 17bis, 406; PG 32-149c). Св. Василије лоцира божанско јединство у заједници.

(уп. парадоксичан израз „тројица у јединици и јединица у тројници“³⁷). На тај начин, не би уопште било исправно рећи да Бог најпре постоји а тек да је потом у заједници, тј. да има биће чији је другостепени атрибут лично-ипостасна одношајност, ступање у везу. Ово су истине које је Црква примила-открила и пре но што се појавила систематски артикулисана онтологија Јелинских Отаца, иако је већ Апостол Павле представио прву теологију у светлу синтезе јудејства и јелинства³⁸. Ипак, импликације реченог по схватање укупног постојања изнашли су управо Јелински Оци Цркве, показујући да је дилема *метафизичка анализа или свейоисамска еџезиса* лажна и непотребна.

Јеванђелским језиком — којим је Црква проговорила у самом свом зачетку — ознаке или имена Трију персоналних ипостаси Божијих су Отац, Син и Дух. Блага вест о овоме гласи да хришћански Тројични Бог открива себе не као само-садржећи атомицитет, не као јединицу егзистенцијалне аутономије — по узору на сва друга позната нам бића — него као *начин* одношења, само-надилажења, љубави, „тропос ипаксеос“. Тако име Отац „указује на однос“³⁹ и у том односу љубави се постојање сваке од Ипостаси остварује-пројављује, потврђује као љубав⁴⁰. „Бог *јесће* љубав“ (1Јн 4,16). Овде никакав антропоморфизам није учитан/транспонован у Теологију јер ипостасирана егзистенција дива са-општена историјски и ехаристијски: уместо трансцендентализоване суштине божанства (о којој говори философија религије) имамо *Еманула* (Бога-са-нама); уместо људских стратегија за творење истине (оличене у хуманистичкој етици) имамо ненадане дарове етоса благодати који нас учи стварима ненаучивим „из контекста“.

4. Животино-еџезисенцијални значај Тројичнога Бога

У наведеној перспективи долазимо до увида о Богу који је важан за нас не просто као Бог, него као *Отац* (дакле, родитељ⁴¹ који рађа Сина и исходи Духа, узрочник живота — насупрот смрти). На овом месту је неопходна посебна пажња. Наиме, једно је откривењем-доживљајем *ипрејознајти* у Богу неку истину животну значајну за нас (рецимо, да је отац), а сасвим друго би било *учишавати* ту истину у Њему. А то је нешто што човек спонтано и инстинктивно чини: Трагање за смислом постојања води каузалном објашњавању бића, у једну нужност метафизичког узвођења ка Првом Начелу бића, што је пука, онострана, процена какво савршено Биће *ипреда* да буде. Насупрот томе, Мојсије је, по речима Св. Григорија Нискога, тражио да види Бога *као што јесће*, а не на основу својих људских пријемних моћи⁴². Теолог, наиме, мора допустити да оно што можемо рећи о Богу из Божијих де-

³⁷ Ова формула потиче од Кападокијаца и служи томе да искључи могућност примене математике на схватање да је Бог и један и тројица.

³⁸ Како убедљиво показује М. Hengel, „The Testimony of Paul“, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Wipf & Stock Publishers, 2007, стр. 7.

³⁹ Уп. Григорије Богослов, Максим Исповедник итд.

⁴⁰ Свакако, није љубав та која Тројицу чини Тројицом, него се Тројица пројављује као Љубав; тако да је опасно љубављу каузално објашњавати Бога, у августиновском и флоренскијевском маниру.

⁴¹ Овај приступ одсуствује у књизи Илариона Алфејева, *The Mystery of Faith*, SVSP 2010. Отпочињање говора о Богу на основу његове суштине и атрибута превазиђено је као *недидлијски* приступ. Једини аутентичан говор о Богу могућ је на основу заједнице са Његовим Сином, у ком случају нема места за натуралистичку феноменологију.

⁴² „ἐμφανῆσαι αὐτῷ τὸν Θεὸν ἰκετεύων, οὐχ ὡς μετέχειν δύναται, ἀλλ' ὡς ἐκεῖνός ἐστι“ (Ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης, *Εἰς τὸν βίον Μωυσέως*, 2.230). Упркос практичним препрекама таквом познању (Св. Максим као да сугерише другачији став: јавља им се и сједињује „не како Сам јесће, него како они јесу“ — *Таласију* 28, прев. еп. Атанасије, „Схолија на *Схолије* Св. Максима о стању људи у Будућем Веку“, *Видослов*, Божић 2012, стр. 18), овај Григоријев исказ је врло значајан за цео наш аргумент.

ла у историји итекако може да се разликује од онога што можемо рећи „посматрајући“ Бога какав је вечно. Павле Флоренски је својим дубоким анализама и математичким објашњењима Бога дошао до ставова који су колико генијални толико и проблематични, сметнувши с ума да Бог не подлеже никаквим законима (логичким или естетским)⁴³. Да ли Бог мора да буде Тројица? Наравно да не мора (неко би могао рећи да је могао да буде „не-тројичан“). Али, Он *јесће* заувек Тројица и не постоји образложење (каузално, логичко, психолошко, телеолошко итд.) ни зашто јесте овакав ни зашто није другачији⁴⁴. Уосталом, по питању како Бог јесте Бог увек ће владати апофатика. Ричард од Св. Виктора (у трећој књизи *De Trinitate*) објашњава зашто је Бог Тројица, али опет једним логичким путем⁴⁵. „Ова Ричардова аналогија, заснована на дељењу љубави међу људима, није применљива на Бога; али“ — како примећује Калистос Вер — „у Ричардову одбрану могло би се поставити питање, колико је уистину хришћанска представа Аквинског о Богу као самодовољности, без потребе за *consociatus*?“⁴⁶ И код Булгакова постоји једна нужност у теологији услед софијанског узвођења у тријединство и једносушност⁴⁷. Слично важи и за сваку врсту антропоморфизма, „социјалног тринитаризма“ и било којег другог пројектовања тварних захтева (макар и из аспекта Икономије) у вечну Тројицу (овде се крије замка схоластицизма: вера да људски ум представља минијатуру божанског разума). Према томе, није допуштено претварати темељну хришћанску истину о Светој Тројици у апстрактну идеју о трима личностима (Отац, Син и Дух), „у три различита философска одређења једног божанства, схваћеног апстрактно као Апсолут, Дух уопште, Логос или смисао историје, и томе слично“⁴⁸. „Хришћански Бог, Света Тројица“, бележи Еп. Иринеј Буловић, „није апстрактна идеја до које се дошло силогистичим путем. Он није нужност људске логике нити последица телеолошког осмишљавања космологије“⁴⁹. Према томе, постојање

⁴³ По Флоренском, ипак, истина не може а да не буде релациона, јер је дефинисана као „сазерцање Једности кроз Другога у Трећем“ (*Сјуб и утврђење истине*, енгл. превод: *The Pillar and the Ground of the Truth*, Princeton University Press 1997, 39). Мноштво је таквих места у овом његовом делу, а више о томе вид. у Еп. Атанасије Јевтић, „О књизи Павла Флоренског ‘Столп и утврђење истине’“, *Видослов* 56 (2012), стр. 32–61.

⁴⁴ Уп. непоновљиве речи Св. Григорија Богослова: „Тројица је истински Тројица, не као набрајање (трију) неједнаких стварности, него заједничко схватање једнаких и истовредносних, које само њихово назвање [Отац-Син-Дух] сједињује као већ сједињене по природи [Божанства] и не дозвољава да се раздељујућим бројем раздвоје они који су нераздељиви... А какав пак међусобни однос и поредак имају Лица Тројице, то ми остављамо једино самој Тројици да Она то зна и они очишћени којима Тројица открије, било сада било касније. Ми пак знамо једну и исту природу Божанства, познавану Беспочетним [Оцем] и Рођеним [Синем] и Происхођеним [Духом], као што је у нама ум и мисао и дух колико је уопште могуће чулним и малим стварима представити духовне и велике реалности, *јер нас ни једна слика [и]ј. ујоређење Св. Тројице] не доводи до истине*. Она пак [Божанска Тројица] сама је Себи сагласна, свагда иста, свагда савршена... која никада Себи није недостајала, нити ће недостајати... Бог је Свако [Лице] ако се засебно посматра умом, када ум дели оно што је нераздељиво; а Бог су и Сва Три [Лица] схватана заједно идентичношћу покрета и природе“ (Григорије Богослов, *Беседа* 23,11; [прев. Еп. Атанасије, *Патрологија*, стр. 154–155] уп. и *Беседа* 40, 41). Такође, „Μονὰς γὰρ ἀληθὴς ἢ Τριάς, ὅτι οὕτως ἐστὶ, καὶ Τριάς ἀληθὴς ἢ μονὰς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν“ (Св. Максим, *Περὶ διαφόρων ἀπορίων*, PG 91, 1036с).

⁴⁵ Јасно изложен његов аргумент види код Калистос Вер, „Човекова личност као икона Свете Тројице“, *Каленић* 5 (2010), 4–5.

⁴⁶ Калистос Вер, исто, 4–5.

⁴⁷ Слабости Булгаковљевог богословља као да се превиђају у најновијим радовима. Између осталих, вид. А. Папаниколау, „Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: The Difference That Divine-Human Communion Makes“, *Journal of Ecumenical Studies* 42:4, Fall 2007, 527–546.

⁴⁸ Иринеј Буловић, „Философски и хришћански појам о Богу“, у *Појам Бога у филозофији*, приредио Миленко А. Перовић, Културни центар Новог Сада 1996, 125.

⁴⁹ Иринеј Буловић, „Философски и хришћански појам о Богу“, стр. 130.

Бога и његово сазнање од стране човека се нипошто не поистовећују, супротно философским тезама Хегела⁵⁰.

Имајући ово у виду, Оци Цркве су одбацили „метафизику бола“, не допуштајући да се „страдање“ (као одлика тварног) уведе у недра Божанства⁵¹, попут Молтмановог „распетог Бога“ или кенотичке теологије појединих теолога и философа који говоре о „кеносису“ чак и у унутартројичном животу (Булгаков, Флоренски), о „тео-драми“ (Балтазар), или о „трагедији божанства“ (Берђајев). Но, Црква је у трансцендирању страдања отишла корак даље, кроз Евхаристију, и у пракси показала да Света Литургија нема везе ни са тугом, па ни са „радосном тугом“, него само са радошћу. Ово је било могуће само захваљујући опиту Царства Свете Тројице на сабрању Цркве и доживљају Евхаристије као „лека бесмртности“. У раној Цркви све је било повезано за Св. Евхаристијом управо зато што се она приноси „за живот света и спасење“⁵². Једноставно, не постоји ништа у црквено-литургијском предању да није плод благодатног, егзистенцијалног и сотериолошког искуства живота у Христу Духом Светим.

Због чега није могућа контекстуализација Иманентне Тројице? Због тога што би тада Исту условили постојањем света и довели у опасност њену трансцендентност (космологија би одређивала Теологију). Ову замку није избегао Ориген⁵³, који је, везан класичним монистичким јелинским — али и монотеистичким — погледом на живот, нераскидиво повезао постојање Бога и постојање света неком врстом блискости, контингентне условљености. Цео труд Отаца Цркве до петог века (од Иринеја до Атанасија) био је у обарању овог јелинског монизма, који управо контекстуализацијом доводи у опасност апсолутну онтолошку другост и слободу Божију, тј. Његову трансцендентност, Његову *свештоси* у библијском смислу. Када су Оци четвртог века кристалисали учење о стварању *ex nihilo* тада је и теоријски изашла на видело Божија „одрешеност“ од света и неопходност да се о Њему мисли без истовременог имплицитног или експлицитног указивања на свет. То што свет не може постојати без Бога не повлачи *mutatis mutandis* да ни Бог није могао бити без света. Зато је за православну теологију подједнако немогуће изједначење између Иманентне и Икономијске Тројице (Ранеров став⁵⁴), као и увођење страдања и крста у вечнотројично постојање („Распети Бог“ једног Молтмана). Ови и слични њима други примери показују да се до јасног догмата о Тројици — као и опита Исте — не може доћи само на основу Икономије (откровења). Да ли Бог може бити познат као Тројица и изван Икономије (откровења)? Логички-егзистенцијално гледано, ако Бог јесте Тројица Он то мора бити и ван Икономије, рећи ће Зизиулас. Оци Цркве су на ово тешко питање одговорили апофатичком теологијом која је омогућила да

⁵⁰ Хегелова теза гласи: „самосазнање Бога је знање које људи имају о Богу — човек о Богу сазнаје толико колико и Бог зна о себи“.

⁵¹ „Barth, Rahner, and Moltmann develop even their Trinitarian theology on the basis of what in technical theological language is called economy, *oikovoμία*, i.e., God's acts in history. And for these reasons, theologians such as Barth and Rahner are forced to introduce time and history into the being of God, while Moltmann places suffering and the Cross right in the heart of divine ontology“ (J. Zizioulas, *The One and the Many*, 128–129). С друге стране, Флоренски, Булгаков и Евдокимов (да поменемо само њих) су у Тријадологију увели „кеносис“, „патњу“, „трагичну љубав“, „самоиспражњење Бога“ и сличне драматично-романтичне идеје „трагедије“ у Богу. Владимир Лоски нешто од тога спомиње и критикује у свом *Опелу о мистичком дојословљу Исихичне Цркве*, Хиландарски преводи бр. 42, Манастир Хиландар 2003.

⁵² Као што показује и Н. Милошевић у својој новијој књизи „*To Christ and to the Church*“, Sebastian Press 2012.

⁵³ Уп. Флоровскијеву анализу оригенизма у: „Твар и тварност“ и „Појам стварања код Св. Атанасија Великог“. Сличан став Оригену срећемо код Хегела: без света Бог није Бог („*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*“).

⁵⁴ К. Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Doncel (London: Burns and Oates, 1970).

се допре с ону страну (ἐπέκεινα) Откривења и да се тврди следеће: Бог откривења је једнозначан са Тројицом у вечности, али Бог *ad extra* не исцрпљује сву тајну Бога *ad intra*. Западна философија, као и англофона ортодоксија, није стању да оде изван Икономијске Тројице због тога што, попут античке јелинске философије, не разграничава онтологију и епистемологију, тј. проблем постојања и откривења. (Као што већ рекосмо, у основи свега налазило се веровања да би без овог поистовећења учење о Тројици изгубило своје епистемолошко оправдање у историји откривења).

Када се Владимир Лоски супротставио западним спекулацијама о Богу (пантеизам, мистицизам, рационализам), он је истицао целовити Домострој спасења; међутим, он ипак није одолео својеврсној *контекстуализацији*, тиме што је увео „двоструку икономију“. У намери да западном „христомонизму“ противстави пуни православни доживљај Христа он је „јединствени Светотројични Домострој спасења и обожења света и човека у Христу, остварен благовољењем Оца, самоделатним (автургичким–личним) Оваплоћењем Сина и садејством и савршењем Светога Духа, разделио на два ‘домостроја’“⁵⁵. Оци Цркве су, међутим, били свесни овог условног изложења вере. Пример је Максимово тумачење једног места код Григорија Богослова где он излаже *јривидно* прогресивно развијање у Светој Тројици помоћу идеје кретања: монада-дијада-тријада. Тумачећи Григорија, Максим Исповедник објашњава „кретање“ Божанства не као Његов „*ΐαΐηχος*“, него као *наш* „*ΐαΐηχος*“, тј. наш осећај, тачније као пројекцију наших сазнајних способности да себи приближимо ту тајну која је изнад нашег поимања⁵⁶. Метафизичка тајна Бога није ухватљива у оквире епистемолошко-рационалистичке иманентности. Наиме, тварна онтологија нема шта да каже о бићу Божијем све док онтологија Божијег постојања не баца своју снажну светлост на истину створеног постојања. Задатак теологије је да укаже на ове *τροйσοε*.

5. Психологија и теолошка онтологија

Питање које из овог приступа следи помало усложњава ствар. Свети Оци су на основу живе вере показали како је то Бог апсолутно трансцендентан природом, а истовремено — својом слободном одлуком, дејством и личним присуством — савршено иманентан. Како ово бива? Као логички материјал за овакве поставке послужио је следећи аргумент: о Богу знамо на основу нашег историјског знања чињеница-догађаја Откривења: о Христу Спаситељу, при чему се поистовећују трансцендентност и иманентност Божија, али полазећи од иманентног искуства⁵⁷. Међутим, Оци су обазриво избегли да *историјски* откривене догмате учине незаменљивим делом Божијег Бића. Теологија, ма колико дискурсивна била, не може се свести на своју философско-интелектуалну психологију⁵⁸, чега у великој мери има код

⁵⁵ А. Јевтић, „Предговор“ поменутој књизи В. Лоскога *Опег о мистичком доисловљу Истичне Цркве*, стр. 14 и 15. Каже још еп. Атанасије: „Основна и умесна замерка је у томе што, по Лоскоме, испада да се Христова улога у Домостроју своди само на природу људску, на тело Цркве, тј. у неку руку има натурални и статички карактер, док улози Духа Светога у Домостроју и Цркви Лоски придаје персонални, динамички аспект, тако да изгледа да Христос спасава само природу и јединство у Цркви, док Дух Свети изграђује личност и многообразност у Цркви“.

⁵⁶ *Εἰ δὲ κίνησιν ἀκοῦσας ἐθαύμασας πῶς ὑπεράλειρος κινεῖται θεότης, ἡμῶν, οὐκ ἐκεῖνός τὸ πάθος (Περὶ διαφ. ἀπορ. ΡΓ 91, 36).*

⁵⁷ Доба просвећености је инсистирањем на објашњењу целе стварности у терминима иманентног утицало на то да наше доба има тешкоће да схвати појам трансцендентности. Велики број протестантских деноминација нема трансцендентну димензију у теологији, и своди Бога искључиво на иманентно људско искуство.

⁵⁸ „Пут философског мишљења или логичке трансценденције, или природно-аскетског „очишћења“ и медитирања, или мистичке „екстазе“ и „елевације“, не изводи човека из затвореног круга тварне ово-

П. Флоренског и С. Булгакова⁵⁹. Код Источних Отаца, а нарочито код Григорија Богослова и Светог Максима, *доживљаји душе* нису ни егзистенцијални ни ерминевтички критеријум богопознања (како би било код, рецимо, сиријских отаца или неких новијих руских теолога који и „кенотичност“ виде као одлику Бога). Напротив, кључ, пут и врата улажења у тајну Бога као Тројице јесте *Иѿосѿас* Христова, а не људска душа или људски ум. И док се људска душа у том подвигу може посматрати само као добра сапутница и сарадница, „цео човек, *христѿолошки* схватан и доживљаван, даје много више него само психологија боголикости“⁶⁰. Обратимо пажњу на следећи контекстуални моменат у духовности и побожности, речима Зизиуласа: „Постоји тенденција ка мистици међу пуно хришћана, који би радије окренули душу ка личном односу са Исусом, а нарочито ка Његовом човештву, што је једна врста христомонистичке побожности, а други би да узнесу душу у саму Божанску суштину као неку врсту губљења себе у љубави Божанства. У оба случаја, Света Тројица је за њих безначајна. Неко може да буде ‘продуховљен’ хришћанин а да и не помисли на Њу“⁶¹. Насупрот томе стоји православни „богочовечански реализам“ (како је говорио Св. Јустин Ђелијски). Највећи „мистици“ православног Истока су били највећи богослови Тројичне Тајне са изузетно развијеном тријадологијом. Истовремено, они су највећи христолози⁶².

Понављамо, дакле, неопходност опрезнијег приступа теми. Догматске истине траже „опит“ (јер једино тако могу бити релевантне), и стога се, у извесном смислу, морају — барем у почетној фази — одрешити од интелектуалне знатижеље, од потребе за „логичким“ ставовима и психолошки искуствима, и *најпре* повезати са егзистенцијалним искуством *слободе*. Схваћене као изрази односа Бога и човека, догматске истине се тичу не логичке сагласности ума и стварности; шта више, оне могу да противрече истој (пример је скандал који је Оваплоћење представљало за јелинску теолошку мисао). Ипак, „искуство“ може да буде неадекватна реч, с обзиром на то да оно итекако може бити релативно, подложно психологизацији, а то је нешто што су Јелински Оци Цркве — кад је реч о теологији *ad intra* — итекако избегавали. За њих је критеријум био тај да ли догмати решавају питање живота и смрти, а не просто да ли кореспондирају са неким, појединачним, захтевом људске душе или духа. Према томе, контекстуалност као искључиви метод, у свим својим варијацијама, није кадра да повуче јасну разлику између Бога и света и зато она не успева да очува Божију трансцендентност у односу на свет⁶³.

Ваља обратити пажњу да је у Библији први конкретни осврт на постојање Божије у ствари историјски догађај позива-јављања Аврааму. А то јављање је личног карактера: Бог позива Авраама и разговара са њиме „лицем к лицу, као што говори

страности и пантеистичког безличног мистицизма“ (А. Јевтић, „Предговор“ књизи Лоскога *Опег о мистичком бојословљу Истичне Цркве*, стр. 13).

⁵⁹ Уп. на пр. Еван Фриман, „Историја спасења и симболистички естетизам: критика Флоровског еклисиологије Флоренског“, прев. Љ. Јефтић, *Видослов* 56 (2012), стр. 75–82. О примени математике у теологији, вид. 4. поглавље Декартове *Расправе о методи*, где се постојање Бога закључује помоћу геометрије („par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu’aucune démonstration de géométrie le sauroit être“).

⁶⁰ Мисао Еп. Атанасија (умируљеног Захумскохерцеговачког) у писму једном студенту у Паризу.

⁶¹ „Догмат о Богу Тројици данас“, *Лојос* 4/92, 53–64.

⁶² Поменимо само неке: Григорије Богослов, Максим Исповедник, Симеон Нови Богослов и Григорије Палама. „Никакав мистицизам ван богочовечанских реалности нема вредности“ (Јустин Поповић, „Подвижничка и богословска поглавља“, *На дојочовечанском љушу*, Београд, стр. 149).

⁶³ Оци Цркве су побијали сваку „сродност“ (платоновска *συγγένεια*) између Творца и твари. Уп. сурпротан закључак који изводи Д. Трибушњи („Тајна присуства: увод у онтологију Преподобног Јустина Ђелијског“, *Бојословље* 2/2011, стр. 109): „Створитељ и творевина не стоје у радикалном растојању“.

човек са пријатељем својим“ (Изл. 33, 11). Теологија јудеохришћанског предања започиње од историјског искуства овог неслућеног позива, а не од умног узвођења у логичку неопходност првог покретача или узрока (*actus purus*⁶⁴). „Од тог откривења Божијег почиње навлдавање и превазилажење космичке опседнутости, тј., опседнутости светом“⁶⁵. Тиме се знање Бога показује као догађај личног односа са Њим и личне заједнице са искуством људи који су доживели овај однос — вера-поверење у наслеђено и пренешено искуство *чудесних сусрећа човека са Богом*.⁶⁶ Отуда је Бог црквеног предања — Бог историјског откривења и личног односа — „Бог отаца наших“⁶⁷. Г. Флоровски закључује овим поводом, „пуноћа је несместива у оквиру емпиријске историје зато што је Бог — Бог Авраама, Исаака и Јакова, Бог живих“⁶⁸.

Закључујући ове уводне мисли рецимо следеће. Догматске истине *у-односу-на-нас* имају вечну важност и ауторитет (јер јесу *вечне истине*), али само због тога што се односе на темељну, апсолутну, егзистенцијалну истину о Суштом Животу која одговара на вековечна питања живота и смрти *нас* људи. Дакле, не по себи, него у односу на нас и као изазов нашој *слободи*. Вера овде нема за предуслов потчињавање индивидуалног разума једном аксиоматском Начелу (религиозног, идеолошког, етичког, ауторитарног карактера) нити је она само сентиментални однос са оним што се верује. Једна догматска истина, попут догмата о Васкрсењу, нема апсолутно никаквог значаја уколико не одговара на проблем смрти. Егзистенцијални значај свих христолошких догмата се испољио оног момента када се Васкрсење показало од *живојној* значаја за Апостоле (а тиме и за свет); они нису настојали да их наметну као ауторитативне и неизмењиве, као некакве „прве принципе“, или „хипотезе“, на просто зато јер су то догмати. Управо зато Апостол Павле (Кор. 1 Кор. 15, 16) каже, да Христос није устао *узалуд* би била вера (читај: свеукупна *дојма*) наша! Како је незаборавни о. Јустин Ђелијски говорио, „јер ако Црква Христова не решава вековечна питања човекова духа [и тела, тј. људског бића], она није ни потребна“⁶⁹. Разумевање тајне стварања *ex nihilo* није доступно космолошким навикама људског сазнања, тим лагодним контекстуалним обрасцима мишљења⁷⁰, тако да је и разумевање те тајне само „последница“ истине о Васкрсењу. Зашто? *Зашто шито се шју йоказало да Онај који је кадар да васкрсне, йй. йобеди смрћи и сйасе нас, йакође моћан да учини било шито друћо сйасоносно (а ййме и да сйвори свей из небића)*. Јер, човек не тражи просто побољшање услова у границама неминовности — контекст без Богочовека је својеврсна тамница тварне отуђености — него укидање безизлаза смрти. Теологија, и то не било која него она која креће од „логике“ Васкрсења, јесте благовест овог укидања смрти („смрћу смрт уништи“) и радосна вест о стицању новог *йройоса* постојања који ниуколико не мења његов „логос“⁷¹. Отуда ниједан вид црквеног учења или

⁶⁴ „A Trinitarian ontology can therefore be a differential ontology surpassing the Aristotelian *actus purus*.“ (J. Milbank, „Postmodern Critical Augustinianism“, *Modern Theology* 7:3 [July 1991], p. 234).

⁶⁵ Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, стр. 203.

⁶⁶ На основу овога о. Г. Флоровски је и могао да понуди једину смислену дефиницију историје: „Историја света *није развићак*, није судбинско развијање наследно-урођених задатака, него је *йодвић*, безбројни низ слободно-чудесних дотицаја Божанске Славе, чудесних сусрета човека са Богом“ („Метафизички предуслови утопизма“, стр. 203).

⁶⁷ Уп. Х. Јанарас, *Философија из новој ула*, Врњачка Бања 2000, стр. 217.

⁶⁸ Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, стр. 206.

⁶⁹ Свети Јустин Ђелијски, *Православна Црква и Екуменизам*, 1974, стр. 7.

⁷⁰ Кроз тему стварања из небића Оци нису одговарали просто на апорију академске философије, него су дотакли ни мање ни више него тему слободе Божије — будући да Бог без слободе не би био Бог.

⁷¹ Максимовским речником казано, контекстуалност би се тицала „тропоса“ (који је променљив) а не „логоса“ (који је стабилан и непроменљив).

живота не сме да се коси са догађајем Васкрсења. Кад је реч о текућем историјском животу Цркве, нема горе ствари него показати православно предање неvezаним са животом (ондашњег, данашњег, свагдашњег) човека, а то се, на жалост, дешава кроз одвајање догматике од практичног и литургијског живота Цркве⁷².

6. Однос контекста и догађаја

Данас се реч „контекст“ (context, на грчком συνάφεια), користи више у семантичком и културолошком смислу неголи у стриктно теолошком⁷³ смислу. Православни богослови показују обазривост када је реч о његовом довођењу у везу са Христологијом, и то с правом. Сетимо се да је Несторије користио тај израз у Христологији да би избегао реч „сједињење“, за шта га је оптужио Свети Кирило Александријски⁷⁴. Несторије је сматрао да је Син Божији ушао у утробу Дјеве где се већ био образовао човек Исус с којим се Син Божји сјединио или, боље речено, *здружио* (συνάφθη=спојио-дотакао), без оваплоћења, тј. истинског *очовечења* Бога. Ту заједницу која је настала између Бога Логоса и Сина Дјевиног он је назвао *синафија*, тј. додиривање, здружење, „контекстуализовање“, а користио је и израз συνάφεια σχητικῆ (релативно сједињење). Осим овога, паралелно је користио и израз τέμπλον везано за Христово тело⁷⁵. Како истиче Брајан Дејли, „изгледа да је стварна брига Антиохијаца у њиховој Христологији била не толико да одбране пуно човештво Христово колико да заштите трансценденцију Божију од њеног компромитовања услед тесног укључивања у људску историју“⁷⁶. Питање Христовог односа према историји, Његовог „контекстуализовања“, није небитно, о чему сведочи покрет евионита (=Христос се толико асимиловао са тварним контекстом да је и њему требало искупљење) и докета (који су Христа апстраховали из људског рода и контекста — понајвише због скандала крста⁷⁷ — да су га учинили ирелевантним за спасење). Ипак, несторијански призвук појма „синафија“ у Христологији не треба аутоматски да нас одврати од његове шире, и пажљиве, употребе у теологији. Данаас се реч *context* користи да укаже на окружење, средину, текстуру, позадину, другим речима на *околности* које одређују или разјашњавају смисао неког догађаја. У грчком језику реч συνάφεια означава једну непосредну везу и додир, па и међузависност. Може се говорити о успешној синафији или συνύφανση јелинске *paideia*-е и хришћанског духа, и сл., при чему ипак не треба губити из вида радикална *преиначења* (својеврсна крштења) која је претрпела сама *paideia*. Изгледа да се о улози

⁷² У наше време сведоци смо нових корака који богословље доводе у најдубљу везу са човековим животом кроз животно-логосну синтезу теолошких димензија. Утешна и подстицајна је чињеница да постоје теолози који говоре о есхатологији у свакодневном животу (еп. Атанасије Јевтић), који евхаристијско богословље преводје у живот (о. А. Шмеман), који својим делом допуштају да се препознају философија, психологија, књижевност, наука и теологија (Х. Јанарас), и многи други примери.

⁷³ Више о термину συνάφεια видети код Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961–8).

⁷⁴ Вид. код Св. Максима Исповедника, „παρὰ δὲ τῶν κατὰ Νεστόριον προσφερομένην, ὑποπτον ποιεῖται τὴν φωνὴν τοῦ ἀδιαρέτου, ἐπειδὴ κατὰ μόνην τὴν σχητικὴν συνάφειαν τὴν ἔνωσιν γεγενῆσθαι ἐδόξαζον“ (PG 91, 484).

⁷⁵ Сличну терминологију користио је и сиријски писац Афраат, пратећи семитску традицију „обитавања“ (σκήνωσις) која, ипак, још увек није она онтолошки артикулисана Христологија *оваплоћења* какву срећемо код Јелинских Отаца Цркве.

⁷⁶ В. Daley, „Translator's Foreword“, in: Н. Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy*, Ignatius Press 2003, p. 19.

⁷⁷ Идеја страдајућег Сина Божијег је уистину представљала неприхватљив парадокс за традиционалну јелинску идеју Бога, па не чуди окретање интелектуалаца другог века ка гностичком докетизму. Нимало случајно, Оци ране Христологије нису уклонили скандал крста из своје киригме (иако је то био захтев јудејско-јелинског контекста), него су га, напротив, још више нагласили (уп. Јустин, *Дијал.* 10,3; Јевс. *Цркв. исп.*, 2, 23, 12, итд.).

контекста почело говорити тек од појаве мисионарских покрета услед суочавања хришћанских мисионара са заиста *друџачијум* контекстима⁷⁸.

Изнесена запажања могу послужити као показатељ да је проблем разумевања „суштине“ догмата, како се он схвата данас, потребно изнова размотрити из следећих разлога.

Постоји [опште] мишљење око тога да је богословље суштински *контекстуално* (συναφειακή θεολογία), у смислу да а) значајом и силом своје истине утиче на дати историјски контекст, али и да б) зависи од људских, језичких, психолошких, друштвених, политичких и других оквира⁷⁹. Дакле, *џорука* Јеванђеља — иако вечна и ванвремена — јесте „условљена“, боље рећи *ирилатођена* је, метафизичко-философским и ширим духовним претпоставкама времена у коме Црква живи и може се — иако не сасвим — објаснити тим контекстом (ми говоримо људским а не анђелским језиком⁸⁰). Међутим, не сме нам промаћи једна важна нијанса. Наиме, мора се препознати да је порука Јеванђеља није обликована на основу ефемерних него изнад свега на основу *есхатолошко-месијанских* очекивања Јудеја Христовог времена⁸¹, како је убедљиво показао М. Хенгел⁸². А есхатолошко подразумева увођење *новој начина* постојања који, у оквирима емпиријске историје, изазива чуђење и запитаност. „Πόθεν μοι τοῦτο!“ пита Дјева Марија анђела на вест да ће родити Спаситеља („Како ће ми то бити кад ја не знам за мужа“ — Лк. 1, 34)? Ово „како“ (πόθεν, откуда?) постаје сада *криптеријум* односа Цркве према контексту. Пошто је само Јеванђеље контекстом условљено — истовремено, на изванредан начин, условљавајући контекст — исто важи и за богословље⁸³.

Ипак, веома је важно разумети и уочити да порука Откривења, будући трансцендентног карактера, истовремено и надилази епохе и контексте. Њена кључна одлика је, ипак, *кришћење* контекста. Тиме желимо рећи да у сусрету са Истином Јеванђеља Цркве контекст не бива остављен истим; *умире* стари и *васкрсава* нови контекст, сада пак условљен заједницом коју граде слобода и љубав („благодат Христа, љубав Оца и заједница Духа“ у евхаристијском причешћу телом Христовим⁸⁴). Евхаристијска молитва — али и свака хришћанска молитва

⁷⁸ Вид. S.B. Bevans and R.P. Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, New York 2011.

⁷⁹ „Luke is a theologian. He wrote the book of Acts, not simply to tell interesting stories or to record facts for posterity, but in order to put forth his own distinctive ideas about God's interaction with us through Jesus Christ and the Holy Spirit“ (M. A. Powell, *What Are They Saying about Acts?*, Mahwah, N.J., Paulist Press 1991).

⁸⁰ Ретко ко попут Апостола Павла осветљава проблематику контекстуалности. Тако он у ову тему уводи љубав (1Кор 13,1) као критеријум који иде *с ову сирану* лингвистике: „Ако језике човечије и анђелске говорим, а љубави немам... ништа сам“.

⁸¹ Погледај и студију Р. Јосиф, *Месијанска игеја код културних народа њре Христиа*, Београд 2011. У својим *Questions and Dubia* (60), Св. Максим каже да су ишчекивања пре Христовог оваплоћења била у смислу тога „да онај који је створио природу буде исти који ће је избавити услед њене пропадљивости“. Уп. и изузетан увид јеромонаха (данас епископа) Атанасија (Јевтића): „То што се код човека јавила жеља за оним што му је ђаво предложио, што је ђаволов предлог наишао код човека на неки одјек и адекватност, то је зато што је у њему постојала могућност одзива на позив *‘га дуге као Бој’*. (Да је ђаво предложио човеку нешто друго, на пример, да постане *‘кинески цар’*, вероватно не би ни наишао на икакав одјек и одзив, јер би *‘ишакав њредлој човеку излгеао њуђ и њејознај, њејододан и њејодходеђи.*) Ђаволов предлог је на свој начин заинтересовао (*‘заинтригирао’*) човека, јер му је унутрашње био привлачан (скоро *‘конгенијалан’*, мада не у платоновском смислу), *зато што је човек имао унутрашњи *‘ефесис’* (џорив) ка обожењу, како вели Свети Јован Дамаскин“* („Духовни живот виђен из православне антропологије“, *Трајање за Христом*, Београд 1993, 143–144; подвлачење наше). Свети Игњатије Антиохијски ће зато рећи, „Боље ми је умрети (1Кор 9,19) у Христу Исусу, него да царујем над крајевима земаљским“ (Рим. 6).

⁸² На основу Павлове употребе термина „Син Божији“, Хенгел закључује да „this indicates that for Paul the soteriological rather than the speculative significance of the term stands in the foreground“ (*The Son of God...*, стр. 8).

⁸³ Овим се бави интересантан [још необјављен] рад о. Владана Перишића са скупа у Волосу 2010. године.

⁸⁴ Изрази „Једите...тело моје“, „пијте...крв моју Новог Завета“ јесу крајње анти-контекстуални.

— постаје есхатолошко умивање наших очију за виђење ствари натконтекстуалних (уп. црквену песму: „Силоам да ми буде... да узрим Тебе, Непреступну Светлост“). Однос између тог суштински ванвременог аспекта догмата, садржаја истог и конкретне форме и формулације, као што видимо, није једноставан⁸⁵. Наведимо један пример из Новог Завета.

Свој разговор са јудејским учитељем Никодимом (Јн 3, 1–15) Христос почиње речима: „Ако се ко не роди одозго, не може видети Царства Божијега“ (ст. 3). И онда појашњава како контекст по себи не помаже, него тражи спасење у догађају крштења: „Ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божије. Што је рођено од тела, тело је; а што је рођено од Духа, дух је“ (ст. 5–6). Онај који стекне натконтекстуално искуство добија одлике *нећредогредивости* или слободе од статичног идентитета: „Дух дише где хоће, и глас његов чујеш, а не знаш откуда долази и куда иде: *ѿако је свако који је рођен од Духа*“ (ст. 8). Наравно, Никодим се чуди, попут многих данашњих учитеља: „Како може то бити?“ (ст. 9). Христос му прекорно указује да у јудејском предању одговор постоји, али да га Никодим није открио: „Ти си учитељ Израилев, а то ли не знаш?“ (ст. 10). Потом следи Христова оцена „поузданости“ наших епистемолошких метода, по којој не само да нисмо кадри да спознамо натконтекстуално, него ни оно што нам наш контекст пружа: „Кад вам казах оно што је земаљско па не верујете, како ћете веровати ако вам кажем оно што је небеско?“ (ст. 12). Цео разговор добија пресудну поенту која, наравно, указује на онтологију Васкрсења и спасења које од њега долази: „И нико се није попео на небо осим Онај који сиђе с неба, Син човечији који је на небу. Да сваки који вјерује у њега не погине, него да има живот вечни“ (ст. 13–15).

Закључујући претходне мисли, истакнимо још једном да сваки догмат „мора“ имати једно „пробитно језгро“ неусловљено контекстом, с тиме што се то језгро не сме схватити као некакви „први принципи“ који су формулисани само на основу историјског Откривења⁸⁶. Наиме, ерминевтички контекст Предања и догмата није просто глагољива актуализација прошлости (у речи и форми) колико ћутљиво-речито *иписуство*, излазак на видело авангарде Будућега који нам долази у сусрет (уп. Отк. 22, 12), а то је блискост повратка Личности *Васкрслоја*, који, не поклапајући се са кретањем света, преображава га, спасава и обожује, незадрживом „слабошћу“ своје несхватљиве љубави. Тако само љубав напојена слободом (уп. „слобода Духа“ — 2Кор. 3, 17) у Заједници Тела и Крви Спаситеља може открити релевантност догмата у *садашњости* Предања. Наше напомене о релевантности догмата *у-односу-на-нас* не престају да важе, и оне тек сада долазе до израза. Погледајмо их.

7. Парусија и догађај као ерминевтички *ипредуслови*

Догмат, као црквени израз вере, започиње од *догађаја*, и то, пре и изнад свега, догађаја Васкрсења Христовог. Није нимало случајно да Апостоли *познају* Спаситеља тек после Његовог практичног, лично-догађајног, одговора на *ипроблем смрти* ко-

⁸⁵ Свети Максим Исповедник у својој *Мистиологији* користи двоструки метод (надконтекстуалност и контекстуалност) тако што Цркву приказује као икону Бога („Како и на који начин света Црква јесте икона и одраз Бога“ — натконтекстуалност) и како је она слика света (контекстуалност). Међутим, не говори нигде о томе да је Бог слика Цркве, јасно предупређујући антропоморфизам.

⁸⁶ Уп. Оригеново излагање „почела“, првих принципа (*De principiis*). Како истиче В. Перишић, један од приговора у сусрету раног хришћанства и философије „био је да је хришћанска порука безвредна и стога што се не заснива на некој безвременој или метафизичкој истини, него на историјским догађајима живота, смрти и васкрсења Христовог под Понтијем Пилатом“ (В. Перишић, „Рано хришћанство и грчка философија“, *И вера и разум*, Службени гласник — Београд 2009, стр. 18).

ји је главни непријатељ човека. Овај одговор — који је изненађење-утеха-испуњење-радост — није дошао за време његовог учитељства⁸⁷, па ни при Његовој смрти на Крсту. Дошао је онда када се Спаситељ показао као моћни Победитељ „последњег непријатеља“ — смрти. Тек потом је уследила њихова формулација тог одговора, и то, истовремено, и као текстуална чињеница (књиге Новог Завета) и као један *εἶδος* усаглашен са ритмом оног потреса који је уништио Ад и васкрсао мртве. Догматска истина (а може се рећи и цело Свето Писмо) ћути, непозната је, све док није *ἱρακίιχ*но са-општена, про-тумачена у светлу *живοίи*них интересовања човека и културе⁸⁸. Ово тумачење се не своди на језик (супротно Витгенштајну), него има вишеначинске изразе које нам пружа црквени живот. Многи заборављају да „изван Цркве Јеванђеље је запечаћена и неразумљива књига“⁸⁹. О томе ћемо рећи нешто више на другом месту, а сада само констатујемо да човека не интересују појмови или учења, нити сама *Писма*, него лични одговор на проблем постојања. Ово зато што су појмови и доктрине епистемички контекстуални, док је проблем живота и смрти увек исти (смрт и живот су универзални, не контекстуални, мотиви). Тако се истина за хришћане показује идентичном са Сином Јединородним, који је као Пут, Истина и Живот, дошао у свет *да живимо Њиме* (1Јн.3,5)⁹⁰. Стога је „немогуће у абстрактну безвремену формулу сместити непоновљиве и незаменљиве тренутке“⁹¹, спасоносне догађаје. Верна тој истини, „Црква не прима и не овековечује појмове и доктрине по себи, већ живот, љубав, сушти живот и љубав Бога за човека“ о којима оне сведоче, како истиче Ј. Зизиулас⁹². Индикативно, а за многе библијске теологе и провокативно, јесте да двојица ученика на путу за Емаус не препознају Исуса на основу *језика*, тј. дугочасовног разговора са њим где им *објашњавање Писма* (Лк 24, 27), него на основу једног чина (*ἱρακίи*с *заједнице*): ломљење хлеба (ст. 30–32) — што је догађај с ону страну језика и „херменеутике“. Дакле, свако ко позна Васкрслог Господа, по узору на Апостоле, постаје слободан и „као безбрижно дете игра се у јутро Васкрсења на песковитој обали мора, на истој обали којом је ходио Васкрсли Господ; а безбрижно је зато што је Господ усмртио Ад блистајућом светлошћу Свога Божанства“⁹³. *Васкрсење је кључ за сваку другу истину вере*, а не *vice versa*⁹⁴. Не доводи познавање Писма до разумевања Васкрсења, него опит Васкрсења доводи до познања како Писма тако и свих *разлоја* постојања. Познање је усмерено *ка сили васкрсења Њејова* (уп. Фил. 3, 10).

Овде дакле одговарамо на питање: како ми можемо знати шта Бог јесте с ону страну Откривења? Да можда не уводимо изванредно познат „антропоморфизам“ сваки пут

⁸⁷ Петрово исповедање спада у ванредно сведочанство, сасвим другог реда.

⁸⁸ „So we could say that all Christian teaching is simply interpretation of the Scripture“ (J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark 2008, 3).

⁸⁹ „Outside the Church the Gospel is a sealed and incomprehensible book“ (Archimandrite Vasileios, *Hymn of Entry*, SVSP 1998, 18).

⁹⁰ Уп. Еп. Атанасије, „О књизи Павла Флоренског ‘Столп и утврђеније Истине’“, *Видослов*, Васкрс 2012, стр. 10.

⁹¹ Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, стр. 206.

⁹² „Теолошки проблем рецепције“, *Беседа* 1–4, 1994, стр. 76.

⁹³ Archimandrite Vasileios, *Beauty and Hesychia of Athonite Life*, Alexander Press 1999, 16–17.

⁹⁴ Свети Максим каже јасно да Оваплоћење објашњава прошлост, а Васкрсење циљ свеукупне историје спасења. „Онај који је посвећен неизрецивом силом Васкрсења, познао је *циљ ради кога је Бог све ирејходно створио*“ (Максим Исповедник, *Περί θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 66; PG 90-1108ab). Наведимо цео одељак: „Тајна оваплоћења Логоса садржи смисао свих загонетки и праобраза у [Светом] Писму, и знање [свих] видљивих творевина. И ко је познао тајну крста и погребња [Христовог], познао је логосе [смисао] претходно речених [ствари]. А ко је посвећен неизрецивом силом [у силу] васкрсења, познао је циљ ради којег је Бог све претходно створио“.

кад говоримо о Богу⁹⁵? Одговор на ово питање гласи: да не постоји догађај Христос и Његово Васкрсење, ми никада не бисмо могли, ни на којој (логичкој, „принцип“-ијелној) основи, знати не само како *Бој јесће*⁹⁶, него ни шта је Божија намера у односу на свет. Људске неутољиве чежње и огромни апетити траже недостижно; али „знање о Богу се заснива на једном слободном чину Божијем који открива шта Он жели“⁹⁷. Нема сврхе тврдити да је Бог Истина само зато што сматрамо да то произилази из чињенице да је Он Бог. Истина је за човека релевантна *једино* ако преводи из смрти у живот, ако дарује вечни живот. Васкрсење Христово (а не само Оваплоћење или Крст) има ту силу *превођења* јер је само оно кадро да смрти уништи жалац уништења. Оно је она „малена радост која може да надигра и саму смрт“⁹⁸.

Наравно, може се рећи да је критеријум Христовог спасењског дела остварен на Крсту (уп. *τετέλεσθαι*, Јн 19, 30) пошто је страдањем посведочена Његова несобична, жртвена љубав за човечанство⁹⁹. Међутим, аналогија жртве је присутна и у тварном искуству, пошто ми уистину срећемо личности које нас воле до те мере су спремни да живот положе ради нас (Јн 15, 13); ипак, оне нису кадре да покажу трајност, биће које опстаје упркос смрти. До сличне тачке досеже и христологија „крста“. Ипак, пуки тварни контекст нам није показао ниједну личност кадру да *собом* покаже бесмртно биће које би своју жртву — за нас и уместно нас — пропратило васкрсењем. „Требало [је] да се човек освешта људском природом Бога, да би нас Он издубио, победивши силом тиранина, и да би [нас] Себи повратио кроз Сина посредујућег, Који је то у част Оца домостројитељно извршио, и Којему [као Оцу] очигледно Он све уступа [1Кор.15,24–28]“, рећи ће Св. Григорије Богослов¹⁰⁰. Христос је истина зато што Он *собом* показује не само биће, него и оживотворење постојања. Другом приликом видећемо шта је то што Христологија васкрсења пружа створеном постојању, и зашто је то важно за слободу¹⁰¹.

Тако је познање истине Божије један *догађај* слободног откривања и сусрета унутар заједнице са Богом — у Цркви. У контексту Васкрсења, Истина Бога се не поистовећује са Његовим идеалним ентитетом по себи, то јест са једном датом „суштином“, него се схвата као збивање и деловање васкрсне Парусије, као догађај изласка из заборавља гроба као плод деловања Оца који Духом васкрсава Сина. Гроб је трагични *шойос* одсуства, показатељ *аи-усије*, а са Богочовеком гроб постаје „живоносан“, јер „Христос устаде — вечна радост“ (Васкрсни канон). Григорије Бого-

⁹⁵ Угрожена радикална трансценденција Божија у теологији био је разлог настанка чувене књиге Карла Барта, иначе неупадљивог наслова, *Посланица Римљанима* (1919), која је на поље теолога слетела као огромно изненађење. У то време теолози су Бога били свели на пуку пројекцију људских виших импулса, па је, реагујући, Барт порекао било којој људској дисциплини могућност да било шта каже о Богу — предлози је да се о Њему може говорити само као о „потпуно другоме“ који је у људску историју ушао о моменту који је Сам изабрао и који се опире сваком покушају антропоморфизма. Ипак, примедба Флоровскога је била да такав Христов улазак у свет одозго личи на неку стрелу-тангенту која је као муња прошла, и само се дотакла света, али нема стварног присуства у свету...

⁹⁶ Овде би лежао одговор на тезу Мариона (Jean-Luc Marion, *God without Being: hors texte*, The Chicago University Press: 1995, р. xxi) да „under the conceptual names of ‘God’ only metaphysical ‘idols’ emerge, imposed on a God who is still to be encountered“. Васкрсење је тај пут-сусрет.

⁹⁷ Ј. Зизиулас, „Христологија и постојање — одговор проф. Ј. Зизиуласа“ (на грчком), *Синакси*, 6, 1983, 77–85).

⁹⁸ „*μὴ ἀμικρῆ χάρις τοῦ περιελά τὸν θάνατον*“ (Симеон Нови Богослов, *Λογος* 67, изд. Загореу, стр. 362).

⁹⁹ Уп. Берову књигу (J. Behr, *The Mystery of Christ: Life in Death*, SVSP 2006), у којој се Крст Христов поставља као критеријум теологије. Распети Месија, међутим, још увек не показује онтологију јачу од смрти, тако да се фокус мора померити ка Васкрсењу (које подразумева Крст).

¹⁰⁰ *Беседа на Пасху*, 45, 22

¹⁰¹ Проблем са Христологијом крста је у томе што се истина и трајност бића не поистовећују — а што се постиже тек са Васкрсењем, од којега више ниједна слобода нема моћ да одведе у небиће или, зизиуласовски казано, *не предсћаваља ојасносѝ за биће*.

слов ће рећи да се Бог није појавио својом „усијом“ него својом „пар-усијом“, дакле као лична појавност у телу, а Христов Други долазак, не без разлога, зове се, просто, Παρουσία. Присуство, у овом смислу, не значи појавност, неки спољни вид постојања, него значи лично деловање постојања, пуно откривање Лица, излазак из забораву у не-забрав, из одсуства у при-суство. Ерминевтички кључ је, тако, Његово лично откривање нашој слободи¹⁰² унутар Пасхално-пентикосталне тајне.

Завршићемо са следећим закључком. Догмати су граничници између живота и смрти. Црква се једном титанском борбом — која није тако очигледна осим за оне који се баве дубоким проучавањем историје — борила и бори да Личност Христову учини схватљивом или тачније покаже *неојходном* свету. Тајна Христова се дијахронијски оваплоћује, често и „у другом обличју“ (уп. Мк. 16,12) управо зато да људски субјект не помисли да ју је „схватио“ или запосео. Али, немогућ је *сјо-љаиши* опис тог приступа, тог литургијског учешћа у догађају Оваплоћења и Васкрсења. За онога ко се, као „инсајдер“, отвори за тајну еклисијалног преображаја Евхаристијом, догмати постају откривење, васкршњи усклик, „песма нова“ услед еросно-љубавног померања граница Живота ка другој обали есхатолошке слободе. Ово бива од значаја не просто умно и философски, него животно и спасењски. Постајеш сведок и, као *очевидица*, тада описујеш излазак из подрума непричасног живота на Светлост истине која није ментални концепт него откриће, проналазак кључа за врата живота. Смрт тада постаје догматска лаж, а живот — догматска истина. Тада те не занима „реалност“ овога света него његова *исјина*, његово вечно трајање у извесности благослова Долазећега. Са Христом тада улазиш у перипетију историје, без бојазни од смрти, без колебања пред непознавањем факата контекста. И ова тајна се на различите начине (ποικιλοτρόπως) пројављује у свесветском *саслуживању* истини. Тако сваки нови члан Цркве постаје „очевидица и служитељ Логоса“ и бива обучен у благодат царског свештенства, остављајући Духу да у њему дела, тако да из њега и кроз њега бивају дела која имају у себи нешто „*нерукојворено*“, θεοδίδακτων, „одозго примљено“. Црква тада богословствује свим својим бићем и *вером ходећи* својим начином постојања открива благодат Тројичног Божанства и силу Страдања и Васкрсења Христовога. Тада је она Духом кадра да усвоји било који термин и слику из свог световног окружења и да је пресуштини у Христологију (не допуштајући да Христологија падне у једну форму световне *идеолоије* нити у поклоњење историји на конзервативан начин). Тако, теолошко одмеравање уводи у искуство присуства Васкрслога међу нама и у неопходност тог

¹⁰² Христос није оставио за собом ауторске потписе нити документоване трагове, управо зато да би нам помогао у слободном откривању Њега, мимо „архивске грађе“, сем једино ако се ἀρχεῖα не схвате онако како их је схватио Св. Игњатије Антиохијски. „Јер сам чуо да неки говоре: Ако не нађем (потврде) у архивима [ἐν τοῖς ἀρχεῖοις = у старим списима, тј. у Старом Завету], нећу веровати у Јеванђеље. И кад им ја рекох: Написано је! — они ми рекоше: Тек предстоји! [πρόκειται = треба доказати]. А мени су архиви — Исус Христос; неприкосновени архив [τὰ ἄβικτα ἀρχεῖα] — Крст Његов и смрт и васкрсење Његово и вера кроз Њега, чиме жели, по вашој молитви, да се оправдам“ (Филаг. 2, у: *Дела Айостолских Ученика*, прев. Еп. Атанасије, Врњачка Бања — Требиње, 1999, стр. 257). Како истиче Епископ Атанасије (*исјо*), „иако Св. Игњатије не супротставља *Сјари* и *Нови Завет*, као ни Пророке и Апостоле, он одлучно истиче првенство Личности Распетог и Васкрслог Христа, живу веру и живо јединство са Христом, а не архиве, списе, књиге, тј. чак не ни Св. Писмо (као што то раде протестанти и секташи)“. Вреди и навести и наставак истог дела Св. Игњатија (Филаг. IX, 1–2; стр. 257–58): „Добри су и свештеници [старозаветни], али је бољи Првосвештеник [Новога Завета], Које је поверена Светиња над светињама, Које једином су поверене тајне Божије; Он је Врата Очева, кроз која улазе Аврам и Исак и Јаков и Пророци и Апостоли и Црква. Све то у јединство Божије. Али Јеванђеље има нешто изузетно: Долазак [τὴν παρουσίαν] Спаситеља, Господа нашег Исуса Христа, Његово страдање и васкрсење. Јер љубљени Пророци јављају су за Њега, а Јеванђеље је синтеза бесмртности [ἀθάττου ἀφθαρσίας = савршенство непропадљивости]. Све заједно добро је, ако се у љубави верује“.

присуства уколико нас занима вечно постојање. Бога си, напосредом, познао у Христу, не с-хвалитијајући неки концепт (измакао си текстуализму који убија), него негујући чудесан однос у Духу који оживљује (2 Кор. 3,6) и који показује нове начине отеловљења тајне Христа у различитим *временима* и „на сваком *месџу* владавине Његове“. Управо о том успеху освајања сведоче догмати Цркве.

И коначно, о хришћанском ставу према контекстуалности најверљивије говори ранохришћански спис *Посл. Диоїнеїу* (4–5):

„Они [хришћани] живе у јелинским и варварским градовима, како је свакоме пало у део, и у своје одевању и храни и осталом животу следују месним [= локалним] обичајима, али *їројављују задивљујуће и заиста чудесно стїање живоїа [и владања] своїа*. Живе у отацбинама својим, али као *їролазници [лїрокои]*. Као грађани учествују у свему, али све подносе као странци. *Свака їуїїна њима је отїацбина, и свака отїацбина їуїїна*“.

Summary: Theology leads to the experience of the Resurrected Christ among us and speaks about the necessity of this presence, under the premise that we concerned with the eternal existence. For the Church, from the very beginning, the hermeneutical criterion was this one: does the dogmas solve the question of life and death? and not whether they correspond to a particular (aesthetical, ethical, intellectual) demand of the human soul or spirit. The author is concerned with the question of the point of touch between that which precedes (dogma) and that which follow (implications). It demonstrates the differences in understanding the being as determined by its essence and the being revealed by an event. After analyzing the relationship between the context and the event, it exposes a thesis that notions are epistemically contextual but that the problem of life and death is always the same, since the death and life are the universal and not contextual motifs. With its paschal-pentecostal myster Christ offers a unique context for every epoch, while the hermeneutic key is the event of His Resurrection and the experience of it within the Eucharistic communion of the Church. The methodology of theology starts with the Resurrection, since the faith of the Church is founded on it, but it includes and affirms the Incarnation, the sacrifice, the asceticism, and the sacramental life in Christ. Parousia and event are thus shown as sine qua non hermeneutical conditions for a serious theological context.