

## Епископ западноамерички Максим (Васиљевић)

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

### Догмати и живот Цркве између трансцендентности и контекстуалности

*Абстракт:* Догађај Васкрсли Христос јесте основа свих догмата и ниједан догмат се не може разумети ни објаснити по себи мимо догађаја Васкрсења Христовог и односа са Њим у Светајни Цркве — Светој Евхаристији. Христологија (и теологија уопште) је егзистенцијално ирелевантна без димензије превазилажења смрти, тог основног проблема творевине. Према томе, свака Христологија мора да води у сотириологију и обе морају чврсто бити укорене у Палестини првога века. Христологија се тиче следећег питања: Ко је Исус Христос за свако конкретно егзистенцијално стање, за сваку епоху, а не само за апостолско доба? Одговор на ово питање није могућ на основу ефемерних људских жеља и мњења, него једино на основу сотириолошких очекивања и средстава (егзистенцијални појмови, слике, манири) којима располаже духовни свет у свакој да тој ситуацији. Ту није од помоћи ни „интелектуална љубав према божанству“ Спинозе нити *analogia entis* схоластичара. Напротив, потребан је Догађај који онтолошки спаја створено са Нествореним и у створеном рађа наду за превазилажењем смрти, жудњу за Суштим животом. Онај ко прихвати „логику Васкрсења“, тај је дужан да прати тај аргумент где год он водио. А догађај Васкрсења подразумева све оно што Свето Писмо о истом говори: да је Бог Отац Духом Светим васкрсао свога вечнога Сина, Оваплоћенога и Распетога Христа, којим чином је онтологија света и твари доживела радикалну промену. Све друге догме (истине) хришћанства су одрази догмата о Васкрсењу тако да само ретроспективно можемо разумети тајну свеукупног постојања. Ни виђење Оваплоћенога, нити опит Преображенога Господа, нису (били) довољни за разумевање Тајне Христове. Тек у светлости Васкрсења — које је решење за вечни живот творевине — Апостоли виде у чему је прави проблем створеног. Сведочанство Апостола о Васкрсломе јесте прва догматска „формулација“ и верификација истине о Богу, а то је истина да постоји Бог који је моћан да победи смрт, доказ да је Он есхатолошки Месија, Који, супротно првом Адаму, благодарно узима свет у своје руке и литургијски га приноси Богу, ослобађајући творевину од заточености и предодређујући тиме не само крај него и почетак света.

## II гео

### Догађај Васкрсења Христовој као главни ерминевички кључ за сваку епоху

Одговор на питање односа Истине и културе испреплетен је (=контекстуализован) мисаоно-културно-етичким системом људи који ће на њега да дају одговор. Када тај одговор није само интелектуални, етички или естетски, него примарно *еџи-стџенцијални*, тада је у прилици да задовољи најдубља трагања, универзална ишчекивања, немире и захтеве света са којим се Христос сусреће у Духу Светоме. Да би хришћанска култура била израз *црквеној* етоса надахнутог Царством Божијим она

мора да има и над-контекстуалну оријентацију<sup>1</sup>. Кажемо „над-“ због тога што Христос није *нужни* одговор на *све* људске захтеве. Он тако није ни „персонификована идеја моралног начела“ (Кант), као што није чак ни онај цар *каким* су га ишчекивали Јудеји (уп. Лк. 24, 21), нити је Бог на начин на који га *ми* замишљамо<sup>2</sup>. „Свецело је од нас, по нама, и ради нас“, вели један Отац Цркве, „*иосѿао Човек ѿолико, да су неверници мислили да и није Бој*, мада је толико био Бог колико вернима сведочи неизрецива и истинита реч Благочешћа (=Оваплоћење)“<sup>3</sup>. Бог у Христу и Духу јесте Онај који нас људе — иако то нисмо заслужили — својим милосрђем и лудом љубављу *изненадно* сусреће у нашем надању или ненадању и дочекује нас на Своје руке кад пропадамо у смрт. Међутим, ако је то тако, на који начин онда друге културе препознају Спаситеља?

### 1. Однос Исѿине и кулѿуре: најконѿекѿуално усмерење

На који начин одређена култура препознаје Христа као *своја* Спаситеља? Погледајмо то најпре на примеру јудејске културе која је (што је крајње занимљиво за нашу тему) имала *есхаѿолошка* очекивања у погледу долазећег Месије. Карактеристичан је коментар Св. Августина на Псалам 110, где Ипонски Епископ каже најпре да је долазак Сина Божијег био *иоѿреба* човека: „Било је нужно упознати јединог Сина Божјег, који долази међу људе, да преузме на себе људску природу и да поста не човек, примивши природу: Он ће умрети, васкрснути, вазнети се на небо, сести са десне стране Оца и испунити међу народима све што је обећао“. С друге стране, вели он, „све је то, дакле, морало бити наговештено по пророцима, унапред најављено као нешто што ће неумитно доћи, да, дошавши изненада, не застраши, већ буде прихваћено са вером и ишчекивано“<sup>4</sup>. У овом смислу, Блага вест Христова не застрашује у смислу да је она *mysterium fascinandum et tremendum*, него иде у сусрет разумној вери и „нади да ће се твар избавити од пропадљивости“ (Рим. 8, 21). Новозаветно место које о овоме сведочи гласи овако:

Дошавши пак људи к Њему [Исусу] рекоше: Јован крститељ посла нас к теби говорећи: *Јеси ли ѿи Онај ѿио ће доћи, или друјој да чекамо?* А у тај час исцели многе од болести и од мука и од злих духова, и многима слепима дарова вид. И одговарајући Исус рече им: *Идиѿе и кажиѿе Јовану ѿиѿа видесѿе и чувѿе*: слепи прогледају, хром ходи, губави чисте се, глуви чују, мртви устају, сиромашнима проповеда се јеванђеље (Лк 7, 19-22).

На овом месту, можемо сагледати у чему лежи универзална привлачност Христа, Његова јединственост и иновација са каквом нико није никада, ни пре

<sup>1</sup> О односу Христа и културе расправљано је доста у другој половини 20. века; довољно је погледати класична дела Р. Нибура, П. Тилиха, Г. Флорофског, Ј. Пеликана, да поменемо само њих.

<sup>2</sup> Другим речима, колико год Христос сусреће егзистенцијални људски захтев за опоравак људског бића, Он истовремено увек остаје један *иарагокс*. Уп. Р. Tillich, *Dynamics of Faith*, 1957.

<sup>3</sup> Св. Максим Исповедник, *Писмо 2* (о љубави), прев. еп. Атанасије у: Свети Максим Исповедник, *Живот и избор из Дела са схолијама и ироѿрајним сѿудијама*, Врњци-Требиње-Лос Анђелес 2012, стр. 102.

<sup>4</sup> „У та обећања спада овај Псалам, који наговештава, у тако сигурним и експлицитним изразима, долазећег Господа Христа, да не можемо нимало сумњати да је у њему најављен Христос“. *Esposizioni sui Salmi*, III, Рим 1976, стр. 951.953). У перспективи Августинове поенте (морало је бити *унајред* најављено као нешто што ће неумитно доћи, да, дошавши изненада, не застраши, већ буде прихваћено са вером) занимљива су запажања Маргарете Баркер. „It is beyond doubt that the faith of the temple became Christianity. Images and practices that most Christians take for granted such as priesthood, the shape of a traditional church building, or the imagery of sacrifice and atonement are all obviously derived from the temple. By reconstructing the world of the older faith it can be shown that Invocation of the divine Presence, Incarnation, Resurrection, *Theosis* (the human becoming divine), the Mother of God and the self-offering of the Son of God were also drawn from the temple. The gospel as it was first preached by Jesus, and as it was developed and lived by the early Church, concerned the restoration of the true temple“ (Margaret Barker, *Temple Theology*, 11).

ни после Њега, наступио. Чиме то Христос, ако тако можемо рећи, „зрачи“ свима? Најпре ваља истаћи да се та релевантност не налази просто на нивоу религијских мњења. Јер, древни свет је већ знао за учење о бесмртности душе, за појам лепоте (τὸ κάλλος), за анђеле, „синове Божије“, „искупитеље“ итд. Међутим, оно за шта није постојао преседан јеста тајна *Бојо-човека* који ипостасно спаја вечност са историјом и *одесмрћује* не само своју људскост, и не само своју људску врсту, него и сав универзум, и свако појединачно биће. „Ни грчко-римска ни јудејска традиција нису знале за такав ‘мит’“, вели М. Хенгел<sup>5</sup>. По овоме је Он једина новина у цикличном контексту, „једино ново под сунцем“ (како ће рећи Св. Дамаскин у *Тачном изложењу вере*, III,1). Бого-Човек је постао *историја*, што је било незамисливо у целокупном античком свету који је везу са историјом увек задевао митом. Стога, без историјског Оваплоћења „јелинизација хришћанства неминовно је имала водити у докетизам“<sup>6</sup>.

## 2. Есхатолошка и егзистенцијална очекивања

Историјски посматрано, духовни и егзистенцијални контекст људи који су први предузели да дају одговор на питање о Христу представљали су Јудеји Палестине који су, као што рекосмо, ишчекивали исход историје на један начин више-мање *ајокалийиичан* и есхатолошки. Довољно је сетити се појма „Син Човечији“ који првобитно (у средњезаветном периоду и у прва три века) указује на долазећег Месију, есхатолошког Спаситеља. Потом он, у новом контексту, поступно, посебно од четвртог века, задобија значење људске *йприроде* Христове, док „Син Божији“ од тада више указује на божанство<sup>7</sup>. Разлог зашто је Месија повезан са есхатологијом лежи и у чињеници да историјска контекстуалност, а то је ситуација „палости“ као свеопшти атавизам, не може дати потпуну основу за Христологију. По карактеристичним речима о. Јустина Поповића,

„[т]аква је људска природа, нарочито таква што се вековима и вековима дружила и друговала са богоборачким расположењима. Она су је и одвикала од бесмртности, а тиме и од васкрсења. И бесмртност и васкрсење постали су за њу нешто ‘неприродно’ и ‘противприродно’. Док је у ствари истина на супротној страни: грех и смрт, и робовање греху и смрти, то је неприродно и противприродно у човечанском свету. По *йом своийиштем* и *свечовчанском йрехоценйиричном* и *смрйииченйиричном айавизму* и *сами айостоли једва су йовеворвали у васкрсење Христйово*. А кад су поверовали, онда су сви до једнога радосно жртвовали и животе своје и смртна тела своја проповедајући васкрслог Господа Христа“<sup>8</sup>.

Наравно, елемент *очекивања* на одређени начин постоји и у другим религијским културама. У светлу реченог, може се поставити питање: која су егзистенцијална

<sup>5</sup> *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Wipf & Stock Publishers, 2007, стр. 76.

<sup>6</sup> М. Хенгел, исто, стр. 41. Одроз овога се види у Православној Литургији која, иако по свему *Нова Пасха*, у структури је (макар праобразно) „јудејска“, док је оно „јелинско“ у њој онтолошки језик.

<sup>7</sup> Како показује М. Хенгел, иако је израз „Син Божији“ био једнозначан изразу „Господ“, временом „Господ“ постаје текући израз у богослужењу и појединачним животима верника, док је први израз, „облик ‘Син Божији’, са својим сложеним језиком, био задржан за изузетну употребу, за врхунске теолошке изјаве“ (*The Son of God*, стр. 14). Дакле, у периоду христолошких борби, када је несторијанство и монофизитство замаглоло пуну истину о Оваплоћењу, акценат поступно прелази са једног вида Христологије на неки други; имамо, дакле, контекстуализацију на делу. Оно што је кључно, према Хенгеловом закључку (*истио*, стр. 14), јесте да је садржај оба појма („Κυριος“ и „Син Божији“) тесно повезан и да се они наизменично користе управо зато што оба указују на васкрслога Христа.

<sup>8</sup> Архимандрит Др Јустин Поповић, *Тумачење Свејой Еванђеља йо Маййеју*, Београд 1979, стр. 525 (подвлачење наше).

очекивања људи других култура? Како је могуће да се изврши успешна интеграција Јеванђеља и културе? И да ли је у јеванђелско-мисионарском приступу истима неопходна извесна „културна интелигенција“? Ово су важна питања јер се тичу не само разумевања хришћанства као цивилизацијског феномена него и његовог опстанка. Одговор на њих може хришћанству повратити релевантност у модерном времену у коме изгледа да се људи више враћају религијским атавизмима<sup>9</sup>. Пре него што на њих одговоримо, кажимо да су несумњиво такву светодуховску мудрост (φρόνημα) показивали Свети апостол Павле и Оци Цркве као способност успешне интеракције у различитим културама, о чему ћемо нешто више рећи у наставку.

У својој расправи о контекстуалности теологије<sup>10</sup>, о. Владан Перишић аргументише да, с обзиром да не постоји неко „чисто“, не-интерпретирано Јеванђеље (као уосталом ниједан други текст), питање не гласи да ли ћемо имати тумачење или нећемо, него да ли ће ово тумачење бити добро или лоше. Ово тумачење се тиче, држимо ми, одговора на егзистенцијалне чежње. Стога следећа премиса — везана и даље за однос контекста и истине — гласи да се Истине божанског откривења не могу просуђивати критеријумом културе. Но који је најподеснији контекст за теолошку рефлексију? Да ли је то философија? Јер, ако се истине откривења не могу процењивати критеријумом културе, како се онда може тврдити да је философија „одговарајући контекст за теолошку рефлексију“<sup>11</sup>? Зар није философија такође културни „продукт“? О. Перишић убедљиво објашњава зашто философију (као рационалност) сматра за универзални кључ (нешто попут логике или геометрије<sup>12</sup>) а не за још један културни аспект. (Сличан атрибут Гадамер придаје језику као једином медијуму ерминевтичког искуства и хоризонту ерминевтичке онтологије). Овом луцидном и важном аргументу би се могло додати нешто што га може учинити још убедљивијим. Контекст за теолошку рефлексију потребује, као што ћемо видети ниже, и елемент *слободе*, а он може произаћи једино као плод једног Догађаја. У случају хришћанства то је догађај Васкрсења Христовог. Наиме, Васкрсење се показује као нешто што својом логиком *верификује* сваку христолошку и еклисијалну истину. Наравно, не као пуки теолошки *тираизам*, него као онтолошки<sup>13</sup> одговор на проблем живота и смрти. А *контекст* доживљаја тог факта за Цркву је Божанска *Евхаристија* као благовест о победи над смрћу. Философија би у том случају служила не као контекст, него као *оруђе* за извлачење логичких импликација, док евхаристијско искуство служи за контекст празновања и освешћивања егзистенцијалних импликација. У тајни богословља се не могу раздвојити љубав, сазнање и вера зајед-

<sup>9</sup> „Културни оживљени атавизам“ је опште име за за веровање коме се људи модерног доба окрећу као начину мишљења и делања који се враћа у далеку прошлост. Нео-паганска субкултура такође користи ову терминологију („*atavism*“ или „*resurgent atavism*“) да би описала чињеницу да модерне западне земље бивају сведоци пада хришћанства и пораста религијских покрета инспирисаних паганским религијама давних времена. Неки сматрају појаву еколошког покрета (енвиронментализма), научно трагање, и либерализацију друштва као нешто што доприноси порасту секуларног друштва, у коме се религијска осећања већма повезују са поштовањем природног света. Спорадично, ови термини се доводе у везу са „алтернативном“ духовношћу као и са употребом насиља ради промовисања ових религијских погледа.

<sup>10</sup> „Can Orthodox Theology Be Contextual?“, *Theological Disambiguations*, Sebastian Press: Los Angeles 2012, 127–140.

<sup>11</sup> „Can Orthodox Theology Be Contextual?“, стр. 131.

<sup>12</sup> „У најстрожијем смислу речи, ‘*нужне* истине разума’ су таутологије, математичке истине, и остале *a priori* дедукције које су у принципу увек и свуда истините не захтевајући подршку било које емпиријске евиденције“ (G. O’Collins, *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press 1995, стр. 9).

<sup>13</sup> „The ontological concept of life liberates the word ‘life’ from its bondage to the organic realm and elevates it to the level of a basic term that can be used within the theological system only if interpreted in existential terms“ (P. Tillich, *Systematic Theology III*, стр. 12).

нице. Премда љубав не „мери“ чињенице искуства једном логичком проценом (пошто у правој љубави нема „оклевања“ карактеристичног за гносеолошки процес), ипак нема ништа спорно у томе да се логиком *a priori* установљују и расуђују инхерентне претпоставке и импликације догматских факата.

Напор Отаца Цркве, тих истакнутих теолога првих и потоњих векова Цркве, био је дакле те врсте и водио је ка спасавању не (само) логоса као интелекта него и као *смисла* постојања. Дакле, циљ им није био просто да представе хришћанску веру свету у коме су живели као не-ирационалну и не-сукобљену са људским умом, него и више од тога: да *ослободe* умно-контекстуалну логику за перспективу нетварног постојања. За Оце Цркве рационалност није била тај свеобухватни медијум управо зато што су знали да и она подлеже најпре палом стању постојања, а онда и последицама специфичног друштвеног окружења у који је смештен људски субјект. Те консеквенце се не могу заобићи (укључујући образовне, политичке и културне институције, култивацију ума, историјска условљавања, стилове, обичаје, итд.), јер све то заједно утиче на формирање субјективне рационалности и њене *gruioctii* — дарујући подесан лингвистички инструмент и начин мишљења који развија интелектуалне и изражајне способности, епистемичку сензитивност, оштрину расуђивања, интуицију, итд. Међутим, Истине божанског откривења не могу се просуђивати критеријумом културе, што је још један драгоцен закључак Перишићеве студије<sup>14</sup>. Јер, култура рачуна на „истину“ која је ограничена становиштима посебних дисциплина, коју обликују „интереси“ доминантних група, и коју компликују инхерентне неодређености језика.

У једној култури/цивилизацији коју детерминише рационализам и историцизам, неопходно је, иако изузетно тешко, омогућити приступ који би истинитост и фактичност потврђивао стварима — тачније, *goiahaјима* — који надилазе ефемерно искуство, а поглавито Есхатоном који евхаристијска заједница опитује као Вечеру Царства. Култура, цивилизација и контекстуалност природно теже да све подведу под норме и појмове које оне „схватају“ као веродостојне и меродавне. Апсолутизовањем, тј. *обдоioшворовањем* контекста долази се, поред осталог, и до вере у свемоћ људског знања, до утопијске занесености историцизмом и натурализмом, што све лако скончава у фактопоклонству<sup>15</sup>. Све ове истине су релативне у односу на референтни оквир који их садржи. Контекстуалност спонтано, а некад и агресивно, захтева подвргавање нормама и појмовима које *ми* „схватamo“ као истините (ту су примери из социологије, политике, религије и др. које су по правилу ухваћене у ток друштвене моћи)<sup>16</sup>. И религија и контекстуалност имају да се жртвују<sup>17</sup>. У чему се састоји ова жртва?

За трансцендентно(г) се и не може лако отворити неко ко истинитост изводи *искључиво* из подударанја стварности и разума (*adaequatio rei et intellectus*), неко ко унутар чврсте овоштрости није начинио ниједан отвор за оноштрано. *Трансцен-*

<sup>14</sup> „Can Orthodox Theology Be Contextual?“, стр. 131.

<sup>15</sup> Уп. Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, *Теолошки волеги* 4/1978, стр. 18.

<sup>16</sup> „Јер не постоје само пасивни контексти, постоје и скривени и оно што називамо конотацијама које нису све интелектуалне, него и афективне, не све јавне, већ својствене једној средини, класи, групи људи, члановима ‘тајних кружока’; на тај начин постоје читаве маргине прикривене цензуром, забраном, маргине неизреченог, расејане по различитим фигурама прикривеног“ (П. Рикер, „Парадигма превођења“ [прев. са француског Јулија Видовић], *Лојос* 2006, стр. 186).

<sup>17</sup> „Овај хијазам (*chiasmus*) постаје крст на коме религија и секуларизам имају да жртвују своју логику. Религија, право и етика могу, у одговарајућим околностима, да играју кључну улогу у нашем усмаривању ка *есхајону* оваплоћења, али оне никад нису нешто више него лествице које се морају напустити у времену“ (J. P. Manoussakis, *God After Metaphysics*, Indiana University Press: 2007, стр. 55).



*денцијализам*, систем који је развио Имануел Кант, заснован је на идеји да, у циљу разумевања природе стварности, човек прво мора испитати и анализирати процес резоновања који управља природом искуства. Међутим, како увиђа савремена наука, космичка хармонија и поредак се све више и више откривају као једно објективно *нејредогредиво* динамичко збивање које измиче „синтетичким судовима“ и чији су нам принципи непознати иако им обриси препознајемо. Дobar (иако не једини) пример за поткрепљење овога става јесте *материја* у квантној физици која може бити било честица било талас, или ни једно нити друго, него нешто што претпоставља обоје: зависи од тога како је прима *групи* (посматрач) и како је други кадар да себе пре-да. „Научна представа света физике престаје више да буде чисто научне природе“, признао је Хајзенберг<sup>18</sup>. Феноменологија не треба нити може да *априори* (тј. пре мога односа са другим и са светом) одлучује како ће класирати феномене — као да је неки стари библиотекар који књиге слаже према њиховом правом броју<sup>19</sup>.

### 3. Слобода и контекстуалност

Догмати Цркве (као уосталом и митови, барем у следећем смислу), претходе рационалном размишљању зато што га надилазе идући у сусрет љубави<sup>20</sup>. Можда су зато „догме“ (скупа са митовима) биле мета напада пост-просветитељског доба; тек скоро је модерна философија узела у обзир „нерационално“ (задуго препуштено белетристици), док је модерна наука реafirмисала значај митова увидевши да они нуде *прве ајспиракћне концепцијализације* одређених феномена. Можемо рећи да догма није супротна рацију, него да се она опире фрагментарној истини<sup>21</sup>. Догмати омогућавају један дубљи и шири *поглед на свеи* (са нагласком на *свеи*), као „тајинске, *свешћене стварности* која је шири од онога што људски ум може да појми или садржи“<sup>22</sup> и која поседује *релационалност* према Створитељу. Постоје многобројни примери изазова који црквена пракса упућује рационализму. Прекинувши логичку каузалност између сагрешења и казне (тако очигледне у служби заупокојенима) или невиности и правде (у кенотичкој онтологији крста), Црква је онтологијом љубави увела слободу као критеријум и природну каузалност преобратила у личну каузалност<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Вид. код Х. Јанарас, *Философија из новој ујла*, Врњачка Бања 2000, стр. 87.

<sup>19</sup> Уп. Џон П. Манусакас, *истио*, 55.

<sup>20</sup> Врло занимљиво је Витгенштајново разматрање по коме је „љубав“ једини адекватан одговор на Васкрсење Христово, пре неголи интелектуална знатижеља одрешена од страстности. „What inclines even me to believe in Christ's Resurrection? It is as though I play with the thought. — If he did not rise from the dead, then he decomposed in the grave like any other man. He is dead and decomposed. In that case he is a teacher like any other and can no longer help; and once more we are orphaned and alone. So we have to content ourselves with wisdom and speculation... But if I am to be really saved, — what I need is *certainty* — not wisdom, dreams or speculation — and this certainty is faith. And faith is faith in what is needed by my *heart*, my *soul*, not my speculative intelligence... Perhaps we can say: Only *love* can believe the Resurrection. Or: It is *love* that believes the Resurrection“ (*Culture and Value*, Chicago 1980, 33e).

<sup>21</sup> Епископ Иринеј Буловић предлаже да мит „схватимо као реч живота, као интуитивни израз животне истине који претходи рационалном или логичком размишљању и уједно га надилази. У том смислу мит можемо да изједначимо са симболичким, иконичким, апофатичким, мистичким говором православне теологије“ („Смисао Светосавља“, *Бојословље* 1–2, 2006, 270). Он још каже, „мит, дакле, као супротност фрагментарној, здраворазумској истини, саопштава истину само човеку вере... За то виђење и за тај говор неизлечиво слепи и глуви остају поклоници реализма и прагматизма. Њихов прокрустовски ерминевтички метод води их само у једном правцу — да мит замене митологијом, истину логиком, живот трајањем у времену, а историју идеологијом“ (стр. 270–271).

<sup>22</sup> Митрополит Јован Зизјулас, „Очување Божије творевине“, прев. М. Шибул, *Беседа* 4: 1–4 (1994), стр. 14.

<sup>23</sup> „Као што је случај са стварањем света, који своје постојање дугује вољи (Божјој), тако у свакој личностној каузалности слобода негира логичку каузалност и креће се ка узроку који је другачији од оног



ѿа снажно делује не из ѿрошлости (нити из света Идеја) неѿо из будућности. Наиме, силом Духа Светога, догмати се излажу „анамнезом“, али не у пуком контекстуалном „психолошко-искусвенном“ смислу. Говорећи о томе како је Антипасха (недеља по Пасхи) „сублимиранија“ од историјске Пасхе будући да Васкрсење дарива онима који га празнују у наступајућим празновањима истог још већу радост и божанских благослова, Св. Максим Исповедник вели да „сваки свештени празник, који је установљен ради нас, постаје у нама и кроз нас још сублимиранији (од себе самог), зато што кроз верно празновање тајна означена кроз празник задобија своју одговарајућу силу да нас води ка савршенству“<sup>26</sup>.

У евхаристијском доживљају Васкрсења као суда-истине овог света Црква опитује догматске парадоксе које ниједна епистемологија не може да појми без елемента слободе, због тога што су ти догмати, такође, и *сећање на будућности*. Отуда, историјски гледано, догмати нису „етапе“ христолошког учења које воде једном крају (попут схеме: благовољење-стварање-усавршење<sup>27</sup>); напротив, *апокалиптичка* природа времена Цркве — шта нам о томе казују библијски теолози? — допушта, гарантује и омогућава *ἐξαιφνης* (*изненадни*) продор пуне истине у сваком тренутку и нараштају. Да ли христолошко питање гласи исто за сваку епоху? Не, уколико важи епистемички контекстуализам. Но уколико оно иде с ону страну епистемологије, укључујући елемент слободе, тада је христолошко питање *идентично* у свим епохама, будући да се тиче *дића* и *недића*: Исус Христос спасава свет од непостојања — а то чини једино као савршени Бог и савршени човек у Личности Логоса Оваплоћеног и Васкрслог. Но, да ли су догмати „контекстуални“?

Констатација да један догматски факт (на пример догађај-истина-празник Оваплоћења) представља и *контекстуални* историјско-духовно-друштвени факт тачна је условно, и то поглавито под призмом *културе* (понекад етнографије, фолклора или обичаја<sup>28</sup>), али не и безусловно, дакле не и под призмом вере и теологије хришћанске Цркве. Нужна претпоставка егзистенцијалног значаја једног догмата је његово еклисиолошко „заживљавање“, што ће рећи да он треба да постане *начин ѿстојања* у црквеном животу. Изван миљеа Цркве, учења су само „догме“, дакле само логичке пропозиције („надлогичке“ за оне који верују, а „нелогичке“ за оне који не верују<sup>29</sup>). Без елемента *слободе* и *Цркве*, христолошки догмати важе једино за Исуса Христа, али они тада не преводе из смртног у бесмртно. Међутим, Апостоли су истину Васкрсења пренели Цркви која, посебно када се сабира евхаристијски, открива и светкује овај највећи христолошки догађај. Догађај Васкрсења Исуса Христа, по вери Цркве Богочовека и Спаситеља света, сада, парадоксално,

<sup>26</sup> Амбл. 63, 2, PG 91, 1388d.

<sup>27</sup> Аристотеловска и, уопште, „логичка“ идеја ентелехије тражи да се истина открива прогресивно-историјски будући да у себи поседује сврху-телос која ће на крају довести до усавршења. Међутим, тај приступ је оспорен и одбачен од Отаца Цркве управо на основу библијске чињенице да — у догађају Христос — Дух Свети уноси „савршенство“ (последњи дан, есхатон) у било којем тренутку историје, чинећи тако хорохронос истинским причасником вечности. Човек се тако *ушкива* (превод за „контекстуализује“) у бескрајности божанске, тачније *доѿочовечанске* (уп. и Отац Јустин, *На доѿочовечанском ѿуѿу*, 144). „Истинско налажење (*δυνως τὸ εὐρεῖν*) Бога је у трајном трагању за Њим (*τὸ αἰεὶ αὐτὸν ζητεῖν*) никад не заситивши жудњу“ (*τὸ μηδέποτε τῆς ἐπιθυμίας κόρον εὐρεῖν*) (Григорије Ниски, *О живоѿи Мојсијевом*, изд. Jaeger-Langerberg, *Gregorii Nyseni Opera*, vol. VII, part I, стр. 116).

<sup>28</sup> Пример је прослављање Божића. Св. Јустин Ђелијски је, имплицитном критиком контекстуалности, писао да је хришћанство за многе постало „или украс, или национални обичај, народне традиције, старина, моралисање, философирање — све, само не радикално преображење човека, из смртног у бесмртног“ („Стослов други“, *На доѿочовечанском ѿуѿу*, Београд 1980, стр. 154).

<sup>29</sup> Уп. Ј. Зизиулас, „Христологија и постојање: Дијалектика створенога-нестворенога и халкидонски догмат“, прев. С. Јакшић, *Беседа* 2 (1992), 182.



по смислу *ирейхоги* сваком другом догађају или догмати, укључујући и Оваплоћење. Међу многим местима који ово потврђују<sup>30</sup>, истичемо следеће речи Св. Григорије Богослова: „*иредало* [је] да се човек освешта људском природом Бога, да би нас Он избавио, 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]“<sup>31</sup>. Црквени празник Васкрсења Месије који је устао из мртвих, сада — из пост-васкрсењске перспективе — и „историјски“ и по смислу почиње да претходи, и сви други догађаји постају његове пројекције и последице. Контекстуалност се, дакле, тиче *пројекција* једног догмата у животу Цркве и није спорно да и догмати имају извесну контекстуалност. Али је поента у томе што све то кореспондира са људском потребом за спасењем од смрти и греха. Та потреба за спасењем наишла је на адекватан одговор (прихвативши дожанску иницијативу) те се у само срце људске егзистенције уселио не просто Бог-природа (и не просто „благодат“-енергија), него Бог Логос-Личност. У првом случају бисмо имали једну објективну реалност на нивоу природе, док у другом случају имамо *лични* удео Бога у нама и наше лично заједничарење са Њим. С друге стране, Бог се није „ангелизовао“ (уп. Јевр. 1, 5), то јест контекстуализовао за потребе анђелске природе ради спасења истих. Христос је *као Бојочовек* спаситељ и ангела.

Према томе, теолошки метод се састоји не у раскривању контекстуалности као такве него у препознавању оног што *сјасоносно* дела у контексту на основу константи слободе и љубави. Нема много наде да ће се до истине доћи тако што ће се уочавати њени одблесци на тачкама пресека фолклорно-легендарног материјала, затим података из књижевног, историографског, иконографског и других сличних материјала<sup>32</sup>, или пак препознати логичке импликације једног блиставо изведеног теолошког аргумента. Библијско-патристичка теологија Цркве је у стању — и она то мора увек да буде — да се позове на Бога без истовременог имплицитног или експлицитног указивања на контекст.

### 5. „Кршћење“ контекста

Поставимо, ипак, питање о разлици између суштине и контекста. Уколико је богословље суштински контекстуално, како онда можемо разликовати суштину догме и њен контекст, то јест садржај и „одећу“ догмата? Наиме, често сама суштина једне истине стоји *насуирој* контексту, о чему сведоче библијски примери. Стога би било погрешно олако закључити, као што су учинили многи истраживачи, да се библијско мишљење — нарочито у свом новозаветном облику — може *исисово-*

<sup>30</sup> Уп. примера ради „онтолошке“ исказе Ап. Павла, попут овог: „А пошто та деца имају заједницу у крви и месо, и Он узме најприснијег удела у томе, да *смрћу* сатре онога који има моћ смрти“ (Јевр. 2, 14). Такође, став Св. Атанасија Великог по коме је Оваплоћење у функцији Васкрсења: „Христос је имао тело да би [на себе] примио смрт“ (*Беседа о оваплоћењу Лојоса* 44), а слично је тврдио и Тертулијан: „*forma moriendi causa nascendi est*“ (*De carne Christi* 6), што о. В. Перишића наводи на суштински закључак: „смисао и сврха Христовог оваплоћења била је задобијање могућности умирања да би коначно васкрсењем човека отупио ‘жаоку смрти’ (1Кор 15,15) и остварио оно што је заједно са Адамом целокупни род пропустио да оствари“ (В. Перишић, „Рано хришћанство и грчка философија“, *И вера и разум*, Службени гласник — Београд 2009, стр. 62). Уп. и Јн 12, 16: „Али ово не разумеше испрва ученици његови; него када се прослави Исус, онда се сетише да ово беше за њега писано, и да му ово учинише“.

<sup>31</sup> Григорије Богослов, *Беседа на Пасху*, 45, 22 (прев. Атанасије Јевтић, *Празничне Беседе Свѣйѡѡа Григѡрија Бојослова*, Требиње-Врњачка Бања 2001, стр. 193). Још је Кирило Александријски (*Тумач. на Јов.*, 13,36) говорио да не би имало значаја да је Христос победио смрт *само* као Бог; уколико је пак победио и као човек, као *груји Адам* — тада смо и ми победили са Њим. Уп. R.L. Willken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*, Yale University Press:2003, стр. 121.

<sup>32</sup> То је тачка до које углавном доспева библијска теологија без систематског богословља.

ἰησῴῃ са оним што можемо назвати јеврејским или јелинским мисаоним формама. Када Апостол Павле представља Крст као садржај свог учења (1 Кор. 1, 23) он, истовремено, стоји *насирам* јелинског и јеврејског менталитета: хришћанска порука *не може* да се помеша<sup>33</sup> ни са „мудрошћу“ Јелина, нити са јеврејском обузетошћу „значаца“ (1 Кор. 1,22). Она је другачијег састава и порекла. Или када монаси преузимају на себе туђе грехе они тиме бацају директан изазов сваком људском појму правде<sup>34</sup>.

Дакле, у Јеванђељу постоји нешто што измиче и опире се контекстуалним приступима. Црква је *ἰσοίος* тог подвига управо зато што „чини у нама дела слична делима Божијим, будући да је она икона Њега као Прволика“<sup>35</sup>. Свети Максим Исповедник овде истиче да Црква поглавито својом Евхаристијом *сједињује* све контекстуалне разноликости, али је услов за то *ново рођење и пресаздање Духом*:

„Јер је велики и скоро безграничан број људи, жена и деце међусобно раздвојених и веома различитих родом и изгледом, националношћу и језиком, животом и узрастом (старошћу), умонастројењем и уметношћу, начином живота, обичајима и занимањима; научним знањем и положајем (чиновима), судбинама, карактерима и расположењима, који налазећи се у Цркви, од ње бивају наново рођени и пресаздани Духом (ἀναγεννωμένων τε καὶ ἀναδημιουργουμένων τῷ πνεύματι)“<sup>36</sup>.

Према томе, нема плодног усвајања културних образаца без њиховог „крштавања“, а то значи погружавања у „смрт“ да би се кроз умирање родила *нова* ипостас и *нови* етос. Нема *еклисијалне* ерминевтике уколико је заснована искључиво на тварним средствима, без фактора *слободе*. То је слобода која води *другачијем* познању на основу следеће истине: Бог познаје бића не на начин тварног познања (рецимо, умна бића на умни и чулна на чулни начин), него слободно-љубавно, како каже Максим Исповедник<sup>37</sup> дајући један величанствен *антииконически* одговор. Међутим, овде јасно морамо препознати да није истина (иманентна Тројица) та која *шири* *промену*, него контекст (у коме се открива икономијска Тројица). С друге стране, иако је врхунско својство истине неспојиво са променом и пропадањем (којима су подвргнути историја и творевина), Логос Очев је морао да „испра-

<sup>33</sup> Уп. Ј. Зизиулас, „Истина и заједница“, *Беседа* 1–4, 1994, стр. 193. Уосталом, како примећује М. Хенгел, „the Hellenistic mysteries did not know of sons of gods who died and rose again“ (M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christianity and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, Wipf & Stock Publishers, 2007, стр. 25).

<sup>34</sup> Када један монах одбаци основну социјалну норму као што је правда, тиме што верује да је суштина аскетског етоса у томе да добровољно преузме грехе других, тада он „подрива“ културу, будући да се овај поступак мора схватити једино као „неправедан“ у оквирима културе правде. Ово је од посебног значаја у контексту питања људских права. Монах „подрива“ културу али је *не* осуђује.

<sup>35</sup> *Мистијаогија*, I, 3.

<sup>36</sup> *Мистијаогија*, I, 3. Максим, такође, у 61. *Одговору Таласију* (PG 90, 636) карактеристично каже: „сви који су од Христа добровољно Духом препорођени дањом поновног рођења (Тит.3,5= Крштењем) и благодаћу одбацили Адамово претходно рођење по уживању... с правом имају, ради осуде греха, дејствујућу употребу смрти (тј. користе смрт не због казне већ ради осуде греха)“ (прев. Атанасије Јевтић, *Видослов* [Божић 2012], стр. 12).

<sup>37</sup> У својој *Амдџиви* 7, Св. Максим каже да Бог познаје „нити чулно она чулна (бића), нити умно умна. Јер није могуће онемо који је изван (створених) бића да ова познаје на начин како (створена бића) познају (створена) бића, већ тврдимо да Он познаје бића као своје жеље (ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτόν τὰ ὄντα), додајући одговору и логичку потврду. Ако је, дакле, вољом све створио (θελήματι τὰ πάντα πελοίηκε), што нико не спори, и ако Бог познаје своју вољу, што је и поштено увек говорити, а и праведно је, и будући да је свако од створења хотећи створио, Бог, дакле познаје (створена) бића као своју вољу (ὡς ἴδια θελήματα ὁ Θεός τὰ ὄντα γινώσκει) пошто је хотећи (вољно) створио (сва) бића (ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πελοίηκεν)“. Занимљив је закључак Л. Аиреса по питању Св. Василија Великога: „Basil’s theological epistemology is further conditioned by his undercutting of the knowledge what we think we have of things themselves... Basil’s account of the created order serves to destabilize seeming epistemological certainties in order to reshape attention to what is in the light of the mysterious triune power“ (L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, p. 317).

зни себе од своје божанске славе“ (Фил. 2, 7), јер је то био предуслов да ту Истину учини *иманентном* у историји и творевини. Ово је било могуће једино кроз Христологију која је помирила *историјску* природу истине и *иписујности* апсолутне истине овде и сада, односно омогућила да се истина може, како истиче Зизиулас, „симултано разматрати са гледишта ‘природе’ бића (интересовање Јелина), са гледишта циља или смисла *историје* (интересовање Јевреја), и са гледишта *Христиа*, који је уједно историјска личност и стални темељ бића (тврдња хришћана)“<sup>38</sup>. При том је све време у томе сачувана Божија „другост“ у односу на творевину.

Ово разматрање не може бити потпуно без констатовања оштре разлике између онтологије и епистемологије. Христос је истина не зато што је Он епистемолошко начело (чак и као догма) које објашњава васељену, већ зато што је Он истински Живот и Васкрсење и што свеколики свет бића свој смисао налази у свом непропадљивом постојању у Христу, који у себи изнова *возилављује* свеколику творевину и историју. Дакле, Христос може бити релевантан за епистемологију само ако је онтолошки услов пре тога испуњен, тј. уколико се показао релевантним за биће човека и света, што ће рећи: уколико је понудио такву онтологију која ће биће издавити од небића<sup>39</sup>. С друге стране, с обзиром да је Бог апсолутно Други, Непознатљив, „Не-биће“ у односу на онтолошку раван створених бића, то нас апофатичка теологија спасава од потпуне *контекстуализације*<sup>40</sup> (и тварне „онтологизације“), иновирајући нове путеве познања. Без ње је Божија трансцендентност доведена у питање. Као што ћемо видети у следећим редовима, логичко-егзистенцијална премиса Христологије васкрсења је да једино Живоначална Тројица може даровати створеноме изворну основу личног, тј. спасеног постојања. Ипак, пасхална тајна није икономичка аналогија за иманентну Тројицу, како је тврдио Балтазар, него само последица иманентне Тројице<sup>41</sup>. Погледајмо о чему је реч.

### 6. „*Шта то значи васкрснути из мртвих?*“ — *Дојмаи/исине и Васкрсење Христово*

На који је начин могуће *итрансцендентни* карактер догмата повезати са његовом *историјском* формом, а тиме са човеком сваког времена? Ми смо већ видели неке од важних импликација догмата о Богу Тројици<sup>42</sup>. Премда тај догмат има смисао у својој ванвремености и свевремености, он у контексту људског проблема индивидуализма — који је проблем свих епоха — заузима изузетно место, а може се аргументисати да је тај догмат основа личности и заједнице против индивидуализма. Рецимо, када се Бог открива као Отац у Сину Који нам дарује усиновљење, тада је реч о експерименталној онтологији (јелинско интересовање), која је и врло персонална, а не о инте-

<sup>38</sup> Ј. Зизиулас, „Истина и заједница“, *Беседа* 1–4, 1993, стр. 52.

<sup>39</sup> „Не требају здрави лекара него болесни“ (Мт. 9,12) рекао је Христос сугеришући да је он личност у којој живот има непропадљиво постојање, а не да је епистемолошки принцип који објашњава свемир. Адам је умро зато што је себе поставио у средиште свемира, увевши тиме смрт у недра свог постојања, чему је васцели свет постао потчињен. Рођени од Адама наслеђују смрт биолошки као распарчано и индивидуализовано постојање, и ту је смисао речи „у гресима ме заче мати моја“ (Пс. 50, 5): већ сам начин постајања човеком садржи проблем и крије једну проблематичну егзистенцију.

<sup>40</sup> Историјски посматрано, апофатички метод се и јавља као потреба оградe од претензија философско-логичког ума за објективизацијом и апсолутизацијом људских исказа о истини. Апофатички доглови јесу о Богу говорили, али тако што су унапред одбацили поменути претензију.

<sup>41</sup> „Balthasar thus identifies the incarnate Son of God’s Paschal mystery...as an economic Trinitarian analogy for the immanent Trinity“ (M. Levering, *Scripture and Metaphysic*, Blackwell Publishing 2004, стр. 123).

<sup>42</sup> Вид. нашу студију „Догмати и живот Цркве између трансцендентности и контекстуалности“, *Српска теологија данас* 2011/3, Београд 2012, 201–222.

лектуалној (метафизика) или моралној (јудејство) категорији, будући да се овде ради о једном онтолошком усиновљењу без којег нам не би било допуштено да, скупа са Јединорођеним Сином, Бога зовемо „Оче наш“ (уп. и „Ава Оче“ у Гал. 4, 6).

Дакле, теологија није „суштински“ *контекстуална*, него условно, релационо, увек зависећи од *ипројоџиџа*. Није, дакле, оправдано сводити догмате на извесне „прве принципе“<sup>43</sup>. Овај моменат даје повода за даље размишљање. Шта је суштина, основа или *ипројоџиџи* једног догмата за нас теологе? Да ли његово теоријско-логичко језгро (да га тако формулишемо), или нешто друго? Одговор на ово питање долази из догађаја Васкрсења Христовог и људског реаговања на њега.

Догађај васкрслог Христа јесте основа сваког црквеног догмата и ниједан догмат се не може разумети *џо сеџи*, мимо *џоџађаја* Васкрсли Христос и односа са Њим. Христологија (и теологија уопште) је егзистенцијално ирелевантна без димензије *ипревазилажења* смрти, као основног проблема творевине. Како примећује Маргарет Баркер, „свака Христологија мора да води у сотириологију и обе морају чврсто бити укоренење у Палестини првога века“<sup>44</sup>. Христологија се тиче следећег питања: Ко је Исус Христос за свако конкретно егзистенцијално стање, за сваку епоху а не само за апостолско доба? Одговор на ово питање није могућ на основу ефемерних људских жеља и мњења, него једино на основу *соџириолошких* очекивања и средстава (егзистенцијални појмови, слике, манири) којима располаже духовни свет у свакој датој ситуацији. Ту није применљива ни „интелектуална љубав према дожанству“ Спинозе нити *analogia entis* схоластичара. Потребан је *џоџађај* који онтолошки спаја створено са Нествореним и у створеном рађа наду за превазилажењем смрти, жудњу за суштим животом. „Јер зато Христос и умре и васкрсе и оживи — да овлада и мртвима и живима“ (Рим. 14, 9).

Онај ко прихвати „логику“ Васкрсења, тај је, да парафразирамо Сократове речи из Платонове *Државе*, дужан да прати тај аргумент где год он водио<sup>45</sup>. А догађај Васкрсења подразумева све оно што Свето Писмо о истом говори: да је Бог Отац Духом Светим васкрсао свога вечнога Сина<sup>46</sup> којим чином је онтологија света и твари доживела радикалну промену. Све друге догме (истине) хришћанства су *џџџаји* догмата о Васкрсењу и зато само ретроспективно можемо разумети тајну свеукупног постојања, како емфатички тврди Св. Максим Исповедник<sup>47</sup>. Ни ви-

<sup>43</sup> Нема ништа лоше у метафизичком истраживању оне врсте бића које је откривено у Христу. Подсетимо се да су Оци Цркве настојали да опишу параметрима философије како би установили или описали каква је то врста бића био Бог који се открио у Исусу из Назарета. Чини се да само Свето Писмо захтева извесно метафизичко интересовање.

<sup>44</sup> „Any Christology must lead to a Soteriology and both must be firmly rooted in first-century Palestine“, Margaret Barker, 57.

<sup>45</sup> *Логичка* аргументација у вези са васкрсењем није ништа друго до оруђе за испитивање доследности у откривању импликација овог догађаја. Она се не бави истинитошћу самога догмата.

<sup>46</sup> Чињеница, на пр. да је Христос Духом Светим васкрснут из мртвих (уп. ДАп. 3, 15; 4, 10; 13, 30; 17, 31; Рим. 1, 4; 4, 24; 6, 4; 8, 11; Гал. 1, 1; Еф. 1, 20 итд.), истим оним Духом који Христу даје његов лични идентитет будући да је Духом Светим зачет и *џомазан*. Овај приступ нас ослобађа схватања по коме је смрт побеђена једним дожанским *својством* (бесмртност и сл.) или пак „општењем својстава“ двеју природа у Христу. Како истиче Ј. Зизиулас, „it was not a miracle of Christ's divine nature, but a result of the intervention of the Spirit“ (*The One and the Many*, стр. 138). Због тога се Христово васкрсење не може ставити у исту раван са васкрсењем напр. четвородневног Лазара или било кога другог (уп. карактеристичне речи: „ако не слушају Мојсија и пророке, *ако неко и из мртвих васкрсе, неће се увериџи*“ — Лк. 16, 31).

<sup>47</sup> Уп. Максим Исповедник, *Перџ теолоџијас каџ џџџџџијас*, I, 66; PG 90-1108ab). Идеја да пасхална мистерија може послужити као водич за друге теолошке теме, како је представља М. Levering („Should not reflection upon his paschal mystery guide reflection upon all other theological topics?“ у његовој књизи *Scripture and Metaphysic*, Blackwell Publishing 2004, стр. 111), сасвим је другог садржаја и интенције од оног што ми овде покушавамо да учинимо.

ђење Преображенога Господа није било довољно за разумевање Тајне Христове, па управо зато јеванђелист бележи: „А када силажаху са горе забрани им да никоме не казују шта су видели, *све док Син човјечији не васкрсне из мртвих*. И ову реч задржаше у себи, питајући један другог: *шћиа ѿо значи васкрснуйи из мртвих?*“ (Мк 9, 9-10). Апостоли још увек нису свесни свог правог проблема. Тек у светлости Васкрсења — које је решење за вечни живот творевине — они ће видети у чему је истински *проблем* створеног постојања.<sup>48</sup>

Садржај Јеванђеља је проповед о Васкрслоне Христу и зато Апостол Павле на то подсећа Коринћане („али вам напомињем, браћо, Јеванђеље које вам проповедах, које и примисте, у коме и стојите“ - 1 Кор. 15,1), пре него што им изнесе *формулу* ране Цркве. 1 Кор. 15, 3-7 садржи стару, предпавловску (јудеохришћанску) формулу коју је Павле, према истраживачима<sup>49</sup>, највероватније примио у Дамаску, одмах по свом обраћењу а пре своје посете Јерусалиму где се срео са сведоцима „из прве руке“:

Јер вам најпре предадох што и примих, да Христос умре за грехе наше по Писму, и да би погребен, и да је устао трећи дан, по Писму. И да се јавио Кифи, затим дванаесторици; потом се он јавио одједном више од пет стотина браће, од којих су већина и сада живи, а неки се упокојише. Потом се јавио Јакову, затим свима апостолима.

Сведочанство апостолâ о Васкрслоне јесте прва догматска „формулација“ и верификација истине о Богу, а то је истина да постоји Личност која је моћна да победи смрт. За Апостоле је Исусово Васкрсење било доказ да је Он есхатолошки Месија, тај истински *ἀνθρώπος*<sup>50</sup> који, супротно првом Адаму<sup>51</sup>, благодарно узима свет у своје руке и приноси га поново Богу, ослобађајући творевину од заточености у створеним оквирима и предодређујући сада не само *крај* него и *почећак* (*ἀρχή*) света. Будући у стању да васкрсне, ова Личност је кадра да учини било шта друго ради спасења човека и света.

Рекапитулирајући у светописамско-павловском маниру своју *Беседа на Пасху*, Свети Григорије Богослов демонстрира смисао целокупног стварања и домостроја (стварање, заповест у Рају, пад, слобода, завист ђавола, педагогија, оваплоћење, крст, прослављење) у светлости Васкрсења, па онда закључује:

„Имали смо *пошреду* за Богом који се *овайлоћии* и *умртвљен* *дио* [умрлога за нас], *да бисмо живели* [вечно]; саумртвили смо се, да се очистимо; саваскрсли смо [са Христом] зато што смо се саумртвили [са Њиме], сапрославили смо се, јер смо саваскрсли [са Христом]“<sup>52</sup>.

Свака епоха у своме богоискатељству, дакле, започиње *не* од неког вечног начела (*πρωταρχική ἀρχή*) које покушава да разуме (*протумачи*) него од питања опоравка људске природе, што је неминовно доводи до *васкрсној* доживљаја Цркве унутар Евхаристије: овде хришћани познају Бога неговањем *односа* са Њиме а не

<sup>48</sup> Зато ће Ап. Павле као циљ свега ставити следеће: „да познам Њега и силу Васкрсења Његова“ (Фил. 3, 10). Свети Максим Исповедник ће рећи да је *ради* Васкрсења била и смрт Христова (*τὴν δὲ ἀνάστασιν αὐτοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ δι’ ἧν ὁ θάνατος γέγονε*, Амб. 10, PG 91, 1145b). „Прво долази решење, а тек онда се види проблем“, битна је теза П. Бера (*Mystery of Christ*, погл. 3).

<sup>49</sup> Више о томе вид. W.L. Craig, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, The Edwin Meller Press 1989.

<sup>50</sup> Уп. Св. Максим Исповедник, Амб., 41. PG 91, 1305–1312.

<sup>51</sup> За разлику од једног Филона, крајње упечатљиво, да Ап. Павле „не види Христа као протолошког првобитног човека из Пост. 1 и 2, него као небескога, есхатолошкога Адама, који као „животодавни дух“ превазилази смрт“ (Hengel, *The Son of God...*, стр. 75).

<sup>52</sup> *Беседа на Пасху*, 45, 28, PG 36, 661с. Уп. и следећи одељак: да би данас Васкрсли из мртвих (Христос) и мене обновио Духом, у обукавши ме у новог човека даровао ме новој твари — онима који су рођени од Бога (Јн.1,16) — као доброга васпитача [обликоваоца] и учитеља, који добровољно са Христом и умире и васкрсава (Григорије Богослов, *Беседа* 1, 2).



разумевањем неког вечно-божанског концепта<sup>53</sup>. Надаље, ово искуство (догађај) интерпретира свака епоха унутар властитог контекста. Јелински Оци су овај догађај протумачили помоћу онтолошких питања философије, то јест онтолошког проблема. Примили су семитску — иконичну — верзију истине Оваплоћења и Васкрсења, али су је протумачили на онтолошки начин, то јест показали онтолошки значај исте помоћу јелинских идиома.

Наша цивилизација и култура су у основи још увек „јелинске“ јер у њима и даље доминира грчко философско наслеђе онтолошког интересовања — питање *ишја истински* „јесће“ потекло је од древних Јелина. Можемо рећи да је „јелинство“ и у Цркви, будући да је християнизовано, једна дијахронијска, трајна категорија (како је то осетио Флоровски). Разуме се, није упутно инсистирати да култура Африке, Кине итд. прихвати хришћанско *јелинство* уколико културе изражавају своја спасењска интересовања помоћу симбола и другачије иконологије од оних које захтева јелинска терминологија заснована на онтолошким питањима бића, живота и смрти (интересантно је да у језицима неких од ових култура не постоји глагол „бити“). Оно што могу и треба да прихвате јесте догађај Васкрсења и тако повежу Христа са својим битијним питањима, баш као што је то био случај са првим ученицима и следбеницима Христовим (уп. Лк. 24, 13-32: после *аioniје* коју су проживели, ученици прихватају Васкрсење као *иприсуство* самог Христа Који, одмах пошто су га препознали, постаје *невидљив*). Уколико га прихвате, тада ће и уметност ових народних култура неминовно пројавити васкрсни етос, управо као што је хришћанска иконографија — следећи логику Васкрсења — отпочетка сликала човека као *васкрсло* човека, додавши Светитељима ореол (светло-венац) као знак усиновљења и васкрсне повезаности са трансцендентним Богом.

У овом смислу, свака култура, упркос трајним културним *констанцима* карактеристичним за све епохе<sup>54</sup>, поседује властити „mindset“ којим вреднује ауторитет истине која јој се открива. Но, на који начин *вечне* истине постају релевантне за различите менталитете? Као што је примећено, за Семита је битно да истину открива неко ко *твори истину* (*праттеив* носи превагу над *ѣвца*, те отуда дела екстремног подвига)<sup>55</sup>, а за Јевреја је то онај који доноси суд над историјом (отуда *аикоалийсис* као провера истинитости историје), док је за Јелина то онај који је непролазан, *уистину* Истина међу нама. Међутим, уколико постоји *један* одговор на сва ова трагања онда је то *Васкрсење*. Оно је та непроменљива *констанца* и предуслов *sine qua non* сваке сотириологије управо зато што Васкрсли Христос „зано-

<sup>53</sup> Уп. следећи одломак Григорија Богослова из исте *Беседе на Пасху*. „Ако си Симон Киринајац, узми крст и следуј за Христом. Ако си распет као разбојник онда признај Бога као благодарни... Поклони се Распетео за тебе, ако си (= будући да си) распет... Ако си Јосиф из Ариматеје умоли тело од оних који су га распели, твоје нека постане очишћење света (односно тело Христово). Ако си Никодим, ноћи поштовалац Бога, погребни га у страхопоштовању. Ако си Марија, или друга Марија, или Саломија, или Јована, плачи рано ујутру, угледај први камен, узет од гроба, а може бити и анђеле и самог Исуса... Буди Петар или Јован, похитај ка гробу. Ако Он силази у ад, сиђи и ти заједно са Њиме. Познај оне тајне које је тамо савршио Христос: у чему је домострој двоструког силаска? У чему смисао? Спасавали ли све без изузетака својим јављањем, или и тамо — само верујуће?“ Итд. итд.

<sup>54</sup> Вид. S.B. Bevans and R.P. Schroeder, *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, New York 2011.

<sup>55</sup> Такав је подвиг столпништва. У пустињској атмосфери, ови монашки оци (и матере) су протумачили Писмо кроз сочиво аскетског живота, развивши, рецимо, идеју „оправдања“ (пример параболе о царинику и фарисеју): уколико желиш да будеш оправдан пред Богом, мораш *себе* (self) осудити и примити кривицу других на себе. Умртвљење сеља и себичне воље и егоизма — све ово су извори биолошке смрти — води те новом рођењу кроз Крштење и покајање за живот Царства. Стога су истински светитељи свесни да је њихова светост не вредност по себи него икона будућег Царства, и они опитују дар светости као дар Божије љубави према њима.

си љубавном чежњом и измењује божанском љубављу<sup>56</sup>. Када од мироносица чује „Христос васкрсе!“, Јеврејин то разумева као почетак Суда над свима а Јелин као победу над пропадљивошћу (Кинез као вечни Тао<sup>57</sup>, а пост-модерни човек као своје људско *право* на обожење). Али, поента је да се ова истину не говори речима него се живи животом и вером, и тада човеково биће одзвања ускликом „ваистину васкрсе!“ Тада се отклања збуњујућа полисемичност и дилема типа шта сте хтели да кажете. Јер Христос не решава само проблем простог бића (и његове етичко-естетске или јуридикчке дилеме), него дарива *вечно добро биће* (ἀεὶ εὖ εἶναι), јер је Он носилац без-смртности, непропадљивости, овековечења постојања.

### 7. Значај онтолошкој питања Јелинских Отаца

Једино у овој перспективи можемо разумети значај онтолошког питања Јелинских Отаца. То су, у ствари, они прави „хеленски дарови из хришћанских руку“. Поједини савремени истраживачи и теолози<sup>58</sup> изгледа да не схватају да су Јелински Оци проповедали спасење на егзистенцијалан начин — који је, наравно, онтолошки — јер једино онтологија има тај ексклузиван дар да „говори“ сваком контексту по питању истинског постојања. Када би „јелинство“ било само у томе да се буде „рационалан и дефинисан“ или просто „апстрактан и метафизичан“<sup>59</sup>, чему би тада уопште користило? Ово је кључно питање. Међутим, стављајући догмат о Васкрсењу у средиште својих брига, ови Оци — за разлику од сиријских, арапских, коптских, етиопских или јерменских отаца — нису одговарали на психолошка, морална, естетска или друга „контекстуална“ питања (а горепоменути из не-јелинске традиције јесу зато што им онтологија није била у „крви“), него на проблем постојања. Узгред говорећи, не-јелински Оци су мало или скоро нимало били заокупљени догматским аспектима аријанске, несторијанске и др. христолошких јереси<sup>60</sup>. Чак ни Јевреји Христовог времена нису развили идеју васкрсења (доказ су садукеји, као и недоумица ученика Христових, у Мк. 9,10: „шта то значи устати из

<sup>56</sup> Уп. молитву пред Св. Причешће: „Занео си ме љубавном чежњом (ἔθελξας πόθῳ με), Христе, и изменио Твојом божанском љубављу (ἠλλοίωσας τῷ θεϊῷ σου ἔρωτι)“ — ово су речи које човек сваког нараштаја и културе може да изговори после *обраћења*, управо као што је то учинио Јелин.

<sup>57</sup> Вид. књигу Hieromonk Damascene, *Christ the Eternal Tao*, Valaam book 2004, у којој се очима Лао Цеа посматра у сенци оно што ће бити откривено у Христу.

<sup>58</sup> И. Алфејев у свом раду „Патристичко наслеђе и савременост“ (*Православље*, бр. 1031, <http://pravoslavje.spc.rs/broj/1031/tekst/patristicko-nasledje-i-savremenost/-20.3.2012>) набраја традиције и примере контекстуалности, али их све ставља у исти кош. Површност таквог приступа се огледа у дркању појмова „византинство“ (уистину споран концепт) са „јелинском“ онтолошком проблематиком која је — а ово је суштински важно — већ присутна у теологији Апостола Павла. Међутим, овде се не уочава да сиријска традиција (и уопште тај богат свет „оријенталне“ духовно-догословске традиције, *Patrologia Orientalis*) не „оперише“ таквим питањима која су релевантна за човека свих времена, па тиме и данашњег човека; она остаје *локалној* карактера, а не универзалног, каква је јелинска била и остала, али само због онтолошко-егзистенцијалног проблема. Стога је излишна Алфејевљева тврдња да „када применимо византијски критеријум на сиријску традицију, наићи ћемо на бројна извитоперења“ (*истио*). Очигледно да Флоровског нису разумели они који не схватају да је и модерна и постмодерна култура и даље „јелинска“ (хеленска, а не византијска), будући да се и даље пита о „бићу“. Шта *јесће* и ко *јесће* и даље је примарна преокупација савременог човека на Западу. Понављамо, јелинство се не своди на естетику, уметност, књижевност и слично, него се састоји поглавито у онтолошком одговору на проблем битија.

<sup>59</sup> И. Алфејев, „The Faith of the Fathers“, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 51:4 (2007) стр. 382. Разлог више за одбацивање тезе да је сиријска традиција „равноправна“ јелинско-хришћанској — те да је Флоровски „промашио“ у својој оцени трајног јелинског идиома Јеванђеља — јесте јасно одсуство павловске *онтолошке* Христологије у сиријском хришћанству, са ретким изузецима (нпр. Јефрем).

<sup>60</sup> Вредно је констатовати да у Беседама Аве Исака, као и у делима његових савременика мистичких писаца, „одсуствује било каква полемика по питању христолошких спорова“ (М. Пирар, *Αββά Ισαάκ τῷ Σύρου, Λόγοι ἁσκητικοί*, критикῆ ἔκδοσις Μάρκελος Πιράρ, изд. Манастира Ивиرون 2012, стр. 50).

мртвих?“). Овај тежак задатак су испунили Оци 2. века у коме сусрећемо једну развијену теологију васкрсења од оних Отаца који су били задужени да Јеванђеље „преведу“ грчко-римском свету. А ово се догодило, као што је Флоровски објаснио, зато што је спасење — иако је дошло „од Јудеја“ — „било проповедано свету јелинским идиомом“. Тек на овом месту долази до изражаја значај јелинских Отаца. Њихово епистемолошко оруђе је била вера у Васкрсење из мртвих, то јест одговор на егзистенцијално питање *бићии или не бићии*, будући да је у Хришћанству „природна“, дакле религијска, бесмртност била искључена<sup>61</sup>.

Додуше, онтолошка проблематика почиње још у Новом Завету. Не заборавимо да сам Христос пита своје ученике прво онтолошко питање: шта људи кажу *ко сам ја* (τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι)? Из одговора апостолâ видимо да је Личност Исуса Христа код његових савременика створила, а код потоњих оставила, битно питање његовог идентитета: *ко је он?*<sup>62</sup> Ипак, и поред могућих „контекстуалних“ одговора (пророк, Јован Крститељ и сл.; сви ови изрази упућују на моралног учитеља), одговор апостола Петра долази не на основу контекста („тело и крв не открише ти то“), него „одозго“ („него Отац мој небески“). Христос је Син Бога Живота, кадар да *уништи смрт* и да *суди свећу* и због тога је Спаситељ света<sup>63</sup>. Отуда је проповед о Васкрсењу нуклеус сваке догме. „Уколико Христос није устао, узалуд наша вера (догма)“ (1Кор. 15, 16). „Христос васкрсе“ порука је за све народе, али одговор који дају Јелини гласи „Уистину васкрсе“! У Њему је оваплоћено превазилажење смрти кроз констатовање везе између истине и постојања, нешто што ће Апостоли препознати тек са Васкрсењем, не пре њега. У Његовој личности створено већ живи вечно, чега је људима гарант Света Евхаристија као *par excellence* васкрсни догађај.

Пошто је онтологија, тј. тема истинског бића (ὄντως ὄν) била у основи западне философије до нашег времена, то проблем смрти наставља и даље да буде њена главна преокупација. То је оно што су Јелини назвали „онтолошко“ питање. Када наша западна философија — која још од Канта безуспешно жели да се одрешу од „гигантомахије за суштину“<sup>64</sup> — престане да у свом вокабулару користи реч „бити“ (чак дајући негативан одговор на онтологију, као што је Ниче учинио), она ће престати да буде „јелинска“; али не пре тога. Зато је Флоровски исправно тврдио да је хришћанска порука *заувек* формулисана јелинским категоријама<sup>65</sup>. Чак ни постмо-

<sup>61</sup> Одјек тога је Литургија Велике Суботе, служена као део пасхалног ђденија, на којој се као прокимен пред Јеванђеље поје „Васкрсни Боже, суди земљи“ (Пс. 82, 8). Иначе, Истина Васкрсења нас ставља пред егзистенцијални изазов, будући да претпоставља слободу и искључује природну бесмртност. Ту човек не може придећи софистичком резонувању типа ако све друго пропадне, бесмртност се увек може стећи једним или другим начином одласка из материјалног света.

<sup>62</sup> Питање које су Исусу Христу упутили Његови савременици „Кажи нам каквом власти [ауторитетом] то чиниш? (Лк. 20, 2) јесте изворно за обликовање Христологије за сваку епоху.

<sup>63</sup> Уп. „И даде му власт и да суди јер је Син Човечији“ (Јн 5, 27). У свом говору на Педесетницу Апостол Петар објављује да се у Исусовом васкрсењу испуњава *месијанска* тајна: Христос је тек од сада устоличени цар који седи с десне стране Оца, учествујући тако у Божијој владавини над светом (уп. ДАп 2, 29–35). „За најраније хришћане, васкрсење је установило нову еру историје — *валидацију* Исуса као Месије“ (Маргарета Баркер, *The Risen Lord: The Jesus of History as the Christ of Faith*, Trinity Press International: 1997, стр. 4).

<sup>64</sup> Х. Јанарас сматра да са Кантом европска философија одустаје, и то можда дефинитивно, од „гигантомахије за суштину“, пошто је њено примарно питање све мање проблем Битија (то ће рећи: истина постојања као другост и слобода од простора, времена, пропадљивости и смрти). Проблем европске философије постаје *знање њо себи* и предуслови за изградњу несумњиве и употребљиве науке (уп. *Философија из новој уила*, Врњачка Бања 2000, стр. 150). Дакле, не онтологија него епистемологија.

<sup>65</sup> „In the Church Hellenism has been *eternalized*“ (Russ. *vyekovyechen*): introduced into the very texture of churchhood (Russ. *cerkovnost*), as an eternal category of Christian existence; v. George Florovsky, *Ways of Russian Theology* (in Russian), YMCA-Press, Paris (1937) 1983, 509.

дерна мисао не поставља нова питања, него радије одговара на онтолошка, јелинска питања. Једноставно, ничем не користи имати одговоре ако права питања нису постављена.

На овом месту постаје јасно да „јелинство“ није некаква независна, вечна, категорија, него битна духовна категорија која је послужила као кључни вид *васељенскости* Цркве. Јелинство није у односу на Цркву самостална вредност коју су, као поједини мисле, Оци некритички наследили. Напротив, попут јеврејства — а поистовећење Бога са Оцем јесте библијско-јудејско — које је условљено чињеницом да су носиоци завета били припадници јеврејског племена, тако је и јелинство условљено *ѿаѿѿеричношћу*, пошто су, по речима еп. Иринеја Буловића, најбољи вестници и најнепреварљивији били синови јелинског рода<sup>66</sup>. Јелински Оци Цркве су били ти који су саставили догмате како би *ѿросѿа* (семитска) вера добила *сасѿав* (τὴν οὐσταν, тј. онтолошки садржај)<sup>67</sup>.

### 8. Васкрсење као начин ѿсѿојања

У контексту хришћанског искуства, могућност „знања“ Бога који је невидљив, непознатљив, недостижан — а опет *узрочни* принцип личносног постојања — установљено је једино искуством личног *односа*, најпре преко Оваплоћења, али *par excellence* искуством Васкрсења — Васкрсења које се пројављује као начин постојања с ону страну интелектуалне, емотивне, интуитивне или било које друге активности. Једино овај однос може указати на логичке или философске (у превасходно аналитичком смислу) аспекте догмата о Христу и Светој Тројици, а никако не *vice versa*. Овде је и кључна разлика између класичне грчке и библијске епистемологије у погледу *истине*. Знати истину — и изразити је — за библијски начин мишљења није ствар ума (мишљења) или „схватања“ објекта познања (рационализам) него се тиче *ѿворења* истине. У синтези која је настала код Отаца Цркве померене су епистемолошке границе, те се са „схватања“ објекта познања, преко „виђења“ истине и „творења“ истине, дошло до спасоносног *живљења* Истине-Христа као нашег властитог живота — у евхаристијском опиту васкрсног живота<sup>68</sup>.

Дакле, овде смо стигли до поенте *црквене* ерминевтике. Суштина Христологије није у њој самој, него у њеном егзистенцијалном „преводу“ и „топосу“, а то је Црква. У „себи самој“, без еклисиолошког остварења, Христологија је просто једна „догма“ без егзистенцијалног значаја; она објашњава нешто што важи за Исуса Христа (на пр., оваплоћење), али не и за свакога од нас. Када се посматра изван искуства заједнице Цркве она је једна „нелогична“ догма ван контекста. Чак и за хришћанина, одвојеног од еклисијалног заједничарења, догма је „надлогичка“ про-

<sup>66</sup> Иринеј Буловић, „Јелинство и Православље“, *Теолошки ѿпѿлеги* 4, 1972, стр. 263-270.

<sup>67</sup> „Добивши мудрост од Бога, као други Апостоли Христови, словесношћу знања састависте догмате, које су претходно простим речима, али са знањем и силом Духа Светога, поставили Рибари (= *Аѿосѿоли*). Јер је тако требало да наша *ѿросѿа* вера добије састав (τὴν οὐσταν = конституисање, потпуно одређење, *дефинисање*) кроз вас, Свечасни Оци“ (*Кондак* Св. Три Јерарха, у грчком Минеју *Сједален* по 3. песми — прев. Еп. Атанасије). Ове важне димензије *конѿѿѿѿуисања* теолошког предања нису увек сви довољно свесни.

<sup>68</sup> Lewis Ayres (у важној књизи *Nicaea and Its Legacy*, Oxford University Press: 2004, стр. 301), не досеже до оне најдубље бриге Отаца и богослова Цркве када каже: „the deepest concern in pro-Nicene Trinitarian theology is shaping our attention to the union of the irreducible persons in the simple and unitary Godhead“. Неопходан додатак овом закључку је да се суштина било које догме, било Тријадолошке, било христолошке не исцрпљује у њој самој, него у њеном егзистенцијалном *ѿредову* у живот човека и света. Аирес, ипак, донекле увиђа ову истину када вели да „such a conception of Trinitarian theology per se affected how pro-Nicenes conceived the character of existence and the character of the world in which they existed: conceptions of cosmology and soteriology were irrevocably marked by the rise of pro-Nicene dynamics“ (стр. 302).

позиција у коју се верује без расправљања јер се, ето, ради о „догми“. Као што, поставивши претходно питање шта то халкидонски појмови „нераздељиво“ и „несливено“ значе изван искуства Цркве, истиче Ј. Зизиулас, „у свом еклисиолошком значењу, међутим, ова догма је већ један начин постојања“<sup>69</sup>. Он даље указује да Црква, посебно када се сабира евхаристијски, открива велики христолошки парадокс: створено и нестворено се савршено сједињују, а да се при том не укидају њихове различитости. Овде се збива она Тајна која антропологију Евхаристијом повезује са онтологијом Бога, па тако, по Зизиуласу, „сваки члан Цркве, ослобођен од нужности своје биолошке ипостаси, сједињује себе са осталим члановима у једној вези нераскидиве заједнице, из које проистиче различитост сваке личности, односно, њен истински идентитет. Слобода и љубав на тај начин постају једно обједињено искуство. Укида се свака противречност између ‘нераздељиво’ и ‘несливено’. У језику егзистенције догма већ постаје ‘разумљива’, иако остаје изнад разума и појма у језику логики“<sup>70</sup>.

Закључујући претходна размишљања, рецимо следеће: оно што Христос открива својом Личношћу јесте један *нечувени* начин постојања двеју природа у Његовој ипостаси, начин који се светотајински преводи у еклисиологију. Св. Максим, заједно са великим Оцима монашког предања, какав је Макарије, показује да Богочовек осваја тим Лицем које зрачи незамисливом есхатолошком новином Љубави која иде на Крст, силази до Ада и васкрсава из Гроба. Стога у Цркви и нема подесне дефиниције истине која просто задовољава интелектуалну знатижељу. Дефиниције описују животно искуство, попут познатог одређења Николе Кавасиле: „Црква се огледа (σημαίνεται) у тајнама“. Овде је кључ сваке догме: ако би се Бог-Христос-Црква игде могли видети (или „дефинисати“), видели би се, каже нам Кавасила, само у Божанственој Евхаристији. Зато он поистовећује (обратити пажњу да између Цркве и Евхаристије, по Кавасили, не постоји „аналогија по сличности“, већ „истоветност ствари“) Евхаристију са виђењем Христа: „Ако неко буде у могућности да види Христову Цркву... ништа друго неће видети до само Господње тело... Због тога ће са правом Цркву кроз свете тајне спознати“<sup>71</sup>.

Тако се овде показује да једна *доимайска* „*иїианїиомахија*“ завршава не просто у *саїласносїи* речи и формула, него и у *реалносїи* Тајне, саборно препознате у Лику Распетог и Васкрлога Христа. Тада Црква његовим етосом може историјски смело да се бори против смрти и, иако привидно немоћна, да победи; бивајући распета и понижена она је кадра да охрабри поражене и да васкрсне мртве, и да кроз арену историје проходи „у другом обличју“ (Мк. 16,12), и да постоји чак и тамо где је феноменолошки „нема“<sup>72</sup>. О овој и оваквој победи догмата сведоче Оци Цркве<sup>73</sup>, који то име носе управо зато што нам помажу да се наново родимо у заједници Духа Светога.

<sup>69</sup> Ј. Зизиулас, „Христологија и постојање“, *Беседа* 2, 1992, стр. 182.

<sup>70</sup> Исто.

<sup>71</sup> *Тумачење Божанске Лишурїије*, PG 150, 452–53.

<sup>72</sup> Уп. Василије Ивиронски, *Аїолийиикион*, стр. 137: „[Васкрсли Христос] има моћ да се бори као немоћан; да победи као побеђен, распет, мртав; да дарује храброст пораженима и да васкрсне мртве; да проходи кроз историју ‘у другом обличју’, да постоји као непостојећи“.

<sup>73</sup> „Примивши све умно блистање Светога Духа, најнатприродније богословље, сажетим речима и многим разумом богонадахуто објавише, као Христови проповедници, јеванђелских учења блажени предстатељи, и православних/благочестивих предања, одозго примивши откровење истих јасно, и просветљени будући, изложише веру богонаучену (бров θεοβιδάκτων)“ (На хвалите, друга стихира, службe Оцима Првог Васељенског сабора у Nikeји).



### 9. Слобода-љубав-аскейизам као *йуш* ка доймайма

Као што смо видели из досадашњег разматрања, библијско поистовећење Бога са Оцем („Бог и Отац Господа Исуса Христа“), омогућило је правилно схватање личности Сина, и *vice versa*. Бог је незамислив без Сина, а Он је *за нас* Христос који нам се открио у домостроју спасења. Другим речима, Бога не можемо познати без Јединороднога, то јест без *усиновљења* које је исто што и улазак у љубавни однос који гради однос Оца и Сина: „нити Оца ко зна до Син, и ако Син хоће коме открити“ (Мт. 11, 27). Свако друго знање, како смо покушали да покажемо на једном другом месту<sup>74</sup>, води ка концептуалној или натурално-мистичној представи о Творцу, а самим тим ка разводу *lex orandi* од *lex credendi*. Уколико смо се Крштењем сјединили са Христом, тада смо Бога стекли за нашега Оца.

Тако се ово истраживање своди на следеће премисе: слободни библијски Бог установљује такву *йойолоију* унутар хорохроноса која га открива као личностног Оца а не као концептуалног религијског Бога; то је сада Богочовек који бива доступан у међузависном сплету односа Цркве који одржава *љубав*; љубав која рађа нове личности чувајући помоћу стварности *иконе* неопходну *друсиоси* причасника; то је даље духоносни Христос који у темпоралности *kairos*-а и задржава право да у Духу Светоме чини *изненадне* продоре у чврсту оностраност<sup>75</sup>; Бог којег Црква предочава радије језиком славословља и појућим химнама и мелосом неголи претенциозним логосом; један Бог који нас позива да га додирнемо, окусимо, видимо као Васкрслога, чиме инаугурише један потпуно нови поредак знања<sup>76</sup> у евхаристијском заједничарењу, где савршена љубав претвара сопство учесника у личностну другост, „безданом дозивајући бездан“ (Пс. 42, 7).

Овде долазимо до важног увида у неопходност једног *аскейској* приступа контекстуалности. Чињеница је да у оваквој стварности откривања Бога као Оца, телологија функционише као мелодија унутар црквеног сабрања коју сви познају као хармонију истине и љубави. И она тако оријентише живот, на начин на који сунце привлачи и оживљава сву творевину<sup>77</sup>. Но, ово не бива аутоматски, него *йролази* кроз аскезу и катарзу. Подвиг очишћења пак подразумева, као што су Оци истока наглашавали, прочишћење бића од *сйраси* које спречавају истинско познање истине у љубави и очишћење свих свеза које људе држе у односу са бићима<sup>78</sup>. У раној Цркви овај моменат катарзе је био обезбеђен условом гоњења (васкрсење не бива без страдања и смрти), а у потоњим временима је надомештен праксом поста.

Овде је опет један *анйиконйекстиуални* моменат, пошто познању Бога не води ништа од тварног, чак ни *analogia entis*<sup>79</sup>. Тек када прочистим своје *шире егзистен-*

<sup>74</sup> „Однос истине и историје: Неке импликације по однос теологије и науке“, *Бојословље* 1-2, 2007, 27-50.

<sup>75</sup> „Људским моћима ништа се коначно не искива. Него оно иза-гранично непрестано улази у нашу земаљску сиромаштину, и распаљује се искре Вечног Живота“ (Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, стр. 205).

<sup>76</sup> Уп. Ц. Манусакис, *God After Metaphysics*, стр. 2-3.

<sup>77</sup> Вид. Василије Ивирионски, *Айолийкион*, 115.

<sup>78</sup> „Јер, у познању ствари учествују сви односи које имам. Да бих познао чак и овај сто, у томе играју улогу односи које имам према читавом физичком простору, према бојама, према облицима, једном речју, према свему. Никада не познајемо предмете без тог најширег искуственог односа. Дакле, то исто важи и за познање Бога. Целокупно наше биће (=постојање), са свим нашим искуственим односима, уплетено је у познање Бога. Познајем Бога кроз све своје односе, према стварима, према природи, према својим осећањима, према предметима. То није оно знање које прође само кроз мој ум или само кроз моје срце — као кроз средиште чувстава — то је шире егзистенцијално знање које у себи садржи мој целокупни идентитет“ (Јован Зизиулас, *Доймајске йеме*, Беседа - Нови Сад 2009, стр. 75).

<sup>79</sup> Осим овог метода, у схоластици је постојало и веровање да је могуће *per lumen intellectus* познати својства суштине Божије (јединство, доброту, истину, превасходни ентитет и превасходну другост), и

цијално знање — а оно је много шире од појмовног или апстрактног знања<sup>80</sup> — које у себи садржи мој целокупни идентитет, тада сам створио претпоставку за познање Бога. Бог који је све премудро створио, поставивши човека у свет као личностну *сйону* (σύνδεσις τις συητικός), уредио је да човеков идентитет зависи од васцеле твари, од свих односа које има према стварима, личностима, предметима, према свему. Дао му је власт да према свему успоставља личностну повезаност. При томе му је дао и благослов да те односе гради слободно и љубавно, а не пристрасно. Будући да човек односе гради *сйрасно* (уп. отачко учење о страстима), то његов идентитет постаје комплекс страсти („тело греха“, амартолошки корпус код Апостола Павла) коме је потребно исцељење и очишћење. Дакле, целокупна веза његова са створеним контекстом мора да прође кроз *очишћење*. За истинско сагледавање потребно је ново познање: Бога, човека, света. Човек је „тео-био-културно“ биће и зато је аскетизам усмерен ка свим овим стварностима. „Оно што се назива очишћењем од страсти, схвата се управо као очишћење наших егзистенцијалних односа према свему што је сплетено са нашим личним идентитетом. То очишћење је неопходна претпоставка сваког познања [=догмата]“<sup>81</sup>.

За разлику од Хусерловог, у основи искреног приступа, по коме је најважније да се узведемо до једне „трезвене“ интуиције ствари слободне од сваке мисаоне или сентименталне обраде, растерећене од случајног карактера индивидуалног искуства — да истражимо „чисти ум“ у полазном „уму“ откривања ствари<sup>82</sup> — овде имамо *очишћење наших ејзисѿеницијалних односа*.

### 10. Теолоија усиновљења и заједница Цркве

На овај начин смо стигли до поенте, коју поједини библијски теолози често превиђају, о потреби припадности таквом телу које остварује нове односе који нису просто културни и контекстуални, него су плод Духа, „заједница Светога Духа“. Отуда ексклузивност заједнице Цркве — и њено право да екскомуницира, из-општава све оне који не желе да Бога познају на начин на који га познаје Син и они који су усиновљени. Једино је заједници „малих“, у потпуности откривено оно што је сакривено од „мудрих“ и „разумних“ (уп. Мт. 11, 25): истина о Богу као Оцу. Дакле, не може не-хришћански контекст даровати познање Оца мимо Његовог Сина, а доказ томе је што духовна искуства људи

то кроз аналошко узвођење савршенства бића у апсолутно и трансцендентно савршенство Божије. Међутим, Оци су говорили о Богу као извору бића али не у монистичким смислу, и полазиште им у следећој тврдњи: „Ми се питамо о природи чије је биће апсолутно, а не о бићу које је спутано нечим другим.“ (Григорије Богослов, 4. *Теолошко слово*, 18).

<sup>80</sup> Уп. увиде С. Франка (*Недокучиво: онѿолошки увод у филозофију релиије* [с руског Драгана Керкез], Београд 2010), о „оријентацији у свету“ (стр. 22). Франк даје интересантну опаску: „Када Аристотел, анализирајући научно сазнање, каже да оно извире из ‘чуђења’, тј. из онога што се доживљава као непознато, онда он сасвим логично придодаје да правилно досегнуто сазнање одстрањује чуђење. Сазнатом се више не чудиш, све оно што се раније чинило као неразумљиво, постаје очигледно“ (стр. 25). Насупрот томе уп. Св. Григорија Богослова: „оним што је несхватљиво [позивао нас] да Му се дивимо, а кад Му се дивимо онда Га још више желимо, а жељено нас очишћује, очишћујући пак чини нас боголикима. А када такви постанемо, онда већ као са својима разговара [дружи се] — реч [нам] се усуђује да нешто и смелије каже — Бог са боговима сједињава и од њих познаван, и можда онолико колико већ познаје познаваоце“ (*Слово* 38, 7; PG 36, 317bd и 45,3).

<sup>81</sup> *Дојмайске шеме*, стр. 76.

<sup>82</sup> Хусерл говори о потреби „да ставимо у парентезу“ (einklammern) сваки акцидентални и фрагментарни податак искуства, као императивне а приори у уму схеме, како бисмо постигли првобитно непосредно виђење (schau) ствари, једино које може да нас доведе до очигледног и несумњивог полазишта знања појава, односно да нас одведе „иза самих ствари“ (zurück zu den Sachen selbst). Вид. Edmund Husserl, „Philosophy as Rigorous Science“, *Husserl, Shorter Works*, eds. Peter McCormick and Frederick A. Elliston (University of Notre Dame Press — The Harvester Press, 1981), стр. 196.

у древној Грчкој, средњовековној Кини или Јужној Америци у XXI веку не воде *неужно* хришћанској вери<sup>83</sup>. Потребно је крштење и тополошка припадност оној заједници у којој се Бог открива као Отац.

Постоји схватање да је појам „отац“ социјално конструисана, пролазна и антропоморфна категорија, која је важила у патријархалном друштву, али не и у постмодерном<sup>84</sup>. Међутим, теологија *уиновољена* се опире овом приступу, с једне стране зато што се Бог открио као Отац<sup>85</sup>, и то слободно, а с друге зато што једино уиновољене кроз Ипостас Сина дарива слободно и онтолошко заједничарење са Животом Свете Тројице<sup>86</sup>. Библјско-црквени језик, не редукујући опит на лингвистичке означиваче, увек упућује на релацију слободе и љубави.

Очишћење свих сувишних контекстуалних „наслага“ ради слободно-љубавног превазилажења *йредметности* света, неопходно је ради стицања онога што је „једино потребно“ (Лк. 10, 42), а то је познање Победитеља смрти. Приговор да духовна искуства и религијска веровања зависе од специфичних и контингентних друштвених и културних услова тачан је само делимично<sup>87</sup>. Исправно је рећи, овог пута заједно са [атеистичким] истраживачима попут Кичера (Kitcher), да нечије религијско веровање може да зависи од заједнице у којој је неко растао или живи. Ипак, потреба припадности заједници Цркве је квинтесенцијална јер једино она може градити такве односе који нису просто културни (контекстуални), него су плод Духа, „заједница Светога Духа“ и Тело Христово. Можда и важи наведена Кичерова тврдња да духовна искуства људи у древној Грчкој, средњовековном Јапану или Саудијској Арабији XXI века не воде вери у Хришћанство, али ово важи само на културном нивоу, не и на нивоу егзистенцијалном. Иако религијска веровања понекад више „праге“ социјалне услове неголи саму истину, што узгред буди речено ништа мање не важи за атеистичка веровања, Хришћанство зато и јесте Црква, заједница *йозванних* светих. А Црква подразумева не систем веровања или институционалну религију, него *начин йосйојања* који изводи из смрти већ сада. „Овде не пратимо лекције из теологије и историје, него чествујемо у драми људске историје, која није стара трагедија у којој дела људска генијалност и умешност, него је *божанска мисљајојија* где све богодолично свештенодејствује, и где се познаје Богочовек Господ као ‘онај који приноси и који се приноси’, ‘за живот света’ и спасење“<sup>88</sup>.

Отуда значај *йријадности* црквеном контексту, традицији која не сме да буде одрешена од егзистенцијалних проблема човека. Илузија је веровати да постоји чи-

<sup>83</sup> „The spiritual experiences of people in ancient Greece, medieval Japan or 21st-century Saudi Arabia do not lead to belief in Christianity“ (Philip Kitcher, у: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/09/14/atheism-scientific-versus-humanist/>).

<sup>84</sup> О модерном схватању „очинства“ види Luigi Zoja, *The Father: Historical, Psychological and Cultural Perspectives*, London & New York: Brunner-Routledge, 2001.

<sup>85</sup> „Јер Отац нема пристечено Име...јер, Он није започео бити, да би започео бити Отац и Цар, него свагда јесте, и свагда јесте и Отац и Цар“, вели Св. Максим Исповедник („Кратко тумачење молитве Оче наш“, прев. еп. Атанасије, *Црква 2012 Календар Српске Православне Цркве*, стр. 82).

<sup>86</sup> По речима Ј. Зизиуласа, Бог „тако хоће да се открива. Не знам шта је Он још. Може Он бити и много шта друго, али пошто знање претпоставља слободно откривење, тај начин нам слободно открива Бога као Оца“ (*Дојмайске йеме*, стр. 75).

<sup>87</sup> Уп. став Св. Григорија Назијанзина по питању аналогја: „Нисам успео да откријем ништа на земљи са чиме бих упоредио природу Божанстава. Јер ако бих успео уочити макар и најмању сличност она би ми измакла и оставила ме доле са мојим упоређењем. Себи предочавам око, извор, реку, као што су и други раније чинили, да видим да ли би прво могло да се упореди са Оцем, друго са Сином, а треће са Светим Духом... И опет, помишљам на сунце и на зрак и на светлост. Али и овде изнова је постојао страх да људи сложени идеји не припишу несложеној Природи“ (*У йеолошка беседа*, 31–32, PG 36, 169ab).

<sup>88</sup> В. Гондикакис, *Айолийкион*, стр. 18. — подвлачење наше.

ста, неинтерпретирана стварност: свако од нас мисли, одлучује, расуђује и дела у да тој ситуацији тиме што је условљен неком традицијом. Плурализам је логички тешко неодржив концепт<sup>89</sup> па су разумљиве практичне тешкоће. Контекст традиције и конкретне заједнице је *condition sine qua non* јер је Црква образац живљења баш зато што је слика Тројичнога Бога. То даље повлачи став да је бивање личношћу могуће само у Цркви, јер је она *месѝо* укуса есхатолошке слободе, заједничарења у самом Битију Бога. Црква која не пружа овај предокус, која, дакле, није усклађена са захтевима Тројичног начина постојања, излишна је гледано егзистенцијално.

Важан аспект Васкрсења је једна траума која му претходи, а то је „рана којом се исцелисмо“ (Ис. 53). Оно што теолог не сме учинити јесте да учини скок са оваплоћења на васкрсење а да прескочи страдање. Како проистиче из егзегезе књиге Језекиљеве (поседно 37, 1-14), пре окретања коначном обећању васкрсења ваља озбиљно размотрити услове који су водили ка смрти. Тако се чудесна визија костију које оживљавају васкрсењем не исцрпљује у њеној чудесној „театралности“, него се сагледава и кроз оно што је заједница претрпела суочавајући се са разорном смрћу. Загледаност у реанимацију костију кроз виђење славе Недеље Васкрсења нема тежину уколико не узме у обзир *трауму* која се претходних дана десила са врхунцем у Голготи. Према томе, док славимо победу над смрћу, не одбијајмо да заборавимо услове и последице нашег хода кроз долину смрти. Ако желимо да разумемо силу Васкрсења, онда имамо да пазимо на *траницу* која раздваја живот од смрти. А то значи препознати и сведочити безнађе света око нас док им надахњујемо наду у наизглед немогућу Будућност. Наш задатак, као и Језекиљев, није лак. Једино кроз примање на себе трагичних искустава света Црква ће бити кадра да у Духу Светом испуни улогу благовесника Новога живота, преведећи на другу обалу есхатолошке слободе.

### 11. *Nove, sed non nova* — закључци за однос *гоїмаїѝа* и *исѝине у ѝосїѝмодерном времену*

Да закључимо, вечне истине Црквеног искуства долазе нам као дар и залог Предања само када су оживљене новом инфузијом стваралаштва у Духу. Начин је нов, али не и садржај: не говоримо о новим стварима, него о истима, али на нов — другачији начин. Христос нас поново пита: „шта *данас* људи кажу ко сам ја“? Одговор не може а да не гласи као и Петров: „Ти си Христос, Син Бога Живога“ (Мт. 16, 16). Питање само гласи ко ће поставити питање и ко ће дати одговор. Од тога ће зависити богословски израз који треба да има теологија у нашем тзв. постмодерном времену.

Нашу епоху одликује релативизација појмова и концепата као и одбацивање свих „стабилних“ идентитета. Лингвисти, социолингвисти, аналитичари дискурса, семиотичари и др. расправљају о утицају параметара контекста на језик и показују сву релативност (условљеност и променљивост) појмова, термина и значења. Разне научне теорије (релативитета, вероватноће, индетерминизма, хаоса итд.) откривају сву величине „космогоније“ која се одвија у модерним научним трагањима. На нас утичу и придолazeћи подаци из библијских, литургијских и патристичких истраживања. За осетљивије теологе који, попут Светих Отаца, из љубави и интере-

<sup>89</sup> Вид. о томе G. D'Costa, „The Impossibility of a Pluralist View on Religions“, *Religious Studies* 32 (1996), р. 223-232. Аутор правилно примећује да „правда, мир и добро не могу обликовати широко неутралну плуралистичку платформу на којој би се ујединиле религије, јер она садржи (у овом случају признаће-мо обскурну) захтеве истине и критеријуме који ће и искључивати и укључивати“ (стр. 231).

са за савременике желе да одговоре на проблеме своје епохе, поставља се проблем: како *сага* „по новом поставити“ библјске и патристичке појмове (καίνοτομεῖν τὰ ὀνόματα, речима Светога Григорија Богослова из 4. века) да би они били разумљиви човеку 21. века. Да ли је могућа једна *христијанизација* постмодерне кроз „крштавање“ постмодерних концепата?<sup>90</sup>

Одговор на ово питање не може да не буде потврдан. Постоји консензус око тога да су управо захваљујући *неоипатристичкој* синтези, коју су пригрлили православни теолози у другој половини 20. века, нове генерације упознале дар и радост поновног откривања *онтолошкој* реализма Православља. Но за разлику од Флорофскијевог принципа: „*отачким умом*“ *ипумачији* нове *проблеме*, а то је *ерминевтички* став који усваја главна плејада православних теолога 20. века, поједини сматрају да се отачко богословље не може тумачити нашим контекстом нити наш контекст отачким, него да се оно треба тумачити њиме самим, то јест властитим контекстом (по таквима, патристичка релевантност припада минулим епохама). Постоји и једна група која сматра да су Оци некако „неадекватни“ за нова времена (рецимо, говоре негативно о жени, не нуде одговоре на биотехнолошка питања и сл.), па тако тврде да треба ићи „с ону страну“ Отаца<sup>91</sup>.

Поводом реченога, ово су предлози који, по нашем мишљењу, траже примену у наше доба. Неопходно је задржати онтолошки језик јелинских Отаца Цркве с обзиром да је он једини кадар да *оипише* оно искуство које на битијни начин одговара на неутољиве егзистенцијалне жудње. Овај подухват нема амбицију да јелинску (или било коју, „источну“ или „западну“) теологију претопи у једну хипер-теологију која би разлике међу идиомима сасвим укинула. Полазимо од питања: који су предуслови да би се стигло до животног значаја једног догмата? Ерминевтичка призма мора започињати од „како“ и „откуда“. Христово „како“ у Васкрсењу даје нам одговор на теолошка питања стварање света, оваплоћење, крст, итд. Свако теоретско-контемплативно застрањење у историји догмата било је повезано са уплетеношћу у временски поток, у сушту просторну контекстуалност лишену онтолошког проблема. Довољно је, уосталом, погледати куда води хришћанство када је лишено онтолошког фокуса: монофизитски апстрактни минимализам, несторијански контекстуални максимализам<sup>92</sup>, аполинаријевски редукционизам, прете-

<sup>90</sup> Постоје они који сматрају да су појмови Отац-Син удео контекста из јудејске патријархалне представе друштва те да тиме могу да престану да буду релевантни у једном контексту који не признаје ту релацију (рецимо, у неком будућем не-патријархалном друштву). Неки заиста држе да ће нови контекст сигурно учинити ове појмове излишним. Овакво подлагање контекстуализацији очигледно спречава да се схвати *вечна* актуелност ових појмова, наравно, уколико теологија, тумачећи их новим нараштајима, покаже да у библјско-црквеном појму „Отац“ нема *неипатристичких* примеса (попут принуде, ауторитарности, власти, мужевности... итд.) какве им приписује постмодерна и феминистичка мисао. Врло је значајно признање енглеског теолога Колина Гантона (Gunton) који је одбацио свако буквално учитавање „рода“ (gender) у Бога, чињеницом да православна хришћанска теологија никада није имплицовала да је Бог мушког рода, него сасвим супротно: апофатичко богословље је увек инсистирало да све конотације ограничене употребе (the finite usage) морају да се одбаце уколико смо озбиљни у намери да не говоримо о некаквим пројекцијама него о Богу. Он јасно истиче: „јасно је да ово очинство нема ништа са masculinity или са механиком полне репродукције“ (Colin E. Gunton, „Proteus and Procrustes: a Study in the Dialectic of Language in Disagreement with Sallie McFague“ in *Speaking the Christian God: the Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, ed. Alvin F. Kimel [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992], 72f).

<sup>91</sup> То сугерише део наслова волоског симпозиона „*ипости-ипатристичка*“ *ипеологија*? (2011.г.), стављен, додуше, са знаком питања (што представнике ове групе још увек држи у кључу неопатристичке синтезе).

<sup>92</sup> Занимљиво је да је Вл. Данило Крстић критиковао црквеног историчара А.В. Карташова због тога што је несторијански антрополошки максимализам узимао као модел за политички ангажман. Уп. његов предговор првом издању *Васљенских Садора* Карташова, као и предговор другом издању исте књиге из пера Епископа Атанасија (Јевтића), изд. Српска књижевна задруга, Београд 2009, стр. IX.



стантски пуританизам, римокатолички пијетизам, славофилски харизматички патос, балкански етнофилетизам, и разне друге контекстуалне (псеудо)морфозе.

Онтолошка проблематика се, дакле, не своди на философску или метафизичку преокупацију „јелинске“ хришћанске икумене, него води егзистенцијалном фокусу или бризи о вечном, тј. *исийинском* постојању које не зна за смрт већ за *васкрсли* живот у Богу. Управо по томе се она разликује од других израза или типова теологије (нпр. сиријска, палестинска, египатска и др.); ови типови нису *неорѿодоксни* (само зато што би се разликовали од јелинске по терминологији и сл.) него су они само, да тако кажемо, мање универзални бдући да су изникли из проблематике више локалног а мање свечовечанског карактера<sup>93</sup>.

Људске представе, концепти и симболи се мењају у светлу људског искуства било кроз културу, мистицизам и сл. Како показује историја религије, многобројни су начини на које су људи на земљи покушали да познају Бога. Да ли и на који начин модернизација традиционалних култура, секуларизација друштва, нови увиди истраживања, и открића модерне науке утичу на перцепцију коју људска бића имају о божанском? Без обзира на то како ће појмови о Богу еволуирати у времену пред нама, остаје чињеница да човек тражи *сјасење од смрти*, па ће теологија увек морати да буде *соиѿириолошка*, ако јој буде стало до егзистенцијалне релевантности. Она ће увек бити позвана да понуди нове перспективе те да кроз обликована искуства и познавања разних источних, западних и домородачких верских традиција сагледава тајну Откривења, истражујући богоизабране модусе откривања Божијег живота верујућим срцима и запитаним умовима по целој свету.

У овом задатку, данас је важно прећи са репродукције предања и пуког понављања уврежених ставова (теолошка „рециклажа“) на *реинѿеѿрисано* Предање<sup>94</sup> кроз отварања наших ушију да бисмо чули „шта [данас] Дух говори Црквама“ (Откр. 2, 7) и од Њега примили интегрални квасац који „кваси“ све тесто историје. Поновимо, знање овде није узвођење појава у неку општу „идеју“ или у умну замицао суштине или логичко-дедуктивна просуђивање из не-историјских првих принципа или трансцендентних категорија инхерентних људском уму. Напротив, знање је увид у откривање бића у *гоѿађају* (њиховог откривања), а потом и разумевање *гоѿађаја* откривања на хоризонту времена и простора — у Божанској Евхаристији. Јелински Оци Цркве су оперисали једном контингентном рационалношћу, тако што су а *ѿосѿиериори* расуђивали на основу *гоѿађаја* који су посредовани историјским сведочанством. Изван овог еклисијално-евхаристијског контекста није могуће познање Истине. Исти Дух који је надахнуо Апостоле и Оце оживљује искуство Писма у Цркви. „А телесни [природни, „контекстуализовани“] човек не прима што је од Духа Божијег, јер му је лудост, и не може да разуме, јер се то испитује духовно. Духован пак све испитује, а њега самог нико не испитује“ (1Кор. 2,14-15).

*Summary:* The Resurrection of Christ Event is the foundation of all dogmas, and no dogma can be understood or explained in itself, outside this event and its relation to it. Christology (and theology in general) is existentially irrelevant if death, as the basic problem of the creation,

<sup>93</sup> Тај закључак се намеће из С. Броковог издања *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications 1987). Афраат тумачи Мт. 18, 20 („где су двојица или тројица сабрана у име моје, тамо сам и ја међу њима“) у индивидуалистичком смислу: када човек очисти душу у име Христово, тада Христос обитава у њему, и тако тај човек постаје један од трију личности: он сам, Христос који борави у њему и Бог који обитава у Христу (*Demonstration IV, On prayer*, 13; ed. Brock, стр. 15–16).

<sup>94</sup> Уп. Г. Флоровски: „Theological tradition must be reintegrated, not simply summed up or accumulated“ („The Legacy and Task of Orthodox Theology“, *Anglican Theological Review*, XXXI, бр. 2, 1949, 70).

is not overcome. Thus, „every Christology must lead to Soteriology, and both must be firmly rooted in Palestine of the first century” (M. Barker). Those who accept the „logic” of the Resurrection are obliged, to paraphrase the words of Socrates in Plato’s *Republic*, to follow the argument wherever it leads. The Resurrection means everything the Holy Scripture says about it: that God the Father raised His eternal Son by the Holy Spirit; precisely by this event the ontology of the world and matter has experienced a radical change. The existential-logical premise of the Christology of the Resurrection means that only the Life-creating Trinity can restore the original foundation of the person, that is, redeem the existence. All other dogmas (truths) of Christianity are only reflections or expressions of the dogma of the Resurrection, and from then onward we can understand the overall mystery of existence only in retrospect, as St. Maximus the Confessor emphatically claimed. Not even a vision of the Transfigured Lord was sufficient to fathom the mystery of Christ (Mark 9:9-10). The Apostles had not yet become aware of the true problem. Only in the light of the Resurrection — which is the solution to the eternal life of creation — they could see the true problem of the created world. The testimony of the Apostles about the Resurrected Christ is the first dogmatic „formulation” and verification of the truth about God: there is a God Who is powerful enough to conquer death. For the Apostles, the Resurrection of Jesus was proof that He was the eschatological Messiah, the true ἄνθρωπος, Who, contrary to the first Adam, took the world in His hands with thanksgiving and carried it back to God, freeing the creation from bondages of sin/death, thus setting not only the end but also the beginning (ἀρχή) of the world.