

др Томас Ф. Торенс

## Проблем просторних појмова у никејском богословљу<sup>1</sup>

Када никејско-цариградски Символ вере говори о Исусу Христу – који се оваплотио од Духа Светог и Марије Дјеве и који је распет за време Понтија Пилата – као “као једносуштном са Оцем, кроз кога је све постало, и који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао са небеса”, – он јасно потврђује да је сам Бог, у свом сопственом бићу, делатно присутан са нама као личностни Чинилац, и то унутар простора и времена нашег света. Ове вероисповедне тврдње имају значење позитивних исказа који су на појмљив начин повезани са самооткривењем Бога у Исусу Христу. При томе, они похрањују појмове који имају објективну истину која им, пак, одговара зато што су, коначно, утемељени у природи и делатности самог Бога. Стога, упркос химничком карактеру Символа, не може да се сматра да је његов језик напосто симболички (или, штавише, да је суштински симболички), те да користи естетичке, односно непојмовне облике мисли које су са Богом повезане на лабав, непрозиран начин, и које, онда, црпе свој смисао и оправдање углавном кроз усаглашавање са религиозном маштом и саморазумевањем Цркве. Пре треба сматрати да је тај језик суштински означавајући (*significative*), те да користи појмовне облике чија је сврха да нас усмере (*refer*) ка Богу на непосредан и спознајни начин, и који свој смисао и оправдање имају управо у том објективном и операционалном усмеравању (*reference*). Не треба превише сумњати у чињеницу да су никејски оци били уверени да се дисциплинарни искази, које су износили приликом формулисања Символа, тачно и правоваљано односе на

<sup>1</sup> Преведено из изворника: TORRANCE, Thomas F., *Space, Time and Incarnation*, 1st ed. 1969/ Oxford University Press, Oxford, 1978, 1-21; Thomas F. Torrance предаје на Единбуршком универзитету у својству професора хришћанске догматике.

оно што означавају: и то кроз темељну појмовност која није одступала од многих облика изумљених од стране човека, али је, такође, била контролисана од стране стварности на коју је управљена.

Стога је за нас утолико значајније да испитамо начин на који се, у таквим исказима, користи просторни језик. Ако су они само симболички, онда је прилично лако протумачити просторни елеменат у њима, – напосто у метафоричком или тропосном смислу. Али, тада по цену сваког појмовног саодношења са инхерентном појмљивошћу Бога. Међутим, ако су суштински означавајући, онда појмовни садржај исказа мора да има неки стварни саоднос са инхерентном појмивошћу самог Бога, кроз коју они испуњавају своју сврху да не само указују на Његову стварност, већ и да нам омогуће, макар у некој мери, одређено спознајно схватање Бога у Његовој сопственој природи и делатности.

Како ћемо, онда, да разумевамо *просторне појмове* који су уграђени у Символ? У трагању за одговором ми морамо да пођемо одакле и сам Символ полази: од Бога Оца, Свемогућег, Створитеља неба и земље и свега видљивог и невидљивог. Наиме, од трансцендентности Бога над свеколиким простором и временом, будући да су они произведени заједно са Његовом творевином. Следи да однос Бога и простора сам по себи није просторан. То је разлог зашто је бесмислено, као што је доказивао свети Атанасије против аријанаца, питати о Богу да ли је без места ( $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\upsilon$ ) или је, пак, у месту ( $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\pi\omicron\upsilon$ ). Чак поставити таква питања подразумева да се о Богу може говорити на начин који је паралелан са нама самима. Ово такође значи да се тврдња “сишао са небеса” ( $\kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\theta\acute{\iota}\nu\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\beta\alpha\iota\omega\nu$ ), а која се предицира Сину, ни у ком смислу не треба замишљати као путовање кроз простор. “Са небеса” ( $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\beta\alpha\iota\omega\nu$ ) ваља тумачити у сагласности са исказима да је Син “Бог од ( $\acute{\epsilon}\kappa$ ) Бога, Светлост од ( $\acute{\epsilon}\kappa$ ) Светлости”. Однос између збиљности оваплоћеног Сина у простору и времену и Бога од којег је дошао, – не може да се опростори (спацијализује). Бог-који-обитава-на-небесима је у суштини један богословски појам, попут “Бог од Бога”, и није нимало више просторни појам него што је то Бог-који-обитава-у-светлости. Чак и када бисмо могли да замислимо небо небеса, ми не бисмо могли о томе да мислимо као о нечему што садржи Бога.

Библијски начин размишљања јесте оно што је овде употребљено. Јер, Бог је трансцендентни Створитељ целокупне области

простора, и наспрам њега стоји у стваралачком а не у просторном или пак временском односу. Митолошка синтеза Бога и космоса, са њеним мешањем присуства Бога и горњег простора, може да се пронађе у анонимном *De mundo* (погрешно приписаном Аристотелу), који је ушао у оптицај у другом и трећем веку и покварио правилно разумевање птоломејске космологије. Замисао тог списа о посредном простору између Бога и човека удаљена је од никејског богословља онолико колико било шта уопште може бити.

Са друге стране, искази Символа о низлажењу и очовечењу Сина Божијег имају јасну намеру да истакну Његово збиљно присуство у простору и времену, и Његову личностну интеракцију са нашим физичким постојањем. Док *једносушност* (homoousion) Сина са Оцем изражава уверење да је оно што је Он био према нама у својој оваплоћеној делатности Он био и инхерентно (и стога препостојећи и вечно) у самој Себи, дотле коњуункцију између “сишао” и “ради нас људи и ради нашег спасења” треба разумети као чин чистог снисхођења са Његове стране, а не као указивање на коначно несавршенство у Њему. У своме вечном бићу Он није био условљен на начин створења или простора, него је Он себе смирио како би био један од нас и како би, нашег добра ради, на Себе узео нашу коначну природу. То је оно што су никејски богослови називали “икономијским снисхођењем”. Али, додавање речи “чијем Царству неће бити краја” у Символ дошло је као круна уверењу да усвајање нашег телесног постојања од стране Сина није било “само икономијско”, односно пролазна епизода, јер укљученост Сина Божијег у наше људско и створењско биће, чак и након васкрсења, вазнесења и *parousia*-е, – мора да се безусловно одржи.

То је значило да је однос Бога према простору, – не само у односу на Његову стваралачку и искупитељску делатност већ и у односу на Лично биће оваплоћеног Сина, постао веома озбиљан проблем за рану Цркву. Она је морала да се суочи са постојећим појмовима простора у јелинској философији и науци, и морала је за себе да изгради адекватнији и – са обзиром на стварање и оваплоћење – правоваљанији појам. Чинећи то, никејско богословље је развило *релационалну (односну) замисао простора*, у којој су просторни и појмовни односи нераздвојиви. Ипак, показало се да је основни проблем био више епистемолошки него космолошки.

Владајући појам у јелинској мисли несумњиво је био онај *сасудне* (примајуће) или *садржатељске* (садржавајуће) замисли простора која је потицала од раних питагорејаца и атомиста, и која се сусреће током свеколике историје јелинске философије и науке: некада више у идеалистичком облику, некада више у материјалистичком облику. Те разлике оставиле су, пак, трага на богословљу, као и на астрономији и космологији. Међутим, унутар овог општег хоризонта преовладавајућа гледишта, на која су оци морали да се осврну, била су она Платона, Аристотела и Стое.

Платон је био спреман да о простору говори као о “сасуду” (ὕποδοχή). Додуше, само у метафоричком смислу, будући да је он одбацивао замисао о сасуду (receptacle) који има моћ да поставља границе телима која садржи. Простор је напросто оно у чему (ἐν ᾧ) се збивају догађаји: безоблични и пасивни медијум (ἐκπλαγεῖον) који не даје уобличење или одређење ономе што се налази унутар њега. Према томе, Платон не употребљава квантитативни или запремински (волуметрички) језик када говори о простору. Он неће да га дефинише у смислу тела или њихове распространости, већ, пре, у смислу догађаја који се збивају унутар њега: као ситуацију коју омогућава свему што већ улази у постојање (ἐδραν δὲ ὅσα ἕκει γένεσθαι πᾶσιν). Ваља разлучивати простор и његове садржаје јер постоји нешто стално и истооблично (униформно) у свеколикој промени и постајању. Па ипак, то није нешто што одговара чулном опажању. Пошто нема никаквог властитог утврђеног својства, он је само магловито разлучив. Али, некакво указивање на њега може да се пружи у смислу свеопштег међуодноса догађаја, и то као континуум назначен у њиховом кретању и промени (А. Е. Taylor).

Чињеница да је Платон увео појам простора (χώρος) као трећу ствар уз праслику (παράδειγμα) и копију (μίμημα) изгледа да упућује на то да је о простору мислио као о нечем што помаже да се, на неки начин, премости раздвојеност или јаз (χωρισμός) између области умственог и чулног (νοητά и αἰσθητά). Па ипак, простор није “сасуд” праслика (παράδειγμα) него копија (μίμημα). Без овог медијума, “у којем” се збивају, догађаји у чулној области не би могли да задобију своју конфигурацију или, пак, своју схватљивост. То ће рећи, они не би били копије праслика (archetypes) и стога не би могли да учествују у умственим (intelligible) облицима стварног света. Без простора ми не бисмо били кадри да продremo у умственост (rationality) која се налази иза чулних догађаја. Простор је нужен за објективну усмереност (референтност) наших појмова,

јер је он медијум у којем су они утемељени у “ономе што увек јесте и нема почетка”.

У Платоновој епистемологији, дакле, раздвојеност између чулне и умствене области (sensible/intelligible) управља нашу мисао (διάνοια) ка објективном темељу, изнад субјективног искуства, без којег би и оно било необјашњиво. Али, пошто из овог разлога раздвојеност између умствених облика и чулних ствари мора да остане, ми појмове који се појављују у овоме свету – где се односе на чулне предмете – не смемо да пројектујемо преко те раздвојености како бисмо их предцирали апсолутној стварности која трансцендира наш свет. Радије треба да тежимо да продремо ка њима пратећи линију трансцендентног одношења (реферисања) која је, пак, назначена умним или математичким траговима (ἵχνη) које они испољавају, све док наш ум (διάνοια) не почине на изнадбивајућој непролазној стварности. Платон је тврдио да је то оно што чине математичари када справљају своје цртеже који су попут сенки или одраза у води. Они их користе у покушају да сагледају оне ствари које не могу да се разаберу другачије изузев путем мисли. Када до овога дође ми се укључујемо у кретање мисли који је Платон називао “уклањање хипотеза” (ἀναίροισα τὰς ὑποθέσεις), током којег ми одбацујемо првобитне појмове које смо поставили како би смо досегли прва начела, на која смо и управљени њиховим посредством.

То је био проблем са којим се суочио Платон у вези са појмом простора или, штавише, са просторним елементом у било којем људском појму – када се овај примени на умствену област. Раздвојеност указује на свет изнад простора и времена. А опет, просторни елеменат (χώρα) је укључен у сам појам раздвојености (χωρισμός) као такве. Просторни елементи морају да се користе када говоримо о ономе што је изнад простора и независно од њега. Па ипак, ми не можемо да пројектујемо просторни појам изнад те раздвојености, као да можемо да говоримо да тамо изнад има “места”. Оно што је Платон, на крају, оставио без одговора било је питање о томе у којој мери можемо да одбацујемо саме појмове који су нам потребни ради досезања објективног темеља на којем ти појмови, у односу на њихову рационалност, морају да почивају – ако уопште треба да су истинити. То ће да постане сржни проблем за никејске оце у њиховој борби са аријанизмом. Али, сасвим је јасно да се Платонова мисао показала као вредно налазиште за хришћанске богослове приликом њиховог покушаја да положе научне темеље богословљу.

Аристотел је погрешно разумео Платона у односу на две значајне тачке. То, пак, није било од помоћи оцима. Он је погрешно замислио платонску раздвојеност ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) као месну (local) или просторну раздвојеност, и погрешно је узео да је платоновски “сасуд” или “матрица” заправо првобитна твар или подлога из које потичу тела. То је било условљено његовим веома различитим приступом. Наиме, емпиријским ситуацијама у којима једно тело заправо бива садржано од стране другог, па тако бива “у месту” (in place). Он је “простор” уврстио међу категорије, и тако је своје схватање простора промислио унутар схеме – супстанција : акциденти. Дакле, простор је, као категорија, сматран не само за темељан начин на који ми опажамо ствари, већ и као стварни начин на који ствари постоје. Тако је Аристотел простор повезивао са категоријом квантитета ( $\tau\acute{o}$  πόνον или μέγεθος), а понекад га је у њу и укључивао. То га је одвело ка томе да развије превасходно запреминско схватање простора. А оно је утврђено кроз пажњу коју је поклатио месту, или пак специфичном аспекту простора ( $\tau\acute{o}$  τοῦ) који га је занимао у природној науци.

Модел који Аристотел свуда користи приликом развијања своје замисли о месту или простору ( $\acute{o}$  τόπος τι καὶ ἡ χώρα) је онај сасуда ( $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ ) у који и из којег ствари произлазе, и који их не само садржи већ у односу на њих испољава извесну силу или узрочну делатност ( $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$  τινὰ δύναμιν). Место је, тако, замишљено као оно што непосредно обухвата свако тело. Аристотел је отклонио гледишта према којима се место ствари поистовећује са њеним обликом, или њеном твари (matter), или неком врстом продужења (extension) или интервала ( $\delta\acute{\iota}\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$ ) између граница садржатеља и садржане ствари. То је, као једину могућност, оставило гледиште да је место граница или међа садржавајућег тела у којој је оно у непосредном додиру са садржаним телом. Ово је примајућа замисао простора у којој постоји однос међузависности између садржатеља (container) и његових садржаја. Уобичајени сасуд је покретљиво место, али је место непокретљиви сасуд. Тако је Аристотел доспео до своје коначне дефиниције места као најунутарњије непокретљиве границе садржатеља ( $\tau\acute{o}$  τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητου πρῶτον). То ће рећи, место је дефинисано као непокретљива граница унутар које је тело садржано: не може бити празнине или испражњеног простора. Постоји само величина (μέγεθος). Док је све у васељени у месту – сама васељена то није, пошто ничим није садржана. Може се рећи да је (она) у месту једино у смислу да је граница у ограниченом. То је, свакако, са

собом повлачило гледиште да је простор нужно ограничен и коначан.

Овде могу да се прибележе два проблема. Аристотеловом мишљу несумњиво влада његов захтев за тачком апсолутног мировања као референтним средиштем за разумевање промене и кретања. Ако би све било у покрету, онда не бисмо имали никакав стандард према којем бисмо било шта могли да меримо. Средиште непокретности, у Аристотеловој космологији, дато је средиштем тварне васељене. Премда је ротирала, она се није померала унапред нити је мењала место. Иако се – из приступа идеји простора кроз испитивање кретања у и изван места – чинило да Аристотел нуди динамичко посматрање простора, он је, ипак, понудио прилично статичан појам утемељен, коначно, на тачки апсолутног мировања. А то је, наравно, било сагласно његовом учењу о “непокретном Покретачу”. Дефинисање места као прве непокретне границе садржатеља, повлачило је још један проблем.

Наиме, изједначајући бивање у месту са одређеном запремином, оно је изједначило запремину са просторном величином. Последица ове превасходно запреминске замисли о простору није било само изоловање простора од времена – са свим парадоксима које то повлачи – него и увођење такве крутости у појам простора да је могао задобити савитљивост једино кроз изузетно извештачено раздвајање супстанције од акциденције. Бескрајне тешкоће западног средњовековног богословља по овим питањим, могу се узети као довољан коментар на ове проблеме.

Стоици су понудили веома различит приступ простору. Попут питагорејаца и атомиста, и они су се највећма трудили око разликовања простора и празнине. А они су то опојмљивали као разликовање између одређеног и неодређеног, или “тела” и “ништавила”, – где се тело сматрало “оним што јесте”. Хрисип је држао да оно што је “теловно” (“соматично”) јесте ограничено и одређено и да је стога мисливо, али, да оно што “није теловно” (“несоматично”) јесте неограничено и неодређено, те отуда немисливо. Зато, сматрао је он, замисао о простору мора да се промисли не толико са аспекта неког садржатеља, колико са аспекта садржаног тела. Стоици су, уједно, сматрали да је “тело” делатно начело васељене, извор кретања и делатности, тако да простор ваља мислити као функцију тела у његовој одређеној распрострањености кроз космос.

Начело које је са овим у вези формулисано гласи:  $\sigma\mu\alpha \delta\iota\alpha \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \chi\omega\rho\acute{\epsilon}$ .<sup>2</sup> Дакле, тело се распростире и за себе прави простор

(room) кроз тело. Простор стога није замишљен у смислу граница сасуда, него у смислу тела као чиниоца који за себе ствара простор и који се распростире кроз самог себе, тако чинећи да космос буде сфера делатности и места. Када ово не би било тако, космос би једино могао да мирује непокретан у неограниченој празнини, јер празнина, по самој својој природи, не би могла на њега да делује ни на који начин. Зато тварну васељену не држи сабраном, како је то мислио Аристотел, спољашњи континент или виша сфера која присиљава делове да остану заједно, већ унутрашње везиво или напон (ἔξις или τόπος) или, пак, иманентни ум (λόγος). А он себе пројављује у законима природе као одређено и умствено (rational) устројство васељене.

Управо је ова инхерентна умственост природе нагнала стоике да о космосу говоре као о “(раз)умној животињи” (rational animal), или да о Богу говоре као о “души космоса”. Јер, они су Бога, тело и законе природе мислили као заједно дате у и са одређеним садржајем васељене. “Бог” и “тело” су, заправо, били различити начини говора о физичком начелу умствености. Оно је, надаље, једнако могло да се пројави као ум (mind) и као твар.

По природи ствари, мислити о Богу као трансцендентном у односу на одређену васељену значило би протерати га у бесконачну празнину поврх простора. Али, сходно стоичким начелима, то би било празно кретање мисли. На другој страни, укључити Бога у сасвим одређену умственост, и тиме унутер простора, значило би да васељена о себи не може да пружи било какав извештај или, пак, било какво објашњење умствености свог властитог устројства.

Приликом процењивања стоичког учења мора се рећи, на једној страни, да је замисао о простору (space) као месту (room) које себи справља делатни чинилац неоспориви напредак у односу на приматељску замисао која је, уопште узев, претезала у јелинској мисли. Она је, свакако, стајала ближе библијском гледишту какво се, на пример, учача у старозаветном схватању спасења, где се божанско присуство промишља у смислу пробијања у човеково затворено и заточеничко постојање. Тиме се, надаље, у његовом животу ствара простор или место за Бога кога Небо или небеса не могу да садржавају. На другој страни, везивањем идеје Бога за коначну васељену, – која је била замишљена у виду одређене ограничене сфере окружене бесконачном празнином а опет са

<sup>2</sup> “Тело кроз тело просторује”, – прим. прев.



средиштем у земљи, стоици нису само пропустили да досегну било какво разумевање о трансцендентности Бога, или су га пак изгубили, него су значајно олакшали народном и свакако паганском уму да Бога веже за природу, теологију за космологију. У ствари, то је оно што видимо у спису *De Mundo* из другог столећа који је, очито, био производ оспорене стоичке мисли.

Сада морамо да питамо како је никејско богословље реаговало на ове појмове простора, и како их је искористило у промишљању јеванђељске поруке о доласку и присутности Бога у простору и времену: у Исусу Христу. Колико ми је познато, аристотеловска дефиниција простора није нашла никаквог места у никејском богословљу. Одбацивање тог одређења значило је одбацивање и строго приматељског гледишта о простору и катафатичке појмовности која је то пратила. Једино је код светог Јована Дамаскина ова идеја задобила признање на Истоку, премда је одиграла значајну улогу на Западу, нарочито после дванаестог столећа. Међутим, неке платонистичке и стоичке замисли показале су се од веће помоћи за хришћанску Цркву. Па опет, никејски оци су били присиљени да цело питање промисле са основних богословских темеља, нарочито у односу на учења о стварању и оваплоћењу.

Учење о стварању ни из чега је у хришћанској мисли веома брзо избило у први план. Оно је истицало апсолутно првенство Бога над свеколиким временом и простором. Јер, они се пројављују једино у и са створеним постојањем (творевином), и морају се поимати као односи унутар створеног поретка. Они су функције реда контингентних<sup>3</sup> догађаја унутар њега (поретка). Време је у творевини, творевина није у времену. Пошто је Бог трансцендентни извор свега што јесте изван Њега Самог, за Њега чак може да се каже да Он не учествује у бићу (being). Јер, све остало учествује у њему како би имало постојање. Дакле, сами Бог не може да се замисли као да постоји у временском и просторном односу према васељени. Ако треба да се употребе традиционални јелински појмови, онда мора да се каже да Бог ничим није садржан него, пре, да Он садржава целокупну васељену: не на начин телесног садржатеља, већ путем Своје *силе*. Све што је “тело”, чак

<sup>3</sup> У савременој философији термин “контингентно” одређује се као “нешто” што није нити немогуће *нити* нужно. Дакле, као нешто могуће и не-нужно. Модална особина бивања-контингентним може да се припише исказу, стању ствари, догађају или (унеколико спорно) неком предмету, – прим. прев.

и у стоичком смислу, било да је видљиво или невидљиво, садржано је том божанском силом. Али, будући да она све схвата и обухвата, — не може да постоји никаква бесконачна празнина. На свој сопствени трансцендентни начин, Бог је свугде и у свим стварима. Из овога следи да се простор и време, дакако и сви уређени односи у васељени, имају разумети динамички, кроз упућивање на стваралачку и свеобухватајућу силу и делатност Бога.

Ориген је први који је разабрао философски значај овог окретања аристотеловских и стоичких појмова, и то утврђивањем везе између трансцендентности Бога и умствености (*rationality*) природе. Тиме је васељену ослободио закључаности у бесплодност неспособности да понуди било какво објашњење своје властите умствености. Ориген је усвојио стоичко начело према којем поимање и ограничење иду заједно. Јер, оно што није ограничено или одређено (*πεπερασμένον*) бива непојмљиво. То је разлог због којег о Богу говоримо као о непојмљивом, јер Он је неизмерљив и далеко премашује све наше мисли о Њему. Али, Ориген је преокренуо деловање стоичког начела наглашавајући да чињеница да Бог поима све ствари јесте управо оно што их ограничава, дајући им почетак и крај, тако их чинећи одређеним и појмљивим. Он се није устезао да укаже на последицу према којој је, онда, Бог ограничен сопственом умношћу у спознавању самога Себе. Али, такође, самоограничен и у ограничавању творевине кроз њено подвргавање Његовом поимању, надгледању и провиђању.

Према томе, умственост васељене је утемељена у њеном стваралачком поимању од стране Бога. Ово “поимање” или “садржавање” (*περιεχεῖν*) је оно што пружа умно (*rational*) устројство унутар којег се открива Бог и кроз које се богословским исказима даје њихова објективна и спознајна упућеност на Бога. Није тешко да се уочи спона између овог и Платоновог учења о простору као медијуму у којем спознајемо саоднос догађаја и кроз који, објективно, пратимо њихову упућеност на оно истрајавајуће стварно. Додуше, простор је овде постао епистемолошко колико и космолошко начело.

Ориген је, такође, морао да се суочи са питањем које се постављало и Платону, а са обзиром на раздвојеност (*χωρισμός*) између чулних и умствених светова. Ако наше чулне појмове не можемо да пројектујемо поврх раздвојености, да ли, онда, морамо да их сасвим одбацимо како бисмо мислили оно стварно? Ово је за Оригена постало још важније услед његовог огромног наглашавања трансцендентности Бога. Са једне стране, раздвојеност

између Бога и света је учињена толико оштром да је постало нужно да се мислећи уклоне (“одмисле”) сви облици и ликови које изводимо из нашег сагледавања створењског постојања (creatively existence), како бисмо о Њему могли да мислимо на достојан начин. Али, на другој страни, чињеница да Бог овом свету даје (раз)умни (rational) и математички карактер, тиме што га држи за предмет Свога знања и моћи, значило је да ми не можемо у потпуности да одбацимо просторне и временске појмове када говоримо о другом свету, а да, при томе, не западнемо у неразумљивост или ирационалност.

Ориген је решења за све ове проблеме потражио у оваплоћењу Слова (Логоса) или Сина Божијег кроз којег су створене све ствари. Долазећи у овај свет, да би био сједињен са нама ту где смо, Он је у Себи установио стварни и умни однос између људи на земљи и Бога Оца на Небу. То ће рећи – а Ориген у томе није оклевао – између “земаљског места” и “небеског (или “наднебеског”) места”. Објашњавајући ово Ориген је посегао за стоичком замисли да се простор (space) појављује када “тело”, односно “делатно начело”, за себе прави место (room), те да се појам простора или места мора обликовати у сагласности са природом чиниоца који га заузима. Наравно, није “тело” него је стваралачко Слово Божије то које бива делатно начело или чинилац. Оваплоћење значи да Он – којим су све ствари појмљене и садржане – усвајањем тела Себи прави простор, и то унутар нашег физичког постојања. Али, не бивајући садржан, затворен или заокружен у месту као сасуду. Он је у потпуности присутан у телу, а опет и у потпуности присутан свугде. Он је постао човек не преставши да буде Бог. Он је заузео одређено место на земљи и у повести не напустивши Свој положај или седиште (џбра – користи се управо Платонов термин) у односу на васељену као целину. Тиме је широм отворен аристотеловски појам места или простора. Јасно је да је Ориген почео да обликује релациону замисао простора. Па ипак, он је наишао на знатне тешкоће, и то кроз своје космолошке спекулације и кроз покушај примене идеје која је подразумевала да се поимање ограничи на Христово спознање Оца. Међутим, он је положио темеље никејском учењу о простору коју ће да развије и са нарочитом снагом да брани свети Атанасије.

Суштински кључ је пронађен у односу *Једносуштног (Homoousion)* према *творевини*. То ће рећи, у чињеници да Господ Исус Христос, – који са нама дели наше створено постојање у овом свету и који је исте суштине као и Отац, јесте Онај кроз којег су постале

све ствари, укључујући простор и време. Другим речима, никејско богословље уопште није прихватило да проблемима простора и времена приђе са становишта апсолутног мировања. Напротив, оно је усвојило ексклузивни прилаз кроз животно и делајуће Сопство-Слово (Αὐτολόγος), кроз које су створене све ствари: како видљиве тако и невидљиве. И које (Слово) ниједну ствар не оставља лишеном Себе, и које управља свецелом васељеном и држи је сабраном тиме што је везује у такав однос са Богом који је чува од сламања у ништавило или, пак, од испадања из постојања, док јој уједно подарује светлост и умност.

Он је тај који је, путем оваплоћења, дошао у нашу просторну област (εἰς τὴν ἡμετέραν χώραν), премда и пре тога није био далеко. Он је у потпуности присутан са нама у простору и времену, а опет остаје присутан са Оцем. Он је свакако био “изван” свих ствари са обзиром на Његову суштину, али и “у” свим стварима и догађајима са обзиром на Његову силу. Додуше, тело које је од нас преузео Он није уделотворио на такав начин који би га спречио да Себе делатно укључи кроз васељену у свим њеним димензијама. Пошто је Он са нама делио наш физички простор, остајући оно што је одувек био – просторни састојак у појму оваплоћења мора да се тумачи са аспекта Његовог делатног и контролишућег заузимања теловног постојања и места. Простор је овде предикат Заузиматеља: он (простор) је одређен Његовим чинилаштвом, те треба да се разумева у сагласности са Његовом природом. Он, дакле, не може са Оцем да има исти просторни однос (χώρα) какав имамо ми створења, јер би, у противном, био неспособан (ἀχώρητος) да буде Бог.

За разлику од Платона и Оригена, свети Атанасије никада није руковао појмом раздвојености (χωρισμός) између чулног света (κόσμος αἰσθητός) и умственог света (κόσμος νοητός). Повезивање оваплоћења и стварања, на никејски начин, учинило је да то буде немогуће. Почело се разумевати да ова два света нису у потпуности раздвојена, нити да су само површински повезани један са другим, те да се заправо пресецају у Исусу Христу. Свети Атанасије је сматрао да тако, кроз Његов однос са Оцем и Његов однос са нама, оваплоћени Син Божији испуњава удео посредника (μεσίτης): чак и са обзиром на просторно-временске односе између човека и Бога. Јер, пука створења нису способна да унутар својих природа направе простора (χωρεῖν) за Бога, а још мање су кадра да издрже Створитеља унутар својих створених бића. Овај мост се поставља кроз оваплоћење, али се однос између оваплоћеног Сина и Оца не

може промислити изразима сасудне (ἀγγέλου) замисли о простору. Наиме, примена таквог појма на *кеносис*<sup>4</sup> (kenosis) може одвести једино лажном кенотизму који не чини правду “пуноти” и “савршенству”, било Оца, било Сина, јер пропушта да их мисли у сагласности са њиховим природама.

Унутарњи односи Оца и Сина морају да сепромишљају у смислу “обитавања” и “пребивања” у којима сваки од њих у потпуности почива у ономе другом. То је учење о перихорези<sup>5</sup> (περιχώρησις) које налаже да биће Сина мислимо као одговарајуће суштини Оца: као Бог(а) од Бога, Светлост(и) од Светлости. Створене стварности су такве да се могу разделити у одвојена места (ἐν μεμερισμένοις τόποις). Ово је, пак, немогуће са нествореним извором свег бића: са Оцем, Сином и Светим Духом који у потпуности пребивају једни у другима, и од којих сваки у потпуности има свеколико место потребно другима – у једноме Богу. Дакле, када је Син, који на такав начин пребива у Оцу, постао оваплоћен, Он је за нас постао “место” где се Отац може спознати и веровати. Он је τόπος<sup>6</sup> или locus<sup>7</sup> где се може пронаћи Бог. Међутим, “место” овде бива *протегнуто* поврх своје уобичајене употребе, те се мора тумачити еластично: у сагласности са природом Бога и Његовом делатношћу, и то у откривењу и искупљењу кроз оваплоћење као и у сагласности са природом створеног људског бића у којем је Он постао оваплоћен нашега добра ради.

Ово присиљава богословље да гради неку врсту *тополошког* језика како би изразило диспозиционалну<sup>8</sup> и динамичку међуповезанст између topos-а и topos-а или места и места. Свети Атанасије није био узнемирен чињеницом да је то захтевало диферен- ци-

<sup>4</sup> У јелинском језику та реч означава: “испражњење”, “умањење”, а у озрачју богословља оваплоћења – “снисхођење”, “смирење” Божије, – прим. прев.

<sup>5</sup> У тријадологији и христологији ова реч, јелинског порекла, означава присно “прожимање” божанских Личности или, у другом случају, божанске и људске природе, – прим. прев.

<sup>6</sup> У преводу са грчког ова реч значи: “место”, – прим. прев.

<sup>7</sup> У преводу са латинског ова реч значи: “место”, – прим. прев.

<sup>8</sup> Термин “диспозиционално” или, пак, “диспозиција” треба схватити у смислу тежње предмета или система да делује или реагује на карактеристичне начине у *извесним* ситуацијама, – прим. прев.

јалну употребу појмова, при чему се обични и природни појам места или простора морао да прилагоди и промени. Јер, сматрао је он, то је оно што мора да се догоди када појмове и термине употребљавамо правилно: у сагласности са природом субјектата ради којих се и употребљавају у сврху означавања.

Христос је “у” нама кроз удеоничење у нашем теловном постојању. Али, Он је такође “у” Оцу кроз Своју једност са Њиме. Па ипак, како ћемо да поставимо однос између ова два “бивања-у”? Свети Атанасије је понудио аналошко разматрање овог односа. За ову сврху он је изградио и употребио појам *парадигме* (παράδειγμα), који не треба да се преводи као “образац” (model) или “представа” (representation), још мање као “праобраз” (archetype), – већ може да се преведе као “указатељ” (pointer). Наиме, то је у суштини један операционални термин у којем се нека слика (image), замисао или однос – преузети из нашег овосветског искуства – користе како би указали поврх себе ка ономе што је сасвим ново. Тим путем они нам помажу да га (ново) унеколико докучимо. Додуше, они у овој функцији могу да успеју једино у оној мери у којој саму *парадигму* разумевамо у светлу стварности (κατά τι θεωρούμενον) којој служи. Према томе, он *парадигму* користи како би назначио ону врсту појма који, под упливом божанског откривења, почиње да указује поврх свог створењског облика и садржаја: према намераваној стварности (πρὸς ἄλλο τι βλέποντα), при томе не преступајући раздаљину (διάστημα) нити, пак, поништавајући разлику (διάφορα) између њих. То је спознајни инструмент који нам, у извесној мери, омогућава да задобијемо мислени захват у односу на откривену стварност. Додуше, не такав да би посредством њега могли да је посвојимо схватајући је. Он испуњава своју функцију истовремено чинећи очитом своју недостатност тиме што умствено указује на оно што је стварно појмиво премда је, у крајњој линији, изнад границе и контроле разумевања.

По природи ствари, *парадигме* (παράδειγματα) које употребљавамо у богословљу нису оне које ми бирамо, него оне које су нам дате кроз божанско откривење. Оне, пак, свој последњи темељ, исправку и ваљаност налазе у односу између Оца и оваплоћеног Сина, и оваплоћеног Сина и Оца. То је однос који премашује раздвојеност (χωρισμός) између Бога и човека, и пружа епистемолошку основу за све богословске појмове. Прем томе, и за наше разумевање односа између створењског садржаја тих појмова и стварности самог Бога. Управо се у Христу објективна стварност Бога умствено повезује са створеним и физичким облицима

мишљења: тако да ови потоњи могу да се прилагоде и задобију оријентацију која њима омогућује да наше умове управе на оно што Бог о Себи заиста допушта да се зна. Додуше, у светлу Његове бесконачне природе, они неће бити способни да га захвате онаквим какав је по Себи.

Користећи парадигму на овај начин, свети Атанасије је гледао да повеже биће и делатност Сина Божијег са теловним местом (τόπος): пројављеним када је ушао у наш људски простор (χώρα) и постао човек, – на напустивши Божије “место” и не оставивши васељену лишеном Свога присуства и власти. Будући да се простор овде разматра са средишње тачке стваралачке и искупитељске делатности Бога у Христу, појмови простора у смислу бесконачног сасуда или бесконачне супстанције или распространости схваћене као суштина ствари или, пак, као пука нужност нашег људског опажања, и још пре: појам простора у смислу садржатеља независног од времена, – сви опадају те се уместо њих помаља појам простора у смислу онтолошких и динамичких односа између Бога и физичке васељене, утврђених стварањем и оваплоћењем. Простор је овде *диференцијални* појам који је, суштински, “отворених крајева” (“open-ended”).

Наиме, он је одређен у сагласности са међудејством између Бога и човека: вечног и пролазног дешавања. Он се сагледава као нека врста координатног система (да се послужимо познијим термином) између две хоризонталне димензије: простора и времена, и једном вертикалном димензијом: односом ка Богу. У овој врсти координације простор и време попримају неку врсту надсветског изгледа (aspect) кроз који се отварају трансцендентном темељу оног реда који они носе унутар природе. То значи да је појам простора који користимо у Никејском Символу такав да је, да тако кажемо, релативно затворен са наше стране, – где је повезан са физичким постојањем: али је и такав да је бесконачно отворен са Божије стране. То је разлог због којег је византијска уметност често, приликом покушаја да ово изрази иконички, намерно изокретала природну перспективу деисиса на којем је представљен Христос. Син Божији, који је постао човек, није могао да буде представљен као онај који је у толикој мери заточен границама тела да је, услед тога, васељена лишена Његове управе. Он, дакле, није могао да буде представљен као захваћен линијама које се, након што се извуку увис, сусрећу у некој тачки у коначном простору. Напротив, једино између линија које, чак и ако се извуку у бесконачност, никада не могу да се сусретну: јер, на свакој

страни, посежу у апсолутну отвореност и вечност трансцендентног Бога.

Ово је, без сумње, карактеристично за појмове које користимо у хришћанском богословљу. Наравно, термини и појмови које употребљавамо јесу људски и створени, са људским и створеним садржајем, јер они припадају нашем постојању у овом свету и учествују у границама природе. Ако они треба да се користе да би се говорило Богу, онда морају да се протегну и прошире изнад области појавног света, за који, првобитно, и јесу створени. У противном, они могу да служе једино томе да искључе све осим чисто природног знања. У природној науци ми смо унапред свесни нечег што је слично томе. Наиме, у природној науци ми морамо да будемо спремни да вршимо насиље над нашим уобичајеним облицима мишљења и говора уколико желимо да појмимо оно што је истински ново. Ми морамо да изумимо нове језике и да се успнемо на више хоризонте мисли како бисмо знање померили преко граница уобичајеног искуства.

Ипак, све то остаје унутар граница природе. Јер, ми сами припадамо природи и нисмо кадри да се уздигнемо изнад ње. Ми не можемо, сами за себе, да трансцендирамо нужности коначног поимања. Научно “насиље” ове врсте јесте још строжији захтев када је у питању богословље. Пошто знатно померање у смислу (meaning) и означавању (reference) наших уобичајених термина и замишљаја бива нужно ако они збиља треба да указују на самога Бога. Али, ако ово треба да се деси, онда они морају, да тако кажемо, да буду отворени одозго: јер, све што чинимо у сврху померања наших речи и појмова преко међе створеног бића може да поприми једино митолошки облик. То ће рећи, путем пројектовања створеног садржаја наших исказа као таквих на Бога. Тачније речено, ако људски облици мишљења и говора треба да успеју да трансцендентно указују (transcendental reference) на оно што је уистину изнад њих, онда то мора да им се омогући од стране самог Бога. Из тог разлога богословски појмови, који имају оријентацију према ономе што је изнад њих, – и то кроз долазак Слова (Логоса) Божијег и кроз приопштавање том Слову, бивају понети у виши хоризонт разумевања где, како је то рекао Edward Schillebeeckx, они учествују у новој димензији коју, сами за себе, не поседују.

Са друге стране, богословски искази морају да задрже извесну истинску везу са нашом равни: са непосредно јасним језиком. Јер, ако су појмови које они садрже сасвим одвојени од оних које



налазимо у обичном језику, онда ти искази више не би могли ништа да нам значе, а још мање да било шта пренесу другима. Наравно, ово је карактеристично и за природну науку: јер изразито апстрактна означавања (denotations) – која морамо да развијемо како би смо подигли домет и ниво нашег знања – не могу да се одсеку од физичког језика заснованог на нашим старим појмовима простора и времена. Наиме, само кроз њих може да се покаже примењивост научних појмова и термина, и њихове истине. Према томе, иако научни појмови треба да се прошире како би захватили оно што је ново, ипак, не може да се допусти да се отисну у искључиво (њихов) произвољни свет. Они морају да се држе у структури нивоа у којој су нижи нивои отворени вишим нивоима, а виши бивају контролисани кроз координацију са нижим. По природи ствари, веза између нивоа може да се успостави једино *након* што је ново знање задобијено и нови појмови обликовани.

Другачије и не може да буде у изграђеном богословљу. Научна улога богословских исказа је у томе да пружи умни опис (account) знања које се налази изнад граница овосветског искуства. Они то чине кроз употребу прихваћених појмова узетих из овог света. Тиме нашим умовима помажу да то знање захватимо, иако је то више од онога што можемо да схватимо унутар граница ових појмова. Ваљано начињени богословски искази, по начину бића, јесу операционални искази који нас усмеравају ка ономе што је ново и изнад, и које не може у потпуности да се назначи или објасни изразима онога што је старо. То је умесно изразио Hilary: “Не може бити поређења између Бога и земаљских ствари, али нас слабост нашег разумевања присиљава да трагамо за одређеним сликама са ниже равни да служе као показатељи ка стварима са више равни (species quasdam ex inferioribus, tanquam superiorum indices).....Стога свако поређење треба узимати више као помажуће људима него као одговарајуће Богу (homini potius utilis, quam Deo apta), пошто оно више наговештава него што исцрпљује значење које тражимо (intelligentiam magis significet, quam)”.<sup>9</sup>

Према томе, док богословски појмови *морају да задрже свој створењски садржај*, ми не можемо да тврдимо да путем њих захватамо божанску стварност. Па ипак, они морају да се употребе у служби онога што је дато у нашем спознању Бога: у чину објективног стремљења у којем се њихов створени садржај не

<sup>9</sup> De Trinitate, I. 19.

приписује Богу као таквом, већ постаје медиј трансцендентног указивања ка Њему. Дакле, богословски искази у суштини рукују отвореним појмовима: појмовима који су релативно затворени са наше стране њиховог указивања (reference), и то кроз њихову везу са просторно-временским структурама нашег света, али који су са стране Бога широм отворени бесконачној објективности и неисцрпивој умствености божанског Бића.

*Са енглеског језика превео: Богдан М. Лубардић*

## Резиме

У овој студији аутор предузима тумачење просторних појмова и просторних релација каквим се налазе у Никејско-Цариградском Символу вере. Аутор полази од библијске теологије која наглашава и радикалну трансцендентност и збиљну иманентност Бога над светом и у свету. Такав однос према Богу одразиће се и у традицији хришћанског схватања *просторних појмова* и односа који не могу важити за Бога и у Богу онако како важе за човека и у човековом створеном свету. Да би појаснио основе никејског патролошког учења о простору аутор полази од античке философије и низа хеленских философа и њихових концепција о простору, – од Платона преко Аристотела до стоика Хриспа. Након расправе о генези појма простора, и закључка о мањкавостима паганског поимања Бога, па и простор-времена, аутор полази ка расветљавању решења које је понудило *никејско* богословље. Додуше, аутор претходно пружа увиде у конструктивне али и недостатне стране Оригеновог припремног и пионирског учења о простору. Тек после тога аутор излаже парадигматично и веома плодно решење које је понудио свети Атанасије Александријски. То учење о простору ослања се на хришћанску теологију стварања и оваплоћења, – нарочито на онтолошку везу између Једносушног Логоса и творевине. Такав приступ повезује простор са божанском

стварношћу а да, при томе, не уноси простор у Бога (не долази до “просторизације” божанског). Такође, простор се тим путем – захваљујући Логосу који “постаде тело” – схвата динамички а не статички. Простор се посматра у оквиру онтолошких и динамичких реалција између Бога (Логоса) и човека тојест физичке васељене. Ти односи су утврђени стварањем и оваплоћењем. Простор је тако *диференцијални* појам који има “отворене крајеве”. Такав закључак омогућава аутору да своју расправу закључи разматрањем природе богословских појмова и теолошког језика уопште узев. Наиме, будући да је и богословски језик створеног реда (као и простор), онда у аналогичком смислу и за тај језик важи исто што и за простор, - и теолошки језик је “отворених крајева”: сасвим отворених одозго (са стране Бога) и унеколико затворених одозго (са стране човека).

## Summary

Thomas F. Torrance

### THE PROBLEM OF SPATIAL CONCEPTS IN NICENE THEOLOGY

In this study the author conducts an in-depth analysis of spatial concepts and spatial relations as we find them, for example, in the Nicene-Constantinople Creed. The author takes his point of departure from Bible theology which emphasizes both divine transcendence and divine immanence above and within the world. This attitude will be reflected in the tradition of the Christian understanding of *spatial concepts* which cannot be applied to divine reality in the same way as they may be applied within human reality. However, some analogy between these realities must exist due to the fact of the incarnation of the

Logos of God. In order to clarify the foundations of the *Nicene* patrological teaching on space, the author commences his investigation from ancient pagan philosophy, giving us an overview of the classic solutions to the problem, - from Plato via Aristotle to Chrysippus (Stoicism). After the debate on the genesis of the concept of space within ancient thought (with remarks upon the deficiencies of the pagan conceptions of God and space-time), the author approaches the solutions offered by Nicene theology. However, we are, beforehand, introduced to the fertile and yet flawed space-conceptions given by Origen. It is only then that the author exposes the paradigmatical solution offered by St Athanasius of Alexandria. His teaching is founded within the theology of creation and incarnation, - particularly within the fact of the ontological bond between the Coessential Logos of God and created existence. Such an approach connects space to divine reality. And yet, it does not introduce space into God (it does not “spatialize” the divine). Furherstill, due to the “Logos who became flesh”, space is conceptualized in a dynamic and not in a static manner. Space is thematized within the dynamical relations between God (Logos) and man or created being. These relations are consolidated due to creation and incarnation. Thus, space is a *differential* concept which is “open-ended”. Such a conclusion enables the author to conclude his study by an examination of the status of theological concepts and language in general. Since language (just like space) belongs to the created order, then - in the sense of analogy - what holds true of space holds true of theological language: it is “open-ended” - completely open from above (from the side of God), and somewhat closed from below (from the side of man).