

Мариос Бегзос

## АПОФАТИЧКА ТЕОЛОГИЈА И САВРЕМЕНИ ПОГЛЕД НА СВЕТ

### *1. Смисао апофатике*

Као дискурс о Богу теологија свој задатак посматра двојачко: позитивно и негативно. Она говори шта Бог јесте и шта Бог није. Прво се назива потврђујућом или позитивном теологијом (*theologia affirmativa*), а потоње се назива одричном или негативном теологијом (*theologia negativa*). Позитивна теологија рукује дефиницијама и одређењима: Бог је Добро, Биће, Премудрост, и тако даље, док негативна теологија рукује негацијама: од предиката што се приписују Богу, одговорајаћи су они из којих произлази не шта Бог јесте, већ шта Бог није.

Ако се те две врсте теологије упореде са лепим уметностима, онда позитивна одговора сликарству а негативна вајарству. У првом случају прави се скица и додају се боје како би се сачинио дводимензионалан портрет; док у другом случају са сировог материјала се откидају фрагменти, и на тај начин долази до појаве тродимензионалне слике. Дионисије Ареопагит тврди: „Морамо поступати као вајар који отклања све сметње које сакривају божанску чистоту онога што се скрива како бисмо омогућили скривеној лепоти да собом сија“.<sup>1</sup>

Четврти латерански сабор (1215) званично је формулисао и одредио појам негативне теологије у Западној Цркви, и то овако: „Између Створитеља и створења не може се потврдити никаква сличност, а да се, при том, између њих не потврди још већа несличност“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Dionysios Areopagites, *De mystica theologia*, 2: P.G. 3, 1025.

<sup>2</sup> D. 806: „quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quim inter eos maior dissimilitudo notanda“: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Freiburg [31<sup>st</sup> ed.] 1957, 432. Cf. C. Yannaras, *Person und Eros*, Vandenhoeck/Ruprecht, 1982, 205f & H. Vorgrimmler, *Negative Theologie*, LThK 7 (1967), col. 864.

А преко формулације Томе Аквинског: „*de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit*“<sup>3</sup> негативна теологија ушла је у традиционалне римокатоличке приручнике.<sup>4</sup>

Апофатичка теологија не значи давање дефиниција Бога: било позитивних било негативних. Говорити о Богу апофатички значи превазићи (*transcend*) све атрибуте Бога, било да су позитивни или негативни. Одговарјуће име за богословље Православне цркве није „*theologia negativa*“ (одричућа теологија), него „*theologia superlativa*“ (превазилазећа, превасходећа теологија). Дионисије је тврдио: „... о Њему се не може ништа ни потврђивати ни одрицати због тога што се савршени и јединствени темељ свега налази изнад сваке тврдње, и због тога што превасходећи темељ свега – разрешен од свега и поврх свеукупности – стоји изнад сваког одрицања“.<sup>5</sup>

Апофатичка теологија није ограничена на одрицање, негација је тек један чинилац апофатичке теологије: зато се она и може означити као „*theologia superlativa*“. То је разлог због којег апофатички теолози радије користе префикс *ὑπέρ* – „поврх“.<sup>6</sup> Основна категорија апофатике Православне цркве јесете ово: истина себе не исцрпљује у својој формулацији. Бог се може негативно дефинисати и тако одредити на одговарајући начин. Док негативна теологија покушава да Бога дефинише одрицањима,

<sup>3</sup> *Quaestiones disputatae*: 7, 5, 14.

\* У преводу са латинског та реченица гласи: „О Богу није могуће рећи шта Он јесте него шта Он није“ – *Прим. њрв.*

<sup>4</sup> О римокатоличком разумевању негативне теологије, cf. J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, Kösel, Munich 1976, 154f (Biblio); H. Vorgrimmeler, cols 864f & A. Gouhier, *Neant*, in: DS<sup>p</sup> 11 (1981), cols. 64–80 (Biblio). Протестантска теологија је тек маргинално заинтересована за негативну теологију. Изузев: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr/Siebeck, Tübingen [3rd ed.] 1977, esp. 316–357, & *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, Kaiser, Munich 1978, 28–53, у евангеличким лексиконима нећемо пронаћи чланак на тему „негативна теологија“. За појам негативне теологије код Августина, Скотуса, Ериугене, Мајстер Екхарта и Николауса Кузанског, cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, vol. 1, DTV, Munich [1971] 1979.

<sup>5</sup> Dionysios Areopagites, *De mystica theologia*, 5: P.G. 3, 1048B. Cf. Maximus Confessor, *Schol. in De. div. Nomin.*, P.G. 4, 245C. Cf. C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaisance de Dieu*, Cerf, Paris 1971, 887: „Отуда се апофатика одређује као симултана синтеза потврђивања и одрицања“, „јасно је да се апофатички став не сме поистовећивати са теологијом негација“. Idem, *Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verständnis*, Ostkirchliche Studien 21 (1972), 132–140, esp. 133; K. Ware, *Dieu cache et revelé*, MEPR 23 (1975), 89/90, esp. 48 („Глас негације [одрицања] у ствари је глас суперафирмације [надпотврђивања]“), и J. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft*, KuD 28 (1980), 2–49, esp. 22 (n. 72): („Поистовећивање ‘апофатичког’ и ‘негативног’ може одвести до погрешног разумевања [...] Јер то је теологија која превазилази схему ‘позитивно vs. негативно’ или ‘знање vs. незнање’“).

<sup>6</sup> J. Zizioulas, 20; cf. G. Florovsky, *Pseudo-Dionysios: Works*, in: *Encyclopedia for Religion and Ethics* (Greek), 12 (1968), esp. 476.

дотле апофатичка теологија одбацује сваку дефиницију Бога. Базична карактеристика апофатике у Православној цркви јесте радикално одбацивање сваке дефиниције Бога, било да је позитивна или негативна.

Епистемолошка природа апофатике у Православној цркви састоји се од три елемента: личносног, дијалектичког и мистагогичког.

1. Апофатичка теологија стреми ка *личносном* знању и апсолутно пориче свако позесивно знање. Апофатика Православне цркве стоји у начину Бића (бити) а не у начину имања (имати).<sup>7</sup> Познавати Бога апофатички значи бити у односу са Богом као личношћу, а не – имати, овладати или схватати Бога као ствар или објекат.<sup>8</sup>

Човек и Бог не смеју се поимати унутар оквира схеме субјекат – објекат, већ есхатолошки,<sup>9</sup> то јест у перспективи пројекта.<sup>10</sup> „Бог није само онај који је овде и који је био овде, него је увек и – ἐρχομένος: Онај који долази, Пантократор (Откр 1 18)“.<sup>11</sup> Апофатичко богословље одриче све атрибуте Бога, јер Бог превасходи биће (битије) и постајање (збитијевање), па је само „(на)долажење“ оно одговарајуће: како старозаветно обећање (ἐπαγγελία) тако и новозаветна благовест (ἐναγγέλιον) теолошки и есхатолошки указују на Бога као на Долазећег.

Патролошко учење Православне цркве усвојило је и развило обе библијске идеје, односно личносни и есхатолошки појам Бога. „Личност је кључни библијски појам у односу између Бога и човека“,<sup>12</sup> а та истина наставља да живи у пракси Православне цркве, како у њеној божанској служби<sup>13</sup> тако и у њеној етици јер, сходно основном начелу антропологије Православне цркве: „Човек јесте то што (заиста) јесте када учествује у црквеној заједници“.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> E. Fromm, *Haben oder Sein*, DTV, [6<sup>th</sup> ed.] 1980, Munich; ET: *To Have or to Be? World perspectives* vol 50, Harper & Row Publishers, 1976; G. Marcel, *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1968; ET: *Being and Having: An Existentialist Diary*, Harper Torchbooks, Harper & Row Publishers, New York 1965.

<sup>8</sup> M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs*, Cerf, Paris 1970, 29, p. 8: „То поноваљају јелински оци, попут светог Василија и светог Григорија Назијанзина: како би знао у пунини субјекат мора бити сједињен са објектом свести“. Cf. V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke & Co., Ltd., Cambridge 1957, 30f & J. Zizioulas, esp. 48: „Истина ослобађа тако што премешта човека у заједницу“.

<sup>9</sup> V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, SVSP, New York 1978, 14.

<sup>10</sup> О појму пројекта, cf. J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, Harper & Row Publishers, New York 1981, 216f.

<sup>11</sup> N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, Evang. Verlag, Stuttgart 1968, 60.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 105ff.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 49.

Ово је смисао личности (персонализма) у Православној цркви: „Егзистенцијално полазиште православља одређено је начелом заједнице (*community*) и искуством заједницења (*communication*). Егзистенцијализам Православне цркве нема ничег заједничког са индивидуализмом „егзистенцијала“,<sup>\*</sup> него само са личносношћу члана Цркве у свим временима и на свим местима [...] егзистенцијално понашање значи прелаз из индивидуума (*pro me*) у личност (*pro nobis*)“.<sup>15</sup> Апофатика обележава прелаз из индивидуалности у релационалност. Тиме се у начелу превладава поларизам између субјективизма и објективизма. У крајњој линији, апофатика означава интересубјективност, односно заједнично (*communal*) и узајамно знање.

2. Апофатика постулира *дијалектичко* знање о Богу и превазилази аналогичко знање. Спознање Бога састоји се не само у аналогичкој кореспонденцији („слично се [с]познаје сличним“), већ и у дијалектичкој супротности („слично се [с]познаје несличним“). Катафатичка теологија првенствено, ако не искључиво, делује помоћу аналогичке, док апофатичка теологија радије посеже за дијалектиком.<sup>16</sup> Бог и човек су онтолошки различити, али човек може спознати Бога под условом апофатике.

Дионисије Ареопагит је рекао: „... у односу на Божанско одрицања јесу истинита, али нису и довољна“.<sup>17</sup> А П. Евдокимов то објашњава овако: „Богословље Православне цркве увек је апофатичко спознавање Бога, одрицање од свих антропоморфних дефиницијских термина“,<sup>18</sup> „ово није тачно: једно или друго, пре: и једно и друго уједно“.<sup>19</sup> Антиномијско устројство хришћанског учења има се појмити апофатички: „Највиша тачка откривења, догмат о Светој Тројици, превасходно је антиномија“.<sup>20</sup>

\* Мисли се на егзистенцијална стања (нпр., баченост у свет, бити ка смрти, бити отворен за пројектовање, стрепња, неутемељеност сопства и др.) која, под називом „егзистенцијали“, М. Хајдегер у делу *Бити и време* (1927) супротставља аристотеловско-кантовским формама разума, односно категоријалима – *Прим. прев.*

<sup>15</sup> N. Nissiotis, *Der pneumatologische Ansatz und die liturgische Verwirklichung des neutestamentlichen vbn, Oikonomia* (Festschrift O. Cullmann), Bergstedt, Hamburg 1967, 303f.

<sup>16</sup> О аналогичи vs. дијалектике у теологији, cf. J. Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Harper & Row Publishers, New York 1974, 25ff & W. Weischedel, vol. II, 218ff.

<sup>17</sup> Cf. J. Hochstaffl, 125.

<sup>18</sup> P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux/Niestle, Neuchatel 1965, 53.

<sup>19</sup> Ibid., 175. Cf. Gregory Palamas, *Capita*, 121: P.G. 150, 1205C.

<sup>20</sup> V. Lossky, *Mystical Theology*, 43.

Тим путем апофатика представља наставак старозаветне забране против идолатрије.<sup>21</sup> А према Григорију Нисијском, „Појмови стварају идоле Бога, једино чуђење поима нешто“.<sup>22</sup> А В. Вајшедел (W. Weischedel) даје овакав коментар на Дионисија Ареопажита: „О Богу се на одговарајући начин може говорити једино дијалектички. Постоје ‘представе’, ‘дискурс’, ‘имена’, а опет, Он се не може опазити, изразити или именовати“ (*De divin. Nomin.*, VII, 3).<sup>23</sup> Ј. Хохштафл (J. Hochstaffl) тврди: „Негативна теологија и негативна дијалектика узајамно се илуструју у медију критичке праксе“.<sup>24</sup>

3. Апофатика назначује *мистагогијско* спознање Бога и представља рационално, али не и рационалистичко (спо)знање. Мистагогијско укључује мистичко: не у индивидуалистичком смислу већ у заједницењско-црквеној, евхаристијској и доксолошкој перспективи. Ф. Хајлер (F. Heiler) сматра како „православна теологија јесте теологија опита, *theologia experimentalis*, мистичко богословље“,<sup>25</sup> и с правом сматра да је „мистика најлепши и најфинији цвет Православне цркве“.<sup>26</sup>

Мистика назначује искуство јединства: у томе се хришћанство највећим делом слаже. Према Томи Аквинском мистика је „*cognitio Dei experimentalis*“,<sup>27\*</sup> а Лутер ју је назвао „*sapientia experimentalis et non doctrinalis*“.<sup>28\*\*</sup> У модерно доба дошло је до тога да се мистика (мистицизам) разумева индивидуалистички. Али, мистика може актуализовати јединство само у контексту заједнице, што и јесте разлог због којег аутентична хришћанска мистика може бити само црквена, евхаристијска и мистагогијска. Стога, „изнад свега, за православно предање све се у животу Цркве може окарактерисати као евхаристијско“.<sup>29</sup> Апофатичка, мистичка и мистагогијска теологија постали су синоними.

<sup>21</sup> V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris 1967, 8.

<sup>22</sup> P.G. 44, 377B.

<sup>23</sup> W. Weischedel, vol. I, 96. Cf. G. Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Flammarion, Paris 1972, 61–67 (“La dialectique mystique négative”).

<sup>24</sup> J. Hochstaffl, 12.

<sup>25</sup> F. Heiler, *Die Ostkirchen*, Reinhardt, Munich 1971, 114. Он православно литургију одређује као „велику школу мистике“ (276).

<sup>26</sup> F. Heiler, 292.

<sup>27</sup> L. Richter, *Mystic*, RGG 4 (1960), 1237.

\* У преводу са латинског та реченица гласи: „опитна спознаја Бога“ – *Прим. прев.*

<sup>28</sup> J. Moltmann, *Experiences of God*, Fortress Press, Philadelphia 1980, 83.

\*\* У преводу са латинског та реченица гласи: „мудрост искуствена а не доктринална“ – *Прим. прев.*

<sup>29</sup> N. Nissiotis, 118.

За нашу тему, додајмо, разликовање између рационалног и рационалистичког посебно је важно. Јер једно друго модерно схватање често изједначава мистику са ирационалним. Рационално знање повлачи самокритички разум, односно (раз)ум који је у потпуности свестан својих граница. Рационалистичко мишљење повлачи једнострану разум којем недостаје самокритичка функција. Апофатика назначује аутентичну критику разума, јер је свесна његових граница. Апофатичка теологија је рационална, али тешко да је рационалистичка.

Апофатика ничега заједничког нема са агностицизмом.<sup>30</sup> Циљ апофатике није никаква спекулација спекулације ради (ларпурлартизам), односно никаква теологија теологије ради, већ промена људског живота: нова твар – прелаз из царства нужности у царство слободе.

Ј. Мајендорф је то јасно изразио: „То је разлика између исихастичке мистике и индијске нирване: оно за чиме трага хришћански мистик јесте нови живот у Христу“.<sup>31</sup> А П. Евдокимов тврди: „Апофатика даје правилно гледиште свеколикој теологији: човек не спекулира већ се мења“.<sup>32</sup> У апофатизи нестаје баријера између бића и знања, такође и између знања и интереса, јер мисао постаје једно са животом.

## II. Релевантност апофатике

Апофатика Православне цркве, као теолошко начело, задобила је данас ново признање у екуменској теологији и у секуларизованом свету. Као начело за одрицање од ограничавања истине у области појмова и као одбацивање свеколике идолатрије, или идеологије, веродостојна апофатика бива представљена у философији, физици, психологији и политици. То указује на надолазак обнове апофатике. Запажања што следе служе као примеричне сугестије, а не као исцрпне тематизације нашег предмета истраживања.

1. *Екуменска теологија*. У круговима екуменски ангажованих теолога данас примећујемо боље поимање апофатике, као и разуђеније упознавање са теологијом Православне цркве, праћено новом отвореношћу и спремношћу за прихватање начина мишљења Православне цркве. Знак

<sup>30</sup> V. Lossky, *Mystical Theology*, 43. „[Апофатика] не значи агностицизам“. Cf. J. Zizioulas, 22; P. Evdokimov, 55.

<sup>31</sup> J. Meyendorff, *St Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Seuil, Paris 1959, 118. Cf. Lossky, 38.

<sup>32</sup> P. Evdokimov, 56; C. Yannaras, *De l'absence*, 115: „Знање о Богу није на просто информација, него је то у темељу 'страст'“.

тих покрета у екуменском покрету представља нов став евангелистичке теологије према мистици Православне цркве, као и базична преокупираност неколицине истакнутих теолога Римокатоличке цркве православним светоотачким предањем.

Када је по среди протестантска теологија, довољно је споменути три имена: Адолфа фон Харнака (Adolph von Harnack), Рудолфа Бултмана (Rudolf Bultmann) и Јиргена Молтмана (Jürgen Moltmann). А. ф. Харнак био је противник мистике, исмевао је (*scoffed*) Православну цркву, премда је релативно високо вредновао монаштво Православне цркве.<sup>33</sup> Што се тиче обожења, он је сматрао да идеја искупљења као обожења смртне природе јесте субхришћанска, пошто се њена етичка димензија у најбољем случају може ту тек придодати.<sup>34</sup> Бултман је оштро раздвајао мистику и есхатологију: „Нови завет већ се есхатологијом разликује од мистике“<sup>35</sup>; и: „Ту нема говора о мистици“.<sup>36</sup> Супротно томе, Ј. Молтман повезује мистику и есхатологију: „Оно што древни и савремени мистици описују јесте заправо историја ослобађања људске страсти од меланхоличних облика задовољства“.<sup>37</sup> Поређење три горе наведена става довољно јасно показује корекцију курса протестантске теологије и указује према новом хоризонту екуменског сусрета са апофатиком Православне цркве.

С обзиром на савремену римокатоличку теологију, поред Ј. Хохштафлове капиталне студије (са предговором Ј. Б. Меца [J. В. Metz]), можемо поменути такозвану *nouvelle théologie*.<sup>38</sup> Еминентни научни познаваоци апофатике Православне цркве, попут нпр. Ханс Урс фон Балтазара (Hans Urs von Balthazar), Ж. Даниелуа (J. Danielou), Х. де Либака (H. de Lubac), и други с римокатоличке стране, постали су обзирни према светоотачкој теологији захваљујући сусрету са богословима Православне цркве и, изнад свега, са руским емигрантима у последњих педесет година.

Ж. Даниелу, у предговору књизи М. Лот-Бородине, пише следеће: „Читање ових огледа за мене је било од пресудне важности [...] не знам

<sup>33</sup> A. V. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, GTB, Gütersloh 1977, 143.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>35</sup> R. Bultmann, *Mystik im NT*, RGG [3] 4 (1960), 1243–1246, esp. col. 1244.

<sup>36</sup> *Ibid.*, col. 1246.

<sup>37</sup> J. Moltmann, *Experiences of God*, 55–80, esp. 56: Theology of Mystical Experience = Théologie de l'expérience mystique, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 59 (1979) 1–18.

<sup>38</sup> О новој теологији (*nouvelle théologie*), cf. Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, tr. E. Quinn Doubleday & Company, Garden City, NY 1980, 518–522; A. Darlapp, *Nouvelle théologie*, *LThL* [2] 7 (1962), 1060–1061; R. Garaudy, *Perspectives de l'Homme*, PUF, Paris [4th ed] 1969, 1123–1222; H. Rondel, *Nouvelle théologie*, in: *Sacramentum Mundi* [English], 4 (1969), 234–236.

да ли овим огледима имам да захвалим то што је моје прво истраживање било оријентисано према мистици Григорија Нисијског. Али оно што знам јесте то да је књига прожета утицајем Мире Лот-Бородине<sup>39</sup>. Будући да је проучавање апофатике и мистике Православне цркве велико достигнуће римокатоличких теолога, дијалог православних и римокатоличких теолога на тој основи може бити само плодан, пошто је изнађено заједничко тле, то ће рећи, апофатика.

2. *Философија*. Фундаментална онтологија Мартина Хајдегера (Martin Heidegger) има апофатичке карактеристике. Место хајдегеровске апофатике јесте ђутање пред Богом, и – упитност. „Упитност јесте побожност мишљења“,<sup>40</sup> која не назначује агностицизам већ упућује на јединствену нетеистичку апофатику. Вутање пред Богом јесте знак поштовања према Богу; наиме, негација метафизичких богова ради Бога. Тај став не сме се разумевати теистички већ само метафизички. У том смислу треба тумачити Хајдегеров исказ којим тврди: „Не постоји хришћанска философија“.<sup>41</sup>

Следујући Хајдегеру В. Вајсшедел примећује следеће: „Искуство радикалног упитивања сада је такође јединствено истинита основна операција философије“.<sup>42</sup> Хајдегеров намера сходна је учењу отаца Православне цркве у том смислу што „Бог који мора допустити да његово постојање буде доказано напослетку веома је небожанствен Бог, а доказивање његовог постојања готово се равна са светогрђем“.<sup>43</sup> Из тих разлога одговарајући начин теологије, то јест говора (*discourse*) о Богу, јесте ђутање. „Неко ко је опитовао теологију из својих сопствених коренова, како теологију хришћанске вере тако и философију, данас радије ђути о Богу када говори у области мишљења“.<sup>44</sup>

Тако се и код Л. Витгенштајна (L. Wittgenstein) и К. Попера (K. Popper) могу пронаћи карактеристике „радикалне апофатике“<sup>45</sup> или „апофатичког рационализма“: „Апофатички рационализам дефинише истину а да је не исцрпљује, јер се истина никада не може исцрпети у својој рационалној формулацији“.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> J. Danielou, *Foreward* to M. Lot-Borodine, 10.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, 44.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, Neske, Pfullingen 1954 14.

<sup>42</sup> W. Weischedel, vol. II, 200.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, 366.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Identity and Difference*, tr. and intro. J. Stambaugh, Harper & Row Publishers, New York 1969, 54. О тој дискусији, cf. A. Gouhier, *Néant*, DSp 11 (1981), 64–80; H. Küng, *Does God Exist?*, 491 ff; Ch. Yannaras, *De l'absence*, 45–75, 88, 99 etc.

<sup>45</sup> Ch. Yannaras, *Reason and Praxis*, Domos, Athens 1984, 219.

<sup>46</sup> Ch. Yannaras, 279.



3. *Природна наука*. У савременој физици пројављује се посебна врста апофатике, нарочито код В. Хајзенберга (W. Heisenberg) и у копенхагенском тумачењу квантне теорије.

У његовом познатом раду, *Zur Geschichte der physikalischen Naturerklärung (О историји физичког објашњења природе)* (1932),<sup>47</sup> В. Хајзенберг каже: Скоро сваки напредак у науци купује се по цену губитка, јер се морају жртвовати сво ново знање, проблеми и појмовне формулације што су прибављени раније. Са порастом информација и знања тврдње истраживача да поседује ‘поимање света’ у извесном смислу губе на снази. Људско посматрање природе овде указује према блиској аналогији са појединачним чином опажања које се може замислити, како то чини Фихте (Fichte), као ‘самоограничење ја’ (9–10). „Јер што више област сеже у расветљавању физике, хемије и астрономије, све више напора морамо улагати како бисмо израз ‘објашњење природе’ заменили скромнијом речју ‘опис природе’... Са сваким великим открићем, а то се посебно може показати у савременој физици, смањују се у снази тврдње истраживача природе да поседује поимање света у изворном смислу“ (17).

Ослањајући се на позадину квантног теоријског знања Карл Фридрих Вајзекер (Carl Friedrich Weizsäcker) исписује следећу речиту мисао: „Физика је могућа само на позадини негативне теологије“,<sup>48</sup> јер „истински стварно јесте оно што се не може појмовно мислити“.<sup>49</sup> Следствено таквој епистемологији, он кружност модерне рационалности назива „ирационалном динамиком рационалности“,<sup>50</sup> и подвлачи следеће: „Признавање медитацијског или мистичког искуства јединства није бег из рационалности, него, под претпоставком да смо ваљано аргументовали, последица природе или рационалности“.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> W. Heisenberg, *Zur Geschichte der physikalischen Natureklärung*, in: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Hirzel, Stuttgart [11th ed.] 1980, 9–25 (Предавање одржано 19. XI 1932); сада прештампано у: W. Heisenberg, *Gesammelte Werke*, C/I, ed. W. Blum, H.-P. Dürr, H. Rechenberg, Piper, Munich 1984, 50–61. (Овде цитирамо према Хицеловом [Hirtzel] издању). Cf. N. Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Gonthier, Paris 1961, 22f.

<sup>48</sup> C. F. von Weizsäcker, *The Unity of Nature*, tr. F. J. Zucker, Farrar, Straus and Giroux, Inc., New York 1980, 255.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> C. F. von Weizsäcker, *Der garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Hanser, Munich [6th ed.] 1978, 529.

<sup>51</sup> C. F. von Weizsäcker, *The Unity of Nature*, 391. У вези са теоријом науке (Th. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend et. al.), cf. Ch. Yannaras, *Reason and Praxis*, 233f, and esp. 256. О теми односа „мистике и физике“, cf. F. Capra, *The Tao of Physics*, Fontana/Collins, London 1976; idem, *Wendezeit*, Scherz, Munich 1983; R. Jung, *Die neue Gnosis: Jenseits der Erkenntnis*, ed. L. Reinisch, Surkamp, Frankfurt 1977, 123–136; A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science*,

4. *Психологија*. Апофатика данас нарочито код Е. Фрома (E. Fromm) осваја посебну релевантност. Фром говори не само о „негативној теологији“ већ и о „негативној психологији“.<sup>52</sup> У својим делима, *Ihr werdet sein wie Gott* (1966), и *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität* (1972)<sup>53</sup> он објашњава значај негативне теологије. „Исповедање Бога у основи јесте негирање идола“ (VI, 108). Апофатика означава нити атеизам, нити агностицизам: „Богослужење у основи јесте негација службе идолима“ (IV, 120).

Основа апофатике је слобода: „У ‘негативној теологији’, као и у мистици, ми проналазимо исти револуционарни дух слободе који је карактерисао Бога револуције против Египта“ (VI, 121). Према Фрому, апофатика је одиграла изузетно значајну улогу код Маркса (Marx), којег сматра за „атеистичко-религијског мислиоца“ (VI, 293); и, сходно томе, он Маркса назива „најдоследнијим (*thorough-going*) представником негативне теологије“ (VI, 294). Нешто слично томе одиграва се *vis-à-vis* Фројда (Freud), премда то постаје уочљиво на прилично другачији и посредан начин: „Том критиком свести Фројд је – чини се – допринео поимању негативне теологије у философији религије, као и појму Бога у мистици, чак ако то и јесте урадио на веома посредан начин“ (VI, 295).

Фром правилно објашњава везу између мистике као јединства искуства и апофатике као одбацивања идолатрије: „Упркос свим разликама између негативне теологије и мистике, ипак ту опстоји једна заједничкост: одбијање поимања Бога у категоријама мисли“ (VI, 295). Фромова анализа смирења у подвижничком предању, уз помоћ фројдијанске анализе, веома је значајна. Он своје резултате саопштава овако: „Радикална критика друштва и религије има религијску функцију; то је демаскирање идола и отуда постављање услова за аутентичну религиозност. Раскривање идола, као и борба против њих, јесте заједничка спона што сједињује хришћанске и нехришћанске људе религије или, како ја мислим, требало би да их сједињује“ (VI, 299).

5. *Политика*. У неомарксистичким круговима, а нарочито у франкфуртској школи, очигледне су апофатичке тенденције (*traits*). Римокатолички теолог Ј. Хохштафл покушао је да установи везу између негативне

Clarendon, Oxford 1979, esp. 360–363; R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Fayard, Paris 1976; B. Russel, *Religion and Science*, Oxford: London [3rd ed.; orig. 1935] 1975, 171–189.

<sup>52</sup> E. Fromm, *Haben oder Sein*, DTV, Munich [6th ed.] 1980, esp. 48f, 88f.

<sup>53</sup> E. Fromm, *Gesamtausgabe*, (ed. R. Funk), vol. IV: Religion, Deutsche Verlagstalt, Stuttgart 1980, esp. 83–226, 293–299.

теологије патристике и савремене негативне дијалектике.\* Његова теза гласи: „Негативна теологија и негативна дијалектика себе узајамно осветљавају“.<sup>54</sup>

Макс Хорхајмер (Max Horkheimer) тврди: „Ми не можемо доказати постојање Бога“.<sup>55</sup> И томе придодаје следеће објашњење: „Спознање о усамљености човека могуће је једино мислима о Богу, али не и преко извесности о Богу“ (57). Он спознање Бога разумева као чежњу за сасвим Другим: „... за мене главним остаје то да Бог не може бити представљен, али тај Непредстављиви за мене такође остаје предмет наших чежњи“ (77). Теологија и политика могу бити повезане „зато што иза свеколике аутентичне људске активности стоји теологија“ (60). Његов је резултат следеће: „Она политика која, у случају да остане високо не(само)рефлектована, не сачува теологију у себи, ма колико вешта била, остаје коначно и на крају бизнис“ (60).

А светски знаменит представник неомарксизма, Роже Гаруди (Roger Garaudy), тврди: „Теологија револуције не може бити догматска теологија, већ једино негативна теологија“.<sup>56</sup> Разуме се, апофатичке одлике савремених секуларних модуса мишљења, у областима што смо их поминули, не могу бити прихваћене без извесне критичке обазривости. Ипак, у нашем чланку морамо се задовољити са неколико сугестија.

Наше мисли о апофатичи Православне цркве сумирамо како следи:

1. Апофатика подразумева епистемолошку резерву према истини. Истина се не да исцрпети у кругим појмовима. Дефиниције, било позитивне или негативне, у најбољем случају тек су извесна приближавања. Оне имају ограничену ваљаност (*validity*), а постајање свесним у односу на та ограничења конституише аутентичну срж апофатике.

\* Хоштафл реферира на философске позиције омогућене делом Т. Адорна *Негативна дијалектика* (cf. idem, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd 1979), као и на позиције настале као реакција на ту теорију, која, између осталог, представља и критику Марксове дијалектике (али зарад још радикалнијег мишљења наслеђа и хегелијанизма и марксизма). Адорно позива на давање истакнутијег места моменту негативитета, односно конкретног, покретног, несводивог, другог... против механизма рада идентитета и сходних интеграција у апсолут општег или општи апсолут. Код нас је о негативној дијалектици, поред других, писао Б. Телебаковић, в. В. Telebaković, *Negacija i sloboda*, Научна knjiga, Beograd 1988 – Прим. *ипев*.

<sup>54</sup> J. Hochstaffl, 12.

<sup>55</sup> M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche, Hamburg 1947, 56f. О политичком значају апофатике cf. Ch. Yannaras, *Reason and Praxis*, 194, 277ff, 312f.

<sup>56</sup> R. Garaudy, *Appel aux vivants*, Seuil, Paris 1977, 304. Cf. N. Berdyaev, *De l' esclavage et de liberté de l' homme*, Aubier, Paris 1963, 77: „Потребно је конструисати апофатичку социологију по аналозији са апофатичком теологијом“.

2. Апофатика није пуко теоријска ствар: она није „вредносно слободан“ став, него став условљен интересом. Јединствени интерес апофатике јесте слобода и отвореност. Кључни корак апофатике води из области нужности у област слободе. Захваљујући апофатици теологија никада не постаје идолатрија или идеологија.

3. Уз помоћ апофатике теологија Православне цркве може направити веома важан допринос савременој теорији науке. Апофатика пориче свеколико позитивно знање и назначује учествовну (партиципаторну) потрагу за истином. Тим путем наука и технологија могу ставити под контролу уништитељске последице своје делатности по природну средину и човечанство. Са апофатиком већ долази до могућности промене курса савременог погледа на природну науку.

4. Ако се технократија и бирократија модерних политичких идеологија доведе у везу са инертношћу њихових теоријских начела и са такзваном присилношћу њихове практичке примене, онда се у апофатичи може угледати нада за превладавњем обеју појава. Јер апофатика у политичкој пракси увек значи отклон од апсолутних формула: извесну отвореност према стварности слободе над и против система, концепција и коначних формула или догми. Лична слобода не сме се куповати по цену друштвене правде, и *vice versa*.<sup>57</sup> Тај однос треба ускладити апофатички, у противном постаје убитачан.

5. Ако је патња стена атеизма (у смислу питања теодикеје),<sup>58</sup> онда је апофатика неопходна претпоставка хришћанске вере. Бог се може опитовати у негативитету, и о Богу се може говорити језиком одричних израза. Апофатика назначује теологију страсти и страдања. Из страсне потраге за истином Богу се може прићи апофатички, то јест са самоумањевњем властитог ега: смотрено и смирено. Апофатика представља слободу теологије изнад и против свеколике фиксиране појмовне нужности. Као слобода теологије, апофатика јесте и теологија слободе. Она и данас за нас остаје од животног значаја.

Са енглеског језика превео: *Боџдан Лубарџић*

<sup>57</sup> J. Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, Harper & Row Publishers, New York 1985, 29: „Сам ‘прогрес’ изгледа да бива захваћен зачараним кругом у којем раздаје смрт, не живот“. Cf. F. Cramer, *Fortschritt durch Verzicht*, Fischer, Frankfurt 1978, 13: „Свет је еволуирао. Еволуирао је кроз прогрес – али прогрес је могућ једино кроз жртву и уздржавање“. Cf. такође *The Limits of Growth*, (ed. D. H. Meadows *et al.*), Signet, New York [2nd ed.] 1975; I. Illich, *Energy and Equity*, Calder/Boyers, London 1974; E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, Abacus, London [1973] 1980.

<sup>58</sup> J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 48: „Патња јесте стена атеизма“.

## РЕЗИМЕ

Аутор тематизује проблем погрешног разумевања појма „мистике“. У ту сврху нуди теоријско расветљавање православног схватања апофатике, позивајући се на низ истакнутих православних мислилаца и на православно мистичко предање. Апофатику посматра у контексту њене епистемолошке природе, артикулишући три битна момента с тим у вези: а) личносну димензију, б) дијалектичку димензију и в) мистагогијску или литургијску димензију. Аутор показује релевантност православног схватања апофатике за излазак из савремене кризе мишљења. У ту сврху православно апофатику посматра као објасњавајуће теоријско знање и духовно искуство које може бити од помоћи у: а) екуменском дијалогу, б) философији, в) природној науци, г) психологији и д) политици. Основна поента јесте у томе да апофатика учи како се истина не може исцрпети у рационалистичким, индивидуалистичким, позесивним и објективирајућим формулацијама из реда појмовног. Утолико се апофатика тумачи као слобода теологије и, стога, као допринос теологији слободе човека у Богу и за Бога.

## SUMMARY

Marios Bezgos

### АРОPHATICAL THEOLOGY AND THE CONTEMPORARY WORLDVIEW

The author thematizes the incorrect understanding of the concept of “mysticism”. Having that in view he offers a theoretical illumination of the Orthodox Christian concept of apophaticism, drawing on a number of distinguished Orthodox authors, the Orthodox tradition notwithstanding. He views apophaticism through the prism of its epistemological nature, underlining three following moments: a) the personal dimension, b) dialectal dimension, and c) the mystagogical or liturgical dimension. The author lays stress on the relevance of Orthodox understanding of apophaticism as an outlet from the contemporary crisis of thought and practice. Therefore, he views apophaticism as an illuminating theoretical knowledge and spiritual experience which may be helpful in: a) ecumenical dialogue, b) philosophy, c) natural science, d) psychology, and e) politics. The basic result is that apophaticism is seen as a way by means of which we learn that truth cannot be reduced to rationalistic, individualistic, possessive or objectifying conceptualizations from the order of the conceptual. Apophaticism is thus portrayed as the freedom of theology and, consequently, as a contribution to the theology of freedom of man in God and for God.