

Максим Васиљевић

*Еїиској заїагноамерички – Лос Анђелес;*

*Универзитет у Београду – Православни боїословски факултет*

## Однос истине и историје Неке импликације по однос теологије и науке

*“И Лоїос їосїаге їело, и настїани се међу нама” (Јн 1, 14)*

*“Ако нема васкрсења мрївїх, їо ни Хрїстїос није устїао” (1 Кор. 15, 13)*

*Abstract.* Студија нуди поглед на релевантност истине поистовећене са личношћу. Аутор полази од претпоставке да истина ослобађа од стега историје, то јест од пропадљивости и смрти, једино кад је у „ипостасном“ јединству са творевином. Бивање истинитим пак повлачи бивање у оној заједници која у творевину уграђује нестворени начин постојања. Оваплоћена Истина-Христос осветљава и осмишљује историју као што афирмише и људско тело као средиште људског постојања. Ниједан појединац нити историјска институција нема монопол на истину, будући да истина повлачи епиклетични став. Нема дате истине коју неко „поседује“; она се дарује само по мери учешћа у божанском животу, који се пружа у Телу Христовом, благодаћу Духа. Разматра се могућност верификовања истиности теолошких исказа помоћу опсервационих ставова. Препрека томе је неподложност оваквог искуства „објективној“ провери. Истинопознање у теологији иницира Бог као субјект, а овај акт је плод слободе и љубави, то се онда епистемологија доводи под знак питања. Признање да је људска свест великим делом природно-биолошки продукт не потиरे истину да Бог у људима „тангира“ егзистенцијалне струне које су с ону страну неуробиолошких процеса.

Намера нам је да у овом излагању – у светлу проблема истине – сажето размотримо три темељна питања хришћанске вере (њене онтологије) и њихове последице по однос теологије и науке:

(а) Шта је то истина за створена бића у која спадамо ми?

(б) Како се може разумети да историјски Исус Христос, Оваплоћени Логос Божији, представља *истину* за створени свет?

(в) Како се *однос* између ове, нестворене и коначне Истине и створене и контингентне људске егзистенције остварује и одвија у простору и времену, тј. историји? Уз то запитајмо још какав је његов исход?

Ова проблематика је разматрана у прошлости, али се чини да у доба кризе *ејзистенцијалних (метифизичких) њрејѝосѝавки* модерног човека и света један савремени одговор на ово старо<sup>1</sup>, за хришћанску мисао пресудно, питање задобија посебан значај. Тешко је дати задовољавајуће разматрање у епохи *ѝлурализма* где најразноврснија и, најчешће, међусобно супротстављена тумачења и интерпретације опште стварности претендују на своју истину<sup>2</sup>, и то кроз деконструкцију историје и традиције. Богословље Цркве, чије виђење желимо да представимо у овом излагању, стоји наспрам психолошког и идеолошког приступа модерног човека који легитимно жели да преиспита све оно што је до њега дошло путем традиције. Оно што желимо подвући јесте да вера првобитне Цркве у Истину-Христа није била ствар психолошко-идеолошког убеђења, него откривење, онтолошки *ново* историјско *искусѝво исѝине* и доживљај Бога као Истине. У оваквој, хришћанској перспективи, свако третирање питања истине, неминовно је повезано са *ѝеолоѝијом*, тј. речју о Богу, Који је *par excellence* Истина и, особито, Христологијом<sup>3</sup>. Богословље, какво нам је у наслеђе оставило Предање Цркве, бави се животом *исѝиниѝим*, животом *саборним*, у његовим католичанским димензијама<sup>4</sup>, и чврсто сматра да управо *ѝај* живот очекује да предокуси и задобије савремени човек и свет коме он припада. У редовима који следе покушаћемо да питање о *исѝиниѝом живѝиу* размотримо из различитих углова од којих сваки кореспондира са фундаменталним аспектима хришћанске вере. Питаћемо да ли теологија може тврдити да њене принципе подупиру емпиријска сведочанства? Видећемо притом на који начин се истински живот повезује са Богом, посебно са личностима Христа и Светога Духа. Ово с обзиром на то да су патристичка христологија и еклесиологија надахнуте и установљене пнеуматологијом као *есхаѝолошком* стварношћу која осветљава проблем истине у историји.

### I *Исѝина и исѝорија*

За библијску веру реч о Истини постаје могућа од тренутка историјског Оваплоћења Сина Божијег. Од тога момента јудејско предање постаје заинтере-

<sup>1</sup> Кажемо „старо“ због тога што оно импликује и сажима проблематику која је одвајкада заокупљала људску мисао: превазилажење *ѝролазноѝ* у смеру онога што *исѝински јесѝе*; то је била примарна преокупација, рецимо, древног грчког мишљења, али не престаје да то буде ни данас. О томе касније.

<sup>2</sup> Поглед на свет који човек исповеда неминовно је повезан са његовим интимним опредељењем као и окружењем и њиме је условљен. Због тога је свака „космотеорија“ опис оних блага која је човек заволео, прихватио, претворио их у своја и „усвојио“ (Флоровски). „Уопште узев, све што приметимо унапред је изабрано и организовано у самом чину опажања“ (М. Даглас код М. Тодорове, *Имаѝнарни Балкан*, стр. 39). О томе даље IV, 5-6.

<sup>3</sup> У Оваплоћеном Христу садржана је „сва пуноћа божанства телесно“ (Кол. 2, 9), те због тога, „Христологија је превасходна полазна тачка за хришћанско разумевање истине“ (Ј. Зизиулас, „Истина и заједница“, *Беседа* 1-4, 1993, 49).

<sup>4</sup> То подразумева превладавање професионализма и свих видова искључивости.

совано за *исти́ну* у *исти́орији*, као и за вољно творење Истине<sup>5</sup>. Истовремено међутим, хришћанско предање такође држи да је истина стварност не садашњег него *будуће* века<sup>6</sup>. Према томе, прво питање гласи каква је то веза установљена између Истине и Историје од момента кад се Христос-Јахве оваплотио? Одмах затим следи питање, на који начин се *однос* између Истине (схваћене, у овом случају, лично) и људске егзистенције одвија у простору и времену, тј. историји? Почећемо са разматрањем ових питања да бисмо у наставку видели у коликој мери та веза има импликације за онтологију историје, као и за људски живот и стваралаштво у историји.

1. Да би се истина тицала судбине творевине, треба да према њој буде у односу љубави. Наиме, да би била слободно прихваћена од историје, истина мора бити кадра да ствара однос љубави са нечим изван Себе поштујући његову другост, тј. његову *исти́ну*. Слобода, било као стварност нествореног Бога или створеног света, не трпи нужан однос. Није случајно у Старом Завету однос Бога Јахвеа и света схваћен, доживљен и описан као *савез*, *завештање*, или чак *брак*. Идеја *завешта* (*берит*, појам из свакидашњег искуства) провлачи се кроз целокупну историју Израилског народа, премда често погрешно разумевана од самих Израилјаца (као нека врста правног „уговора“). Из Библије видимо да је Јахве ушао у *брачни*, љубавни савез и однос са светом, то јест са нечим потпуно „другим“ и другачијим од Њега самог. Па иако је судбина тог односа све до краја<sup>7</sup> неизвесна, нема речи о томе да би Он пожелео „развод“, то јест прекршио савез. Однос са светом и за Бога (вечног, апсолутног, непроменљивог) представља новину, радост, јер је свет за Њега љубавна радост<sup>8</sup>. Тако, по Библији, Бог у лицу Сина Свога Христа, који је *Алфа* и *Омега* свих и свега (види Откривење, Максима Исповедника итд.), као човекољубиви Промислитељ и *љубећи* Бог, на чудесан начин покреће нити Историје, и *йозива* створена постојања из поделе и распарчаности (које су последица створености- смртности) ка *исти́нском би́ији*у које

<sup>5</sup> Уп. Јн, 3, 21: ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, као и 1Јн 1,6. Вид. Атанасије Јевтић, „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, *Философија и теологија*, Врњци 2004<sup>2</sup>, стр. 51 и даље.

<sup>6</sup> „Још се не откри какви ћемо бити“ (1Јн 3, 2) „Сада гледамо као у огледалу и загонетки, а онда ћемо лицем к лицу“ (1Кор. 13, 12) итд. Уп. Јеванђеља, Јованове и Павлове посланице итд. где је основна идеја да ћемо Истину каква јесте видети и познати тек у есхатону. О томе и даље у II, 2.8.

<sup>7</sup> Подвлачимо реч крај, а на ту тему се осврћемо у III, 1-2.

<sup>8</sup> „Вечном љубављу сам те заволео и зато сам те створио и зато сам ти дао живот, и зато ти чиним милост“ (Јер. 31, 3). Тиме је смисао живота схваћен као препознавање у Богу Лица Христа – Женика и Љубавника људи, уистину грешних и смртних, који су, међутим, „τῆς ἀγῶνις Αὐτοῦ“ = рањени Његовом Љубављу (уп. *Песма над њесмама*, 5,8). Ова идеја се провлачи кроз све старозаветне књиге, а врхуни у *Песми над њесмама*, и потом *Премудросћима Соломоновим*. „Израиљ, верујући народ Божији, је заручница, обручница, вереница, а вереник, заручник је сам Господ. Израиљ је жена, Јахве је муж. Његова вера и љубав то је брачна верност, његово идолопоклонство, то је прељуба“ (Архм. др Иринеј Буловић, „Косовски завет у светлости Новог завета“, *Богословље* 1-2/1989, 5).

Сам Он оваплоћује, као *живо̄ӣ ист̄инӣнӣтӣ* (Јн. 3,15-16; 14,6; 17,3) и истинска љубавна Заједница<sup>9</sup>.

2. Сва ова перипетија односа Бога и света, верно илустрована Библијом, темељи се на искуственој чињеници да човечанство на својим путевима не зна за живот без смрти и трулежности. „Живот истинити“ се не може опитовати као трајна *унӯӣарсвѣй̄ска* реалност, инхерентна природи тварнога, нити као *сас̄та̄вни* део емпиријске стварности. То чини да је немогућ *ӣриродни* спој истине и историје, и то зато што није допуштено да истина делује у историји и творевини на *ӣриродан* начин када је њено врхунско својство непроменљивост и јединственост. Наиме, та два својства чине истину непомирљивом према промени и пропадању којима су подвргнути историја и творевина<sup>10</sup>. Познаваоци ове теме нас подсећају да је древна јелинска мисао, у свим својим варијацијама, била примарно преокупирана питањем како превазићи *ӣролазнос̄ӣ* појединачних бића у смеру онога што истински *јес̄те*. Јер, сва створена бића, према Библији, јесу смртна и остају „бића на смрт“ (на шта нас у новије доба подсећају егзистенцијалисти и Хајдегер), дакле бића пропадљива, неистинита, контингентна, све док се налазе ван односа са Неким ко је синоним за Живот и Истину (Јн 14,6). Она поседују неуклониви осећај *бескӯћнӣш̄т̄ӣва*, неутемељености, па отуда и *уӣӯћенос̄тӣ* (анафоричности) на нешто друго *изван* себе самих<sup>11</sup>. Овај осећај, пак, долази од искуства смрти<sup>12</sup>.

3. Све је ово довело људе библијског менталитета до закључка да је истина творевине *условљена-с̄творена* истина, да зависи од тога да ли *у ч е с̄т̄ӣ в у је* (μετοχη) или не *заједничари* у Истини Бога који је нестворена Истина као Заједница по себи и нема потребу за учествовањем у нечему другом да би постао Истина. Први човек, Адам, био је позван да учини управо то, да творевину приведе заједничарењу са Богом. Ово је темељна идеја светоотачке мисли и примери из ње могу се наводити *ad infinitum*<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Уп. идеју о логосима код Св. Максима Исповедника, који говори да су у Христу обухваћени и садржани сви начални *ло̄госи* свега, те се у њему налази крајње и „плиромско“ назначење свих и свега. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91:1068-1105.

<sup>10</sup> Уп. Јован Зизиулас, „Истина и заједница“, *Бесега* 1-4, 1993, 52.

<sup>11</sup> Рекли бисмо да је и сама та упућеност (референтност) постојања, заједно са осећајем „бескућништва“, довољна да нам сугерише да човек још увек није *завршен* човек, и да тек треба да буде *истински* човек. О томе, међутим, на другом месту.

<sup>12</sup> Како запажа модерни биолог Кларк, „људска бића, једина међу свим живим створењима на овој земљи, знају да ће једног дана умрети. Ово је болно сазнање. Ми смо већину наше историје као разумна врста утروшили разрађујући системе веровања који нам помажу било да ту чињеницу прихватимо било да је порекнемо. Ниједна људска култура је не игнорише. Она боји наше искуство као појединаца, и често утиче на наше колективне акције. Смрт је тема која нас истовремено и застрашује и фасцинира. Разумевање тог страха или те фасцинације важан је део људске психологије“ (W. R. Clark, *Sex and the Origins of Death*, Oxford University Press 1996, IX).

<sup>13</sup> Уп. Св. Атанасије Велики, Св. Григорије Богослов, Св. Максим и др. места у нашем раду: *Човек заједнице у Христу – „учес̄т̄ивовање у Бо̄ју“ у ӣеолошкој антиро̄ологији Св. Григорија Бо-*

Међутим, цео случај зависи од тога на који начин се то заједничарење остварује: путем природе или путем нечег другог?

а) Уколико учествовање импликује то да се истина конкретних бића достиже премештањем њихове појединачности у раван општег (стабилна природа која даје гаранцију опстанка<sup>14</sup>), преко кога би она *учествовала* у Богу, тако нешто не би водило библијску онтологију с ону страну затворене онтологије и натурализма и не би пружало могућност за јављање *личности* истине у таквом контексту.

б) Уколико би учествовање импликовало *ишосијасно* јединство (како исповеда Халкидонски орос), тада би могло бити говора о слободи и другости, и о споју истине и историје. Адам тај спој није остварио, али, као што ћемо видети мало даље, Христос јесте<sup>15</sup>.

в) Ово учествовање се тиче самог бића (онтологије) а не просто добробића (етике). Наиме, у овом случају пресуднија је чињеница самог учествовања („важно је учествовати“) од мере и квалитета учествовања. Једни учествују више, други мање, али се за трpezом Царства окупљају сви као његови „грађани“ (вид. IV, 4).

4. У контексту горе реченог, очевидно је да *ишосијању ишрајно ишре-иши смрџи* (ништавило<sup>16</sup>) и да га она трајно *условљава*. Свако биће, уверава нас биологија (која се на овом месту поклапа са патристичком мишљу), по природи се рађа као „умируће“, то ће рећи да биолошки умире од тренутка кад се зачне и роди<sup>17</sup>, а целокупан свет као створен пропада постојећи и постоји пропадајући; његов живот, као и наш живот није „живот истини-

*ишослова* и Св. Максима Исповедника (Ο άνθρωπος τῆς ἐν Χριστῷ κοινωνίας - «Μετοχή Θεοῦ» στὴ θεολογικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ), Атина 1999, 16-21. Основна идеја код ових Отаца јесте да појам *μετοχή* (participation, *учешије, ишричасносџи*) прикажу и објасне као динамичку антрополошку пројаву општијег појма *κοινωνία* (communio, *заједница, заједничарење, ишшишење*), при чему треба рећи да су ти појмови у Светом Писму и, најчешће, код светих Отаца, синоними или готово синоними, али их ипак, на основу богословских исказа Светих Отаца, треба разликовати.

<sup>14</sup> Заиста, с гледишта онтологије природе зар има ишта трајније од *ишприоге* (φύσις) у којој се појединачна бића појављују и из које нестају?

<sup>15</sup> Бог је Адаму лично упутио *ишозив* да у заједници са Њим постане бог, те да тиме трансцендира смрт и пропадљивост, инхерентне природи света. Његово одбијање овог позива представља „пад“. Уп. величанствену анализу код Св. Максима Исповедника: „Τούτου διὸ χάριν ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἰονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκειῶν μερῶν μεριτεῦων ἄκροις, καὶ εἰς ἐν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηρότα τῷ διαστήματι, ἵνα τῆς πρὸς Θεόν, ὡς αἴτιον, τὰ πάντα συναγοῦσης ἐνώσεως... εἰς τὸν Θεὸν λάβῃ τὸ πέραс τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἐνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως...“ (Περὶ διαφ. ἀπορ. 41, PG 91,1305).

<sup>16</sup> „Ништавило“, небиће, према томе, из кога је свет приведен, *ишшолошки* је *аишсолуишо*, односно нема никакве везе са битијем (εἶναι), и ни у ком погледу нема онтолошки садржај.

<sup>17</sup> То би могао бити разлог што су поједини Оци природу, грех и полну репродукцију стављали у исти кош. Уп. на пример Максима Исповедника, *Πρὸς Θαλάσσιον* 21 (PG 90, 312). „The form of programmed death seems to have arisen at about the same time that cells began experimenting with sex in connection with reproduction“ (W. R. Clark, *Sex and the Origins of Death*, Oxford University Press 1996, XI.

ти<sup>18</sup>. Свако појединачно створено биће, те тако и *homo sapiens*, трагично је по својој природи; његово постојање је одређено парадоксом који усклађује два апсолутно узајамноискључујућа елемента: живот и смрт, битије и ништавило. Тако је живот, у ствари, „процедура бивствовања“ која се неминуовно завршава смрћу, а преноси се генетски. Звучи готово афористички исказ да се смрт наслеђује путем рађања. Смрт сваког људског бића почиње смрћу само неколико хелија<sup>19</sup>.

## II Истиина и Оваилоћење

Тако долазимо до питања: Како се *огнос* између Истине (која је за хришћане Христос) и људске егзистенције одвија у простору и времену, тј. историји? – Читајући Св. Јеванђеље по Јовану (1, 14.16) наилазимо на следеће речи које нам помажу у одговору на ово питање:

Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς Μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας... ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

И Логос постаде тело, и *настиани се међу нама*, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца, пун благодати и истине... И од пуноће Његове ми сви примисмо, и благодат на благодат.

Из наведеног јеванђелског одломка, произлазе следеће последице везане за онтологију *истиине* и онтологију *истиорије* у библијско-светоотачкој перспективи.

1. Као прво, Логос Божији из пролога четвртм јеванђељу јесте Син Очев, „један од Свете Тројице“ („видесмо славу... Јединороднога од Оца“). Ова Логосова *мѣтаистиоричности* (ἐκτὸς τοῦ κόσμου) је, парадокално, темељни предуслов да Христос-Логос буде Живот и Истина света. Он је Друга Ипостас савршеног Битија и Заједнице Свете Тројице<sup>20</sup>. Уколико би *Ме-*

<sup>18</sup> Интересантно је да Гајтон-Хал (*Medicinska fiziologija*, Београд 2003<sup>10</sup>, 4-5) и репродукцију сматрају за хомеостатску функцију: „Репродукција одржава сталне услове стварањем нових бића која заузимају место оних која умиру“. На поетском плану уп. речи Т.С. Елиота (*Хорови из Сијене*): „/О, вечна промена распореда звезда, /О, вечна смено упорних годишњих доба, /О, свете пролећа и јесени, рађања и мрења! (...) /Где нам је Живот изгубљен у живљењу?“. Или народну мудрост: „Радост је осетљива као кап росе: док се смеје већ умире“.

<sup>19</sup> Уп. поменути студију W. R. Clark-a, *Sex and the Origins of Death*, Oxford University Press 1996.

<sup>20</sup> У Светој Тројици живот и постојање (битије) поистовећени су са Заједницом Трију Личности (види Василије Велики, „...οὕτως ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις“ (*Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 18, 45, 23; SCh 17bis, 406; PG 32:149c), у чему је савршенство Битија. Истина (тј. истинско биће у свом аутентичном метафизичком стању) се, тако, *поистовећује* са заједницом и открива као онтолошка а не гносеолошка категорија. „Начин на који постоји Бог садржи у себи истовремено 'једно' и 'мноштво“ (Ј. Зизиулас, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Бојословље* 1-2 (1988), 73. С друге стране, када Црква говори о јединству Божијем, о *једном* и истовремено *тројичном* Богу, она *јединичности* не приписује онтолошком првенству Суштине, него онтолошком начелу или узроку лично-тројичног живота Божијег који је Личност *Бога-Оца* (Уп. Х. Јанарас, *Философија из новој ујла*, Врњачка Бања 2000, 228)

*сија-Христос* био било ко други из створеног света (рецимо анђео<sup>21</sup>, или неки од старозаветних праведника, или било који човек), до *истинској* спасења за творевину не би могло доћи, како је показао Св. Атанасије Велики (вид. даље II, 5). Дакле, *иденитијет* Логоса-Спаситеља (његово „ко“) мора да буде *божански*, у апсолутном значењу те речи<sup>22</sup>. Нико други до Он, вечни и нестворени Син, Логос Божији, „кроз Кога је све постало“, *ијосијасно* (=лично) сједињује два, по природи неспојива, света. Овде је потребна једна, на начин Кападокијаца спроведена, дистинкција. Наиме, *истинити* живот у Богу није допуштено приписати његовој нествореној „природи“, него *личном начину ијосијања* који ипостазира природу. Будући да бесмртност божанских Ипостаси није нужна датост (од) природе, следи да ни живот *истинити* не представља неслободно *ириодно* предодређење. Лична слобода сваке Ипостаси понаособ ипостазира природу као љубавно самопревазилажење. Зато истинити живот лежи у начину постојања, а не у „природи“. Онтолошко начело и *узрок* (αἴτιον) постојања јесте *Личност*, и то личност Бога-Оца. Природа лица Свете Тројице је истинита услед слободне љубавне заједнице трију личности. Уосталом, Христос је рема Библији *ијосијасна* Истина, сушта Истина („пун благодати и *истине*“). Ово је нужна претпоставка да би се дошло до, за нас следећег, битног става који наглашава Свети Јован Јеванђелист.

2. „*И Лојос* (=Христос) *ијосијаде шело*, и *настани се међу нама*“. Путем Оваплоћења, Истина бића и свега створеног, постаје иманентна човеку и свету, настањује се (ἐσκήνωσεν) у само срце историје, у темеље смртне и трулежне творевине. Како је ово могуће и шта се тиме добија? Ово је могуће зато што је хришћански Бог *ексистиичан*, а то „значи“ да је Љубав (Јн 4, 16), будући да је само љубећи Бог (ὁ ἀγαπῶν Θεός) кадар да ствара однос љубави са нечим изван Себе – не еманирајући него иступајући ван Себе – и да постане лично сједињен са нечим *грујим* (τὸ ἕτεροούσιον) што није Он, с ону страну Његовог сопства. Управо на овом месту, хришћански Оци, тврдњом да у догађају Оваплоћења „Сушти постаје“ (ὁ ὄν γίνεται<sup>23</sup>), надилазе старојелинску онтологију<sup>24</sup>, да би је теологијом Васкрсења потпуно укинули. Настањење или “парусија” Бога-Истине у историји је двојаке пр-

<sup>21</sup> Живећи у Цркви хришћанин не подражава напросто анђеле, него постојање и етос црпи из Оваплоћенога Христа Богочовека.

<sup>22</sup> Борба са несторијанством, монотелитством и сл. јересима потврђује значај овог идентитета.

<sup>23</sup> Григорије Богослов дословно вели „Онај Који Јесте постаје“, Бестелесни постаје тело, и Син Божији постаје Син Човечији (Λόγος 38, 13, SCh 358, 134, PG 36:525b). Поента је у томе да Бог, у свом прекомерју и безмерју, постаје *садашњост* у времену и свету.

<sup>24</sup> Ради се о једном отвореном изазову. „Потврђујући да је Христос, дакле, једно историјско биће — истина, Нови Завет отворено изазива јелинску мисао, пошто се човек позива да открије смисао постојања у историјском току и кроз њега — кроз његове промене и двосмислености“ (Ј. Зизиулас, „Истина и заједница“, *Беседа* 1-4, 1993, 52).

иродe, и остварује се као *ѵримање* и *давање*. (а) Христос *верѵи*кално „сил-ази“ и, као Нови Адам (корпоративна личност) *хоризонѵално* прима *исѵ-**орију* израиљског народа, којем је припадао; (б) Христос се оваплоћује и у нашу *човечанску* природу (λόγος φύσεως) усађује божански *личностѵни* начин постојања (τρόπος ὑπόθεως), чиме се радикално преображава антропологија, али и онтологија света<sup>25</sup>. При том, поменуто *њe*ѵово<sup>26</sup> *ѵ*ело треба схватити не само у христолошком, него у *еклисиолошком* смислу, тј. Христа треба схватити као *Цркву*. Оваплоћена Истина Христос спасава не напросто зато што је по природи и Бог, него зато што у Његовој Ипостаси људска природа – сједињена са божанском – бива ослобођена и исцељена од урођено-наслеђене трулежности и смртности. Уколико је тело по преимуществу *focus* и *locus* људске егзистенције, онда је чињеница Оваплоћења *sine qua non conditio* спасења. Тако и само Христово *индивидуално* тело, у било ком моменту његовог живота, „не подлеже пропадљивости, јер пребива у самим недрима Живота, у Ипостаси Логоса који је Живот“<sup>27</sup>. У овом прихватању људске природе открива се чудесна мистерија љубави Господа према твари, логички необјашњива тајна *кеносиса*<sup>28</sup>.

3. „*И од ѵноће Њеѵове ми сви ѵримисмо, и блаѵодаѵи на блаѵодаѵи*“. Ове речи се показују једнако значајним као и претходне. Да је Христос само као човек „прошао“ као гост<sup>29</sup> кроз *једну* историјску фазу (рецимо у доба Тиберијеве управе Палестином), онда Он као Истина и Живот не би имао ништа битно *са нама* потоњим поколењима. Сетимо се да и у Старом завету Бог, кроз разне догађаје и личности, управља Историју ка Својим великим циљевима. Међутим, уласком у временско-просторну структуру историје

<sup>25</sup> Антрополошки гледано, Христос ослобађа људску природу од њене потчињености смрти, на начин истинитог живота, те постиже оно што је Адам промашио. Зато је он „други, нови Адам“. Рађа се од Дјеве што значи да природу ипостазира не потчињавајући се њеном *начину*, тј. родном нагону који овековечује смрт, како смо већ констатовали у I, 4. Онтолошки гледано, начин постојања Истине-Свете Тројице постаје начин постојања човека и творевине. У томе преображају, конститутивна улога Духа Светога од несагледивог је значаја, али о томе мало даље.

<sup>26</sup> Овим желимо да нагласимо нешто што често измиче пажњи теолога: речи „Логос постаде (ἐγένετο) тело“, а не просто „узе тело“, указују између осталог на то да човек *јесѵ*е тело, а не да просто *има* тело. У овом случају, померање акцента са „имати“ на *биѵи* има суштинску улогу, чије импликације, на овом месту, само нагвештавамо, а које се обично не узимају у обзир, рецимо код Милана Милутиновића, *Уједињено и објашњено Четѵеројеванђеље* (живот и рад Г.И. Христа), Београд 1925.

<sup>27</sup> Протопрезвитер Г. Флоровски, „Јеванђеље васкрсења“, *Бесега* 1-4 (1993) 24.

<sup>28</sup> Христос је „испразнио“ себе од своје божанске славе, одрекавши се сваког захтева за животом и постојањем који би био одвојен од природе (људске) коју је прихватио. „Његово васцело одустајање од сваког захтева саможивота и самопостојања ослобађа природу од њеног смртног саможивота, преноси је у начин бесмртности“ (Х. Јанарас, *Σχόλιο στὸ Ἄσμα τῶν ἀσιμάτων*, 132).

<sup>29</sup> Интересантна је идеја у Лукином Јеванђељу о Христу као странцу-госту (ξένος) и пролазнику (πάροχος) у овом свету (2,4; 2, 39; 8,1; 13,22; 17,11; 4, 29-30; 9,53; 9, 58; 24, 18) која међутим не искључује Његову ипостасну повезаност са светом. О овом важном христолошком аспекту вид. А. Denaux, „A Stranger in the City. A Contribution to the Study of the Narrative Christology in Luke's Gospel“, *Louvain Studies* 30 (2005), 255-275.



и постојања света, Христос, као *Есхатолошка Реалност* (дакле, као Алфа и Омега историје), уноси последње дане, тј. *крајњу* истину света у историју<sup>30</sup>, и тиме је *ослобађа*<sup>31</sup> и *исцељује*. Овде је важно приметити како је јеврејска линеарна концепција надопуњена: ако је Христос Алфа и Омега историје, тада, на изванредан начин, крај историје у Христу, Духом Светим, постаје присутан већ *овде и сада*.<sup>32</sup> Аргумент се састоји у следећем: када крај не би био присутан *сада* (са Христом и у Њему) онда он уопште *никада* не би био присутан (што ћемо појаснити мало даље). И то, наравно, бива *иневмајолошки*: Свети Дух је та есхатолошка сила што – после Христовог васкрсења – у свет и историју уноси последње дане (Дап. 2, 17). Ово је веома битно за антропологију која је условљена *хронолошком* структуром (време-простор), и коју због посебних разлога можемо називати „трагичном“. Ово узимање у обзир *историје* и од самога Бога јесте једна од главних црта јудео-хришћанске традиције, на супрот антиисторичности класичних и новијих религија, али и извесних неаутентичних видова хришћанства (попут монофизитства, несторијанства итд). Основни факт, који превиђају ове концепције, јесте тај да је Христос „припадао одређеном историјском периоду, одређеном поколењу, и није говорио изузев у оном и *кроз* оно што му је било предато историјски у његовом сопственом контексту“<sup>33</sup>. Богочовек Христос се, на тај начин, показује не као глобална, тоталитарна истина-*auctoritas* коју безусловно сви морају да признају<sup>34</sup> и која нам, са своје позиције, намеће *своје* услове који су пројекција њеног вечног бића. Не, него се показује као **Личност** која се пружа и даје нашој слободи да у Њега *слободно* верујемо и да Га у **заједници** љубави слободно усвајамо и препознајемо као *нашу* сопствену истину, унутар наших *историјских* услова<sup>35</sup> (зато се Достојевски

<sup>30</sup> „А истина постаде (ἐγένετο) кроз Исуса Христа“ – Јн 1, 17. Истина се са Христом јавља као историјска реалност, присутна и доступна човеку. По речима еп. Атанасија („Прологомена за исихастичку гносеологију“, *Философија и теологија*, 54), Истина „постаде“ или „појави се“ не својом „усијом“, него стварном *пар-усијом* у свету и историји.

<sup>31</sup> „Познаћете Истину, и Истина ће вас ослободити“ (Јн 8, 22) и „Ако вас, дакле, Син ослободи заиста ћете бити слободни“ (ст. 36).

<sup>32</sup> Уп. Ј. Зизијулас, „Истина и заједница“, *Бесега* 1-4 (1993) 52.

<sup>33</sup> Ј. Зизијулас, „Теолошки проблем рецепције“, *Бесега* 1-4 (1994) 73. Уосталом, и сам Христос, објашњава нам „нашим, конкретним, људском језиком Своје вечне и богочовечне, надумне и неисказиве тајне. Усто библијски језик није неки апстрактни, ванвременски или надисторијски Божији 'новоговор', него је то реч-тело, говор Оваплоћенога Логоса, временски и историјски обојен, па, штавише, и обележен, бар донекле, одређеном културом и њеним начином изражавања“ (Јеромонах др Иринеј Буловић, *Нови превод Свештога Писма Новога Завјета*, Београд 1985, 9).

<sup>34</sup> Као што оштроумно запажа Ј. Сикутрис („Платонски ерос и хришћанска љубав“ Србиње-Београд-Ваљево 1998, 67): да је Христос по Васкрсењу остао на земљи, као несумњиви Бог, тада људи не би имали другог излаза него да Га признају као таквог. Такође, могао је, по сопственим речима, читав легион анђела да позове у помоћ. Али, како би се онда изразила њихова људска слобода? Вера подразумева слободу.

<sup>35</sup> Христос није своју истину уздигао на степен апсолутне правне одредбе, која би била независна од времена и од разноврсности људских личности. Према тиме, ова дијахроничност светодухов-

опредељује за ту, личностну, истину). У том смислу, онтологија рађа гносеологију, а не обратно. Такође, у вези са овим, треба знати да у Христу-Истини, творевина не опстаје принудно. То би био случај кад би бесмртност била *иприродна* (дакле: нужна) за твар или посебно за душу (какав је случај, нпр. у античкој религији). Христос своју истину-живот нуди и пружа људској слободи и љубави, а не намеће је субјекту споља као неку објективну реалност (*auctoritas*), као *ипринцип*, „вредност“, као безлични морални императив. С обзиром на то, Његова истина је, историјски гледано, „немоћна“ да се наметне. Но у томе је, парадоксално, и „непобедива моћ ненаоружане истине“ (Пастернак), или „божанска немоћ“ (*θεαρχική ἀσθένεια*)<sup>36</sup> о којој говори хришћански Исток. Овај израз није противречан у себи, него је по среди један *апофатички* израз (као што постоји и апофатичка дефиниција истине у химнографији Цркве).

4. Овако схваћено питање *рецејџије* или примања и усвајања Христа-Истине кроз време и простор задобија посебан значај у наше пост-модерно време и може бити од значаја за културу и философију. Вера и став како првих тако и *поштоњих* хришћана да је Христос Истина и Живот света произилазе управо из егзистенцијалне чињенице, то јест из живог опита *личности-ној* општења са овом Истином („што *чусмо... видесмо... ойийасмо*“<sup>37</sup>) и Животом *par excellence* у догађају слободне *заједнице* Цркве коју гради Дух Свети (1Кор. 13,13). Ова заједница се у виду Евхаристије (Литургије Цркве) „предаје“ (*παράδοσις* = предање) не просто као историјска баштина и сећање „свега онога што се нас ради збило“ (1Кор. 11,23), него као *есхајолошки* догађај. Јер, евхаристијско сећање (*ἀνάμνησις*) није нека виша ментална операција на плану историје (или социологије), него егзистенцијално остварење, будући да је то дословно благодатни „упад“ Краја у непробојну оштриност, *есхајон* који се никад не поистовећује са историјом (из разлога које ћемо размотрити нешто даље). Егзистенцијалне последице које из овога произлазе за савремену културу веома су велике. Православни народи данас,

ске слободе помирује „сингуларност“ појединачног искуства са „разноврсношћу“ (разноликосту) утицаја који се могу наћи у свештеним текстовима. Ово остаје изазов за сваку нову генерацију хришћана. Није случајно Црква кроз химнографију превела догматске истине, тако да су „икона“ и „текст“ такорећи преклапајући се концепти. Мудро решење је сензитивно пронађено у разумевању свештеног текста на „иконични“ начин — као вишеслојно платно истине чији се смисао, као и вишеслојност слике, открива само поступно. Тиме он људима „говори“ на више начина.

<sup>36</sup> О томе говоре Ареопagit и химнографија Цркве. Премда Левинас ову идеју разматра етички, ипак је његов увид вредан пажње: „Идеја једне истине чије манифестовање није ни славно ни блиставо, идеја једне истине која се манифестује у својој понизности, као глас најдубље тишине, по библијском изразу, није ли идеја једне прогоњене истине, самим тим, једини могући модалитет трансценденције?“ (*Међу нама: Мислићи-на-грујој*, Сремски Карловци-Нови Сад 1998, 80). Насупрот светској тежњи: што више знања и моћи то већи тоталитаризам и неправда, у ком контексту је истина исувише важна како не би била брањена лажима и силом.

<sup>37</sup> „Што беше од почетка, што смо чули, што смо видели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше, о Логосу живота“ (1Јн 1, 1).

чини се, имају тешкоћу да се према свом властитом Предању односе стваралачки, док негативно и полемички гледају на модернизам, па се њихова уметност углавном своди на понављање и копирање достигнућа претходних поколења хришћана. Ово је најочигледније у уметности (најиндикативније у иконопису<sup>38</sup> и архитектури). Међутим, — ево једне веома значајне дистинкције — уколико се Предање схвати не просто као нешто што се аутоматски преузима из *прошлости*, него (скупа с тим) и као динамичко усвајање *есхајолошких* (будућих) дарова једног и истог Духа, који је истим даровима опскрбљивао и надањивао претходне нараштаје хришћана (од апостолских времена до данас; то је „вера једном предана Светима“, Јуда 3), онда имамо слободу и право да то изразимо на *свој* начин<sup>39</sup>, кроз властито време и сопствену културу. Тајна Христова је једном *гајна*, али је она стално *обнављана* Духом Светим у свету ради спасења свега човечанства и све ствари. Стога хришћанско „ишчекивање“ васкрсења мртвих неће бити пасивно чекање, него пре активно суделовање у Христовом историјском делу.

5. Сталним наглашавањем супротности и динамичке напетости између *истинијој* живота (дарујућег се у Христу) и „лажног“ живота (логос овога света без Бога који не прима Христа – Јн 1,10-11), Јованово Јеванђеље (као и Лукино<sup>40</sup>) жели да нам расветли још једно битно питање. Од чега творевину заправо спасава Христос? Свети Атанасије Велики изричито тврди да је спасава не мање него од *нејосијања*, од пратворбеног „небића“<sup>41</sup> које јој непрестано прети. А то је могуће зато што Истина коју оваплоћује Христос „није од овога света“ него од *Будућеј*. Оваплоћењем Христос смера да сва створена бића доведе у *заједницу* са самим Својим Животом — дакле, са оним што и Он сам дели са Оцем и Духом у Тројичној заједници слободе, љубави и постојања — да она сазнају и Њега и себе у том догађају заједнице, и да их тако сачува од непостојања. Крштење је изначално схваћено као

<sup>38</sup> Покушај појединих савремених иконописаца, попут Стаматиса Склириса, надахнут је, сматрамо, управо оваквим доживљајем Предања. Види његову књигу *У ојлегалу и зајонейки*, Београд 2005.

<sup>39</sup> Један од доприноса филозофске ерминевтике лежи у констатацији да је немогуће наметнути другима правила по којима би требало да разумеју или да користе један текст. У еклисијалном контексту, проблем је онемогућен благодарећи Пневматологији: Дух Свети делује тако да прошлост бива доведена у егзистенцијални (не просто мислени или ритуални) однос са садашњошћу, а да садашњост буде отворена за будућност. После Васкрсења Дух Свети омогућава Цркви да „оваплоћује“ Христа у сваком новом временско-просторном контексту (култура).

<sup>40</sup> „Лука тумачи путовање као Божију посету граду Јерусалиму кроз његовог пророка Исуса, што се трагично завршава с обзиром да Град одбија да прихвати Божијег гласника... Међутим, Град не препознаје момент Божијих „посета“ у Исусу, ‘јер ниси познао време у којему си похођен (ἐπισκοπή)’: 19,44” (А, Денаух, *црп. дело*, 270).

<sup>41</sup> Уп. аргументе у прилог Оваплоћења, које наводи Свети Атанасије Велики. Они на овом месту задобијају пресудан, егзистенцијални значај. Да је свет (творевина) у себи поседовао *гајну* бесмртност, тада не би било потребе за Оваплоћењем Логоса. Јер чему Оваплоћење? Ради опроштења грехова? Но зар не би било довољно покајање човека? Творевини је претило уништење, и њега је могао да предупреди само Оваплоћени Бог. „Видећи (Логос) изгубљени словесни род, и како смрт над њиме влада пропадљивошћу... узима на себе тело...“ (*О оваплоћењу*, 7).

ново рођење у коме се људско битије изнова ипостазира у начину *истинској* битија Исуса Христа (Гал. 3,27). Новозаветни списи обилују примерима како у сусрету са Христом – Животом и Истином – смрт одступа и показује се као лаж<sup>42</sup>. С друге стране, *одбијање* заједнице са Христом остаје и даље могућност за творевину. Као да дух (логос) овог света не прихвата, него одбија Логоса Божијег Христа, сходно речима „У свету беше... и свет га не позна. Својима дође и своји га не примише...” (Јн 1, 10-11; уп. опозицију између Цркве и света Јн 15,18-20, 16, 33; 1Кор. 3,19; Гал. 6, 14). Међутим, ова супротстављеност се не заснива на природи него на избору и усмерењу. Библијска је чињеница, дакле, да се Христос-Истина открива и нуди као догађај *заједничарења* у којем човек као *личности* узима удела (уп. Лк. 24, 30-32), па се истина поистовећује са слободним суделовањем у заједници<sup>43</sup>. Она никад не може бити посед индивидуалног мислећег чиниоца који са њом располаже како жели. Раван онтологије и раван гносеологије се овде опет поклапају и прожимају.

6. На основу реченог, испоставља се да је тајна Оваплоћења Логоса, по речима Св. Максима Исповедника, „кључ за све загонетке и слике (типове) у (Светом) Писму, и она пружа познање свих умних и тварних појавности“<sup>44</sup>. Очито је да, по овом Светом Оцу, човек и свет немају истински живот мимо заједнице и *односа* са Христом. Тиме се, по њему, показује и још нешто а то је да је Христос једини истинити *смисао* и *археитиј* свих створених бића. Све је створено отпочетка имајући у виду Христа (Логоса или Сина који ће доћи оваплоћен), и зато његово Оваплоћење стоји као циљ света, без обзира чак и на човеков пад<sup>45</sup>. Јер, каквог би смисла имало за човека да зна да постоји Истина као реалност без смрти, пропадљивости и горчине, а да је *нема* и *не осећа* је као основу свога бића и живота? Христос *Емануил* (=Бог који је са нама) је управо по томе „од свега новог најновије, једино ново под сунцем“ (уп. Јована Дамаскина), што је ту апсолутну реалност исти-

<sup>42</sup> Уп. сва Христова чуда, напр. васкрсење сина Наинске удовице и разна исцељења. Бог јудеохришћанског Откривења јесте милосрдан наспрам своје твари. Створио је сва бића за вечност а види да се она муче смрћу и болом. Јер, бол је жаока смрти. Он је дошао да учествује у болу створења, а не да, попут бога ислама, са одстојања посматра човека; нити је као бог што га представљају источњачке религије, који са незаинтересованошћу гледа на људски бол. С друге стране, Бог није дошао само да саучествује са људима, него и да укине смрт, да је уништи (уп. васкршњу службу). Циљ оваплоћења је укинуће смрти и вечнотрајући живот творевине. Тамо где Он царује, тамо нема смрти тако да нема компромиса између Бога и смрти.

<sup>43</sup> Уп. изузетну анализу овога у тексту Стаматиса Склириси, „Од портрета до иконе“, у његовој књизи *У оцледату и зајонетки*, Београд 2005, 108-118.

<sup>44</sup> *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας* I, 66, PG 90:11086.

<sup>45</sup> Св. Максим, *Πρὸς Θαλασσιον* 94, 60, PG 90, 621; Г. Флоровски, „Eschatology in the Patristic Age: An Introduction“, *Studia Patristica*, II, 1957, 235-50. С обзиром да савршенство није карактеристика првобитног стања творевине, те патристика није усвојила такву идеју, допуштено је рећи да не само *иад* првобитног човека него и сама *створености* творевине захтева једну Личност која би, као Христос, сјединила створено и нестворено.

не и живота – коју собом Оваплоћује – унео у историју поставши човек, тако да је могуће видети “славу Његову” *овде и сада*, и започети „живот истинити“ (Јн 3,15-16; 14,6; 17,3)<sup>46</sup>.

### III) Истина и Васкрсење

На претходним страницима смо истакли тврдњу да је Истина есхатолошког карактера. Ако се Бог показује као истина тек на крају, у Есхатону, питање гласи због чега Он није очевидна истина *свагда*, па тиме и на почетку? Ово питање је важно, а одговор на њега треба потражити у теологији Васкрсења.

1. Христос – оваплоћена Истина, Својим Васкрсењем, победитељ је смрти као главног непријатеља творевине. Стога *иѿосѿасно* откривење Истине врхуни у Васкрсењу Господњем које, суштински, представља један *есхатолошки* догађај. Ту је Апостол Павле сасвим јасан када у једном одељку Посланице Коринћанима на бриљантан начин преокреће ону логику која налаже узрочно-последични однос у историји. „Ако нема васкрсења мртвих“, вели Ап. Павле, „то ни Христос није устао“ (1Кор. 15, 13). Ако се овај парадоксални исказ узме дословно, он би могао да гласи и овако: *уколико на крају историје не буде васкрсења свих људи – ѿада се ни Христово васкрсење није догодило!* Ако есхатон (последњи дан или крај историје) буде без догађаја свеопштег васкрсења онда никаквог васкрсења (па ни Христовог) није ни било. „Јер ако мртви не устају, то ни Христос није устао“ (ст. 16). Тако се узрок и *исѿиниѿосѿи* Васкрсења може пронаћи једино у Будућности. Зато ће, према Библији, Царство бити Парусија и Суд који ће показати шта је у историји вредно вечности (нужан аспект есхатологије биће разоткривање зла које се у историји често камуфлира као добро).

2. Према томе, немогуће је искуствено тврдити да је Бог Истина само зато што сматрамо да то произилази из чињенице да је Он *Боѿ*. Бог је за нас Истина превасходно зато што, на основу Откривења, *анѿиѿиѿирамо* (у правом, не психолошком, значењу речи *anticipare*: предујмити, унапред примити, предокусити) да је Он *коначна* истина. А тек ће Крај показати да је „Истина стање будућег века“<sup>47</sup> и да је *сѿварно* само оно што ће бити стварно на крају. Да нема овог предокушаја – опет есхатолошког! – никакво знање о Богу не би било могуће. Тек кад *и на Крају* Бог покаже да је Љубав, спознаћемо смисао оног павловског “љубав никад не престаје” (1Кор. 13,8); то ће рећи, уколико нас је Бог волео у историји, али не и на крају, то је као да

<sup>46</sup> Када кажу „живот истинити“, Свети оци не мисле на неки „виши“, „духовнији“ живот (итд.) супротан „материјалном“, него мисле на живот *без смрти*, живот који не подлеже обмани живљења која се представља за једино мерило.

<sup>47</sup> Да се и на овом месту подсетимо речи Св. Максима Исповедника (*Scholia Ecclesiastica hierarchia* 3,2; PG 4, 137d). Ово место није усамљени случај у његовој мисли, која је сва у знаку есхатологије.

нас није никад волео и као да није постојао. Толики је значај есхатологије<sup>48</sup> у теологији да ће Максим Исповедник написати следеће. „Јер се после преступа (човековог) не показује крај из почетка, него почетак из краја; нити неко иште логосе (=разлоје, *ипринципие*) почетка, него истражује оне (логосе) који према крају одводи крећуће се (τοὺς κινουμένους =покретна бића)<sup>49</sup>. Ако љубав није онтолошка и есхатолошка, онда као и да не постоји, то јест, нема значаја за вечни опстанак. Према томе, управо због онтологије своје љубави Христос ће са Собом увести и друге у заједницу са Богом, макар ти били и „недостojни“, било у етичком било у неком другом смислу. Можемо рећи да је њихово постојање већ сада *истинитио* једино ако *на крају* (који ће у ствари бити почетак) буду постојали. Богу Оцу Који га љуби и говори му: „Ти си Моја истина и слика-икона“<sup>50</sup>, Христос као да вели: Ти си ми дао Царство, али ја хоћу са собом и оне који су моји (то је смисао Христове Првосвештеничке молитве, Јн 17, 1-26). На тај начин, онтологијом љубави Он уводи и све човечанство у заједницу са Богом Оцем.

3. То су чињенице које оправдавају централну улогу Васкрсења у целокупном домостроју спасења. Ова његова наглашеност подстаћи ће Светог Максима да Васкрсење истакне за циљ постојања. „Онај што је посвећен неизрецивом силом Васкрсења, познао је *циљ ради кога је Бог све ипреиходно створио*“<sup>51</sup>. Васкрсење (а не Оваплоћење или Крст) има ту силу да од смрти одузме жалац уништења<sup>52</sup>. Поменули смо горе (II, 3) да је историја трагична. Зашто? Зато што су и време и простор, падом човека, задобили „негативне“

<sup>48</sup> „Истражујући, дакле, човек свој крај (τὸ τέλος) доспева на почетак, који се природно налази у крају, којег (почетка) напустивши искање, упражњаваше истраживање краја (=циља), пошто је крај (то) природно (тј. свршетак почетка). Јер није било могуће избећи његово (почетково) ограничење, јер је одасвуд окруживао човека и ограничавао његов покрет. Зато није било могуће искати почетак, као што рекох, пошто је остао позади, него истраживати крај (=циљ) који је напред, да би кроз крај дознао остављени почетак, јер није познао крај из почетка“ (*Πρὸς Θαλάσσιον* 59; PG 90:613d). Коментаришући ово место Еп. Атанасије (напомена преводиоца у *Вигослов* 36/2005, 15) вели: „Максим ће мало даље рећи: да се „после преступа (човековог) не показује крај из почетка, него почетак из краја“, тј. почетак се може тражити и схватити тек из краја/свршетка. Ово није тавтологија, ни философска вербалистика или дијалектика, него дубоко библијско схватање стварања/почетка света и човека, који свој свршетак=циљ=пуноћу налазе и достижу тек у Христу, Који је опет и Почетак - Ἀρχὴν и Крај=Циљ - Τέλος свих и свега, као Испуњење смисла стварања = остварење првобитног Божјег Плана – Домостроја“.

<sup>49</sup> *Πρὸς Θαλάσσιον* 59; PG 90:616a.

<sup>50</sup> Атанасије Велики, Јован Дамаскин, као и Рим. 8,29: „Јер које унапред позна, унапред и одреди, да буду саобразни лику Сина његова, да он буде Прворођени међу многим браћом“; такође и 2Кор. 4, 4.

<sup>51</sup> Види Максим Исповедник, *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 66; PG 90:1108ab. Наведимо сада цео одељак: „Тајна оваплоћења Логоса има смисао свих загонетки и праобраза у (Светом) Писму, и знање (свих) видљивих творевина. И ко је познао тајну крста и погребња (Христовог), познао је логосе претходно речених (ствари). А ко је посвећен у неизрециви смисао васкрсења, познао је циљ ради којег је Бог све претходно створио“.

<sup>52</sup> Међутим, овим се не доводе у супротност Оваплоћење и Васкрсење, како се чини на први поглед.

димензије, путем којих се показују као чиниоци раздвајања а не јединства. У вези са овим проблемом вреди се присетити сасвим тачног Кантовог увида у ову временско-просторну структуру, тј. констатацију да су границе чулног искуства границе свег смисленог умовања о свету<sup>53</sup>. Овде се дотичемо централне антрополошке апорије о *идентитету* човека. Проблем човека у *историји* заиста је у томе, што је сав његов однос према Богу, према њему самом и према свету условљен овом трагичном структуром<sup>54</sup> и — у овоме је парадокс! — иако је она његов неизбежни контекст, он нема могућност да је превазиђе у *оквирима историје*. М. Фрејн тврди да су сви атрибути спољашњих реалности извајани нашим умом на основу података које примамо кроз чула у „двосмерном саобраћају са светом“<sup>55</sup>. Он ову идеју развија користећи се двама идејама квантне механике – непредодредљивошћу субатомске партикле и улоге посматрача у исходу експеримента, те тако ову конструкцију солипсизма, квантне механике и Зеноновог парадокса примењује на задивљујућу разноликост људског искуства.

4. Ово нас води разматрању значаја тела за истину историје. Човек не користи тело ради неког другог циља нити га одбацује пошто постигне одређену сврху. Тело је онтолошки ултимативно за реалност ипостаси. Парафразирајући Г. Флоровског, можемо рећи да је у антропологији *истина без телесности уивара, а телесности без истине леш*. Есхатолошки карактер иконографије која приказује светитеље са прослављеним телом показује следећу истину: премда је тело *par excellence* место конфликта у људској егзистенцији, оно је и његово коначно решење (како сугерише православна икона). Смрт је највећи непријатељ човека управо зато што жели да разори телесну димензију, да избрише и укине другост, заједничарење и љубав коју она собом повлачи. Ова телесна димензија је у еклисиологији добила посебно место. Наиме, Црква је простор унутар кога учимо да подједнако волимо и оне који јесу и оне који, што се тиче њихових физичких особина, *нису онакви каквим бисмо их желели*. Она експлицитно учи да је сваки човек јединствен, непоновљив и незаменљив, те да је због тога светиња. У том смислу треба истаћи неколико напомена. Црква својим евхаристијским и филокалијским предањем истиче вредност људске лепоте коју повезује

<sup>53</sup> E. Cassirer (1874-1945), немачко-јеврејски филозоф, чије се главно дело *Philosophy of Symbolic Forms* (4 тома, 1923–1929) сматра као стожер философије културе, вели да је човек „симболичка животиња“ (у популарном *Есеју о човеку*, 1944). Док животиње перципирају свет на основу инстинката, човек је створио властита универзум симболичког значења којим структурише и обликује своју перцепцију реалности. У овоме Касирер много дугује Гетеовој морфологији и Кантовом трансценденталном идеализму, који је тврдио да се свет *по себи* не може познати, него да је човеков поглед на реалност обликован нашим начинима за перципирање исте. Но како онда знамо шта је истинито у том свету? Ми држимо да хришћани „знају“ шта је истинито у таквом свету само зато што вером *аниципирају* (не просто, „осећају“) у Христу коначну истину творевине.

<sup>54</sup> Уп. и др Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенцима*, стр. 37.

<sup>55</sup> M. Frayn, *The Human Touch: Our Part in the Creation of a Universe*, Faber and Faber 2006.

са оваплоћеним Христом а не са идејом лепоте. Међутим, истина је и то да она, поштујући другост (дакле, и различитост) као светињу, у своје наручје прихвата све, без обзира на физичке особине. Из тога следи да у Цркви имамо афирмацију људског тела, али не кроз апсолутизацију *физичких* (природних) особина, него већма кроз њихову *релативизацију*<sup>56</sup> (нису свете особине човека, него је света човекова другост). Личност, а не природа, представља за човека питање егзистенцијалног примата.

5. Но ако је то тако, зашто онда говоримо о преображају историје? Размишљајући о Царству Божјем у домену спасења не само људског бића већ и у домену опстанка и добробити читаве творевине, Методије Олимписки (почетком 4. века) писао је расправу да би оповргао погрешно схватање неких савремених му оригениста. Изнео је уверење да је Бог створио материјални свет не да би допустио да га нестане већ да би свет постојао заувек<sup>57</sup>. У перспективи Васкрсења и Есхатона, време и простор се – захваљујући Парусији/Присуству Божијем – ослобађају ових „негативних“ димензија и постају чиниоци сједињења. У Царству Божијем природни поредак постојања (психо-физиологија самоодржања) биће замењен *благодатним*, и тада ће ипостасне енергије Божије прострујати бићима<sup>58</sup>. Христос-Истина ће кроз нови начин *постојања* даровати *закону природе* слободу од подељености и индивидуализације. Зато је Он доживљен као *Земља живих*, „прворођени међу многим браћом“ (Рим. 8,29), као „топос“ и „хорос“ (хорохронос) сусрета Бога и Његове творевине, „возглављење“ свих и свега (Еф. 1,10) у есхатолошком Царству. Васкрсењем Христовим укинута је свака *јерархизација* бића, на којој је инсистирала старојелинска онтологија, па чак и она јудејска: „Ко је тај цар славе“ (Пс. 24, 7-10), питају анђели, не могући да се начуде томе да *Човек* узлази да седне с десне стране Бога Оца, као *равнобожан* по мери учествовања (ὁμοθεος κατὰ μετοχήν). Људска природа (а не анђелска) је најистинитији *учесник* (μέτοχος) богомужне Личности, а не просто њена спољашња љуштура.

6. Отуда је идентитет Цркве есхатолошки, а не овоземаљски. Парафразирани Христове речи ученицима (Јн 17, 16), могу овако да гласе: „У свету сте, те за вас важи структура хорохроноса (са свим њеним последицама), али нисте од света (не сводите се на ову структуру), јер сте рођени за *нови живој*“. Историја је попреште истине, али историја неће бити укинута.

<sup>56</sup> Индикативно је да се код Пр. Исаије (гл. 53) Христос изгледом нашао као неугледан, неупадљив и чак естетски неприхватљив.

<sup>57</sup> Због свега овога веровање да ће Царство Божје бити место где ће само људске душе постојати представља опасну редукцију.

<sup>58</sup> У овом је значај исихастичког учења о енергијама. Енергије Божије јесу Његова лична изсијања, изласци, струјања божанског живота, дакле свеукупно богатство славе, живота, љубави, лепоте, светлости и доброте које се дарује кроз лични сусрет у слободној заједници љубави у Христу, кроз усиновљење Оцу, благодаћу Светога Духа.



Апостол Павле налази смисао историјског „уздисаја“ хришћана када каже: „Јер будући у овоме шатору (=историја, хорохронос), уздишемо оптерећени зато што нећемо да се свучемо, него да се још обучемо, *да би живоῖι ἱροῦῖιαιо оно шῖио је смрῖино*“ (2Кор. 5, 4). За нашу расправу, овде треба истаћи да оно што „свлачимо“ није материјална структура (=тело) него пропадљивост. Према сјајном увиду Св. Јована Златоустог: „Стога, свући ћу ову страну твар која ми не приличи. А та страна твар није тело него *ἱροῖιадῖливосῖι*. Будући живот уништава и уклања не тело него оно што пријања уз њега: пропадљивост и смрт“<sup>59</sup>. Ма колико ову темељну истину затамњивали извесни, (ново)платонистички елементи у аскетском богословљу (од 4. века па надаље), који су утицали на стварање извесних стереотипа који су и данас актуелни, ова теза је од великог значаја за однос теологије и науке.

7. И још једном, поновимо да је историја у знаку „крста“, то јест у стању распетости између истинитог и лажног живота, у знаку промашаја. То је велика тајна живота света пре васкрсења. Зло настоји да се историји наметне као реалност, као истина (ср. књигу Откривења), али се одмеравање са њим одвија једино „кенотички“. Сам Бог је лично претрпео смрт да би је укинуо („смрћу смрт уништи“). Богочовек је на Крсту испио чашу свих људских патњи и страдања (Мт. 26, 39). Сви светитељи Цркве, без изузетка, прошли су и проћи ће кроз смрт<sup>60</sup>, а Апостол Павле вели: „Сваки дан умирем...“ (1Кор. 15,31). Мученици, преподобни, сви као да неминовно пролазе кроз Крст и смрт, јер је страдање (πάθος) иманентно створеној и палој природи. Светитељи нису избегавали Крст јер њега и није могуће избећи; још је Св. Максим појаснио да све оно што спада у област тварог „тражи“ крст<sup>61</sup>. Стога и позив Цркве на подвиг није једно „покорвање“ света и природе човеку, него „кенотичко“ искуство борбе са поробљавајућим демонским снагама. Притом се заједница „најмањих“ трајно ослања на Господа и Његовога Духа, наглашавајући не толико „слободу од природе“, него „слободу за природу“. Неизбежно је увидети да се овде ради о умртвљењу нашег самољубља и егоцентричности као извора биолошке смрти и о рађању – опет кроз крштење и покајање – за живот Царства.

<sup>59</sup> *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, 6. PG 50, 428. „Ἴνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, τουτέστιν, ἵνα ἀφανισθῆ, ἵνα ἀπόληται ὥστε ἀπόλειαν οὐχὶ τοῦ σώματος λέγει, ἀλλὰ θανάτου καὶ φθορᾶς. Ἐπερχομένη γὰρ ἡ ζωὴ οὐχὶ τὸ σῶμα ἀφανίζει καὶ δαπανᾷ, ἀλλὰ τὴν ἐπιγινομένην αὐτῷ φθορὰν καὶ τὸν θάνατον“.

<sup>60</sup> Чак и они који се задесе живи при Другом доласку, умреће. И Илија и Енох, иако изузеци, мораће, на крају, да ипак прођу кроз смрт (уп. Сол. 4,15: ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας).

<sup>61</sup> „τὰ φαινόμενα πάντα δεῖται σταυροῦ“: Максим Исповедник, *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 67, PG 90:1108b. Ово наглашавање *крсно-васкрсно*г карактера људске егзистенције (као и органске међузависности Крста и Васкрсења) често изостаје у савременој православној теологији. Сачињава, међутим, основу светоотачког суочавања са проблемом историје.

8. Сажимајући све ово Максим Исповедник ставља целокупни доживљај Откривења у први план историјског развоја који се осмишљава Есхатонном. Погледајмо како он то разуме. Оваплоћење Христово у историји, као њен најзначајнији догађај<sup>62</sup>, јесте афирмација историје. Истовремено, есхатолошком стварношћу Христовог Васкрсења, ослобађамо се окова историјске датости. Због тога Максим у горњем одељку каже да је Васкрсење оно што *даје смисао стварању* (протологија), *али и Оваплоћењу, ја шако и Историји*. Разлог томе је што се Васкрсењем Христовим заокружује сједињење створеног и Нествореног, које је започело са Оваплоћењем. Васкрсење је присуство Есхатона у Историји и превазилажење антиномија историје, пошто је оно победа над „последњим непријатељем“, над смрћу. Максим не говори да вера у Васкрсење значи веру у вечни живот „душе и тела“, јер је то на језику Јеванђеља мало. Он говори о рекапитулацији (ἀνακεφαλαίωσις) свих и свега у Христу (Еф. 1,10), што за њега значи вечни живот за све у свеукупности историје, благодаћу Светога Духа, који све преображава есхатонном. У том смислу, парафразирајући речи Достојевског, може се закључити: уколико је истина нека тварна, али смртна реалност или један епистимолошки принцип који напросто објашњава универзум<sup>63</sup>, „принцип“ или „вредност“ који није идентичан *личном њостојању* (него прости *adaequatio rei et intellectu*), дакле, не Христос, нестворена, апсолутна и *лична* реалност без смрти („Ја сам истина“, Јн 14,6), *живош светиа* у коме сва бића налазе свој смисао и непропадљиво постојање, – онда се и ја радије опредељујем за Христа, „као што и јесте истина у Исусу Христу“ (Еф. 4, 21). Овај став, иначе „саблазан“ за рационалистичку мисао, једном речју значи да уколико истина творевине није Личност Христа утолико горе по такву истину а тиме и по творевину. Свети Максим и на овом месту даје дубок увид.

„...Макар (човек), током свог живота, достигао највиши (могући) ниво (врлинске) делатности и созерцања, све док је овде имаће сазнања, (дар) пророштва и залог Духа светог *делимично* а не у пунини. Доспе ли преко границе века до свог савршеног удела, где пред достојне *Истина ситуија каква јесте лицем у лице* (1. Кор. 13; 12) више неће имати (тек) само део пунине, већ ће, благодарјећи (свом) причешћивању, њоме бити опскрбљен.“<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Види Максим Исповедник, *Περί θεολογίας καὶ οἰκονομίας*, I, 66; PG 90-1108a.

<sup>63</sup> „Постоји *искусство Истине*, и постоји призрачно и празно *искусство лажи*. Прелаз од заблуде ка истинитости јесте прелаз не само од 'субјективности' ка 'објективности', него пре свега – од рђаве предметности ка доброј предметности, а – кроз то – и од рђаве 'субјективности' ка доброј 'субјективности'... Прелазак од првога на друго бива само кроз подвиг, кроз ново рођење 'водом и Духом', у огњеном крштењу, у метафизичком, ноуменалном преображењу личности“ (Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, *Градац* 110/1993, 34).

<sup>64</sup> *Περί θεολογίας καὶ οἰκονομίας* II, 87, PG 90-1165c (наше подвлачење).

## VI Завршна разматрања

Долазимо сада до нашег почетног питања о односу између апсолутне Истине и људске егзистенције или о примени истине на антропологију. С обзиром на право и слободу сваког поколења да на свој начин прими Истину као Предање у оквиру свог *соисџивеної* контекста, поставља се и питање какве је природе *рецепција* или усвајање Истине.

1. Као што смо рекли, вера и став хришћана да је Христос Истина и Живот света не произлазе из неког идеолошког или психолошког убеђења, него је она егзистенцијална чињеница, живи опит општења<sup>65</sup> са овом Истином и Животом *par excellence* у догађају Цркве, „када се сабере *сва Црква* заједно“ (тачније: „на једно исто место“, 1 Кор. 14, 23), тј. у Светој *Евхаристији* као *месџу* истине, као сабрању, општењу и заједници<sup>66</sup>. Евхаристија је *кинонија*, не збир индивидуа, него „тело“. Будући да смо телесни, Христос нам није оставио другу могућност сусрета са Истином сем заједницења у Његовом евхаристијском *џелу*<sup>67</sup>. Евхаристија је *џајна* али и *џракса* сједињења свих верних и творевине око Личности Христа и гаранција њихове бесмртности (уп. *φάρακρον ἀθανασίας* Игњатија Антиохијског). Стога „*исџина* за нас није у речима него у *осџварењима*“<sup>68</sup>, она није ствар епистемологије него праксе евхаристијске заједнице<sup>69</sup>.

2. Овде се сусрећемо с једним парадоксом. С једне стране, Истина, будући да није од овога света, дарује нам се не као плод нашег индивидуалног достигнућа и не представља наш посед, него је „благодат“ – дар откривења, „ванредни и непредодредиви расцеп у чврстој оностраности“<sup>70</sup>. Истина, било као Оваплоћење било као Васкрсење, представља прекид кохерентности универзума, или компактности оног што су древни Јелини сматрали „при-

<sup>65</sup> „Што беше од почетка, што смо чули, што смо видели очима својим, што сагледасмо и руке наше опишаше, о Логосу (Речи) живота“ (1 Јов. 1, 1).

<sup>66</sup> Отуда нераскидиво јединство и спој *lex orandi* и *lex credendi* у вери Цркве.

<sup>67</sup> „Бог се зато и јавио као Истина, Љубав, Мудрост и Живот да би човек стварно могао да у свему томе партиципира, заједничари, свеживотно учествује. А да је човек способан да у свему божанском учествује људски реално, најбољи је доказ и гаранција то што је Бог у Христу постао истински историјски човек, чиме је посведочио да је људска природа боголика и стварно способна да у себе смести свецелога Бога“. А Јевтић, „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, *Духовност Православља*, Београд 2001, 156.

<sup>68</sup> „Ὁὐ γὰρ ἐν ῥήμασιν ἦμῖν, ἀλλ’ ἐν πράγμασιν ἢ ἀλήθειᾳ“ (Григорије Богослов, Максим Исповедник, Григорије Палама).

<sup>69</sup> Истовремено она је једно сабрање народа са специфичном структуром која осликава есхатолошку заједницу Царства, у којој је Епископ - *служџиџељ Исџине*, *служџиџељ заједнице*.

<sup>70</sup> Петрово исповедање: „Ти си Христос, Син Бога Живога“ (Мт. 16, 16), како нам Христос разјашњава, није његово индивидуално достигнуће или посед. Речима Јанараса, то Петрово исповедање „представља ванредни и непредодредиви расцеп у чврстој оностраности. Дакле, ’благодат’ - дар откривења. Није везано за врлину или неке оностране обдарености Петрове“. Х. Јанарас, „Шта кажу људи о мени ко сам ја?“, *Вигослов* 20 (2000) 30.

родом<sup>71</sup>. Истинити живот није условљен било којим оостраним својством творевине (ентелехија, или пак врлине људи). С друге стране, подвижнички покушај на који нас Христос и Црква позивају је неопходан, јер се само истинитим живљењем достиже до истинитог познања (и обрнуто или истовремено, „за виђење и созерцање Истине сâм познајући субјект треба да постане и буде 'истинит'<sup>72</sup>). Дакле, оно истинито стање људске егзистенције, које се у библијско-светоотачком језику зове бесмртност, светост, обожење, спасење и сл., последица је не природе него личног односа са Оним који у Себи остварује и оваплоћује то стање. Светитељем Цркве (Богородица, апостоли, мученици, подвижници итд.) се назива она личност (једна људска биолошка индивидуа) наше вере која на овај или онај начин превазилази природу и лично се сједињује са Христом, „јединим Светим“.

3. У овако виђеном и објашњеном односу Бога и света, изгледа да истинна теологије не долази у супротност са истином науке. Наиме, уколико наука испитује природу света (његов *modus existendi*, тако да је наука схваћена као физика<sup>73</sup>), а теологија, уважавајући евидентне чињенице науке, покушава да пронађе и *modus* за његово трансцендирање, онда је готово неминовна њихова сарадња на истој „планети“ на којој је и Оваплоћење Христово узело удела. У том случају, у контексту открића и оправдања, теолог – као своје инструменте (догме) – има темељне егзистенцијалне термине: слободу, љубав, личност, другост... које егзистенцијално преводи у искуство. Разлика је у томе што теолог – признајући сав научни увид у структуру света<sup>74</sup> – изражава веру у могућност да овај свет постоји на један другачији начин, нетваран (=нестворен), што значи независно од детерминистичких природних закона, у смислу превазилажења дисконтинуитета структуре. За веру Цркве, ултимативна истина овог света налази се *изван* суштине створених бића, изван временско-просторне структуре и не зависи од ње. Уколико би узрочно-последични континуум природе (или суштине) био истина света,

<sup>71</sup> Вид. Б. Шијаковић, *Mythos, physis, psyche. Огледање у људској „онтологији“ и „психологији“*, Београд-Никшић 2002, 30-34.

<sup>72</sup> Г. Флоровски, „Метафизички предуслови утопизма“, *Грагаци* 110/1993, 34.

<sup>73</sup> Оно што је физика била за 20. век, биологија ће бити за 21. век, а ДНК ће представљати њен витални део. Физика је 20. веку пружила више једну суптилну предност (корист), него ли пуку моћ. Она је такође донела једно разумевање бесконачности свемира и безначајност човековог места у њему. Она је дозволила људима, по речима Вилијама Блејка, да држе човечанство на длану руке а вечност у часу. Биологија, пак, чини много више него што је опис човековог места у свемиру (универзуму). Она описује сâму природу постојећег. Актуелност ДНК може бити значајан део тог описа. Биолошки интернет упућује на идеју о међузависности.

<sup>74</sup> Тако реџимо, теологија уважава открића геологије, палеонтологије, микробиологије, нуклеарне физике итд. Јер, теологија узима дати свет као основу (вреднујући истраживања позитивних наука), и указује на путеве превазилажења тварности, путеве који су дати Откривењем у Христу. Епистемологија која не урачунава крај, омегу постојања, не може осмислити ни почетак, тј. алфу, нити пак историју. „Истина је изван људског ауторитета“ (Попер), али управо због тога постоји наше трагање за знањем, опрезно трагање за непознатим, кроз критике наших претпоставки.

а он евидентно не гарантује трајност појединачним бићима, тада би коначни онтолошки исход творевине био поразан по њу. Ипак, истина се тиче начина постојања (личности) а не статуса постојања (природе). За вечно постојање историјских бића потребна је не *a priori* дата суштина (макар била и божанска), него једно *заједничарење* са нечим изван ове суштине, са Личношћу која постоји *изван* простора створеног, а која може *слободно* да прихвати оностраност<sup>75</sup>. Догађај и чињеница која се гради на личном откривењу не укида се смрћу.

4. Тиме се показује да пут етике, тј. настојање на побољшању нарави природе (етика је, не случајно, у прошлости називана *наравствено* богословље), не води нужно ка истини. Бавећи се истинитим *бићијем* (τὸ εἶναι), а не добро-битијем (етика), теологија надилази морални утилитаризам и бави се истином бића, самом егзистенцијом каква ће се пројавити у вечности („вечно благо-битије“ Максима Исповедника). Уосталом, и на пољу *позитивних* наука (физике, хемије и астрономије) изражен је став да историјска бића могу постојати вечно једино уколико се поставе на један други начин постојања. На језику теологије, ако се у Цркви попут лозе „накалеме“ на чокот-Христа, на начин постојања кога ће сачињавати *однос* и *веза* свега постојећег, у заједници са неким другим Бићем које је *изван* света. Напослетку, ова темељна *еџистенцијална* чињеница води ставу да свако аутономно посматрање бића и света као „*природе*“, без онтолошке претпоставке личне *заједнице* са неким *изван* света и бића, није истинити пут. Ако ће бића уистину постојати благодарећи онтологији *личностине заједнице*, онда је њихова садашња феноменологија нестабилна, а епистемологија непоуздана. Она открива да њихово *биће* прожима *не-биће*, и то не само због недоследности њихове физичке структуре, него примарно због могућности апсолутног и онтолошког ништавила, као прекида везе између личности. Лична заједница уводи слободу насупрот природном детерминизму.

5. На антрополошком плану остаје одлучујуће питање слободе и љубави. Сва друга питања, типа рецимо „колико је човек детерминисан својим генетским кодом“ (*закон природе*), не могу укинути онтологију личносног избора и утемељења (*начин постојања*). Да ли је човекова слобода резултат безличних биохемијских процеса, како сугерише модерна биологија (неуробиологија), није битно уколико је иницијатор спасења неко Други а не сам човек. Да ли ми функционишемо тако што се „увежбавамо“ и „усмеравамо“ кроз научене сугестије<sup>76</sup>, било теистичким било атеистичким присту-

<sup>75</sup> Дакле, изван природе створеног се налази не просто *смисао* (како то формулише Витгенштајн), него *личностни* смисаони *узрок* бића.

<sup>76</sup> Овај тип „интерпретације у светлу теорије“, важи за поље како природних наука тако и псеудо-наука. Како вели Попер (*Прејиспоставке и побијања – раси научної знања*, Сремски Карловци-Нови Сад, 2007): када су ваше очи једном биле на тај начин усмерене, свуда сте видели примере који теорију потврђују. Свет је био пун верификација теорије; без обзира шта се догодило, она би

пом, ирелевантно је пред чињеницом да је Син Божији постао Богочовек. Признање да је наша свест највећим делом природно-биолошки продукт не може порећи истину да Бог у нама „тангира“ егзистенцијалне струне које су с ону страну неуробиолошких процеса<sup>77</sup>. Ово важи чак и у случају да језгро човека разумемо као нематеријални душа-ентитет, раздвојен од тела, или да га лоцирамо у физичким карактеристикама и процесима (стање мозга, памћење итд.). Будући, као што ћемо видети ниже, да је смисао спасења већ артикулисан откривањем личнога Бога, то исти не може бити провјераван епистемологијом. То, с друге стране, не значи да је теологија искључиво апофатичка и да заступа сазнајни релативизам једне песимистичке епистемологије.

6. У духу опасности савремене неуробиологије (neuroscience), а у духу поперовске теорије науке, можемо се сложити да је за сваког човека поглед на свет увек *селективан*. Тако рецимо, „религиозни“ човек најчешће захтева и тражи свој унапред изабрани објект, одређени циљ, интерес, становиште, проблем. И тако, примећено је, као што гладна животиња дели окружење на ствари које се једу и не једу, па се и „објекти мењају према потребама животиње“, тако и човек религије дели свет на сакрални и профани, прихватајући први као добар, а одбацујући други као лош. Уистину, за сваког човека, а тиме и религиозног, угао посматрања је обезбеђен на основу теоријских интереса, посебних проблема који се истражују, његових претпоставки и антиципација, теорија које он прихвата као неку врсту позадине, његовог референтног оквира, његовог хоризонта очекивања.<sup>78</sup> Дакле, приговор који се може чути с научне тачке гледишта је да су принципи теологије за науку ирелевантни, као псеудоемпиријски, попут рецимо астролошких теорија. Питање гласи: да ли се на теологију може применити критеријум оповргљивости? Шта верификује научну теорију а шта теологију?

7. Сва ова достигнућа неуробиологије обара једна емпиријска способност човека која иде с ону страну *иприродне* религије, а која се огледа у његовом *слободном* прихватању ононостраности! Верификовање пак истиности овог исказа не може се постићи помоћу опсервационих ставова. Први разлог за то је неподложност овог искуства „објективној“ провери пошто епистемологија не може „контролисати“ теолошки факт. Други разлог за ово је двојак: а) истинопознање у теологији диктира Бог као субјект, а

---

увек била потврђивана. Њена истина изгледала је као нешто манифестно. А они који нису веровали били су очито људи који нису хтели да виде истину која се обелодањује.

<sup>77</sup> „Бог се креће тако што Он усађује унутарњи однос (σχέσιν ἐνδιείθητον) ероса и љубави у оне који су способни да га приме (τοῖς δεκτικοῖς). Он се креће природно привлачећи жељу оних који су ка Њему усмерени“ (Максим Исповедник, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91,1260c).

<sup>78</sup> Уп. напомену 2 с почетка ове студије. Нема посматрања које у свом опису не користи дескриптивни језик, са предикатима. Сваки поглед на свет (κοσμοθεωρία) претпоставља сличности и класификацију, који са своје стране претпостављају интересе, становишта и проблеме.

б) овај акт је плод слободе и љубави. Будући да нас Он *воли*, ми уистину можемо да постојимо и кадри смо да Га познајемо<sup>79</sup>. Без ове претпоставке љубави и слободе нема ни хришћанске епистемологије. Како примећује В. Перишић, „Бог није *објективни предмет објективне науке*, већ увек и само субјект, иницијатор и покретач општења са човеком (па отуда и покретач човековог сазнајног процеса). *Он није објект сазнања* и ’овладавање’ њиме не зависи од наших сазнајних способности (било које врсте). Сав наш сазнајни труд (и емпиријски и рационални) био би јалов када нам се не би *јавио* сам Онај према коме је тај наш труд усмерен. Бог, наиме, даје (или допушта) да буде сазнат *искључиво* када Он то хоће и само ономе коме Он хоће и у мери и на начин на који Он то хоће“<sup>80</sup>. За разлику од простог религијског искуства, Бог јудеохришћанске традиције је неподложен испитивању јер се он *слободно* открива само онима који Га љубе (Еф. 3, 1-19). „Не може Он од нас бити (са)знат мимо своје „воље” и не можемо ми (наоружани свим својим когнитивним способностима) завирити у Његову интиму не питајући га. Богопознање, стога, није однос субјект – објект, него искључиво субјект – субјект те као такво не зависи од природне религиозности. Лични Бог у општењу са човеком као личношћу – то је алфа и омега православног богопознања. Све изван тога носи на себи печат несигурног, произвољног“<sup>81</sup>. Христос је синоним истине јер Духом Светим открива смисао и значење свих бића хорохроноса и историје, и дарује слободу од смрти као лично искуство овде и сада, покрећући у човеку однос ероса и љубави којим се остварује истинско познање.

У перспективи коју је понудила наша студија произлази да Истина има значај за човека (и то не морални него егзистенцијални) само онда када се поистовећује са Личношћу. Она једино тада ослобађа (Јн 8, 32) од стега историје, то јест од пропадљивости и смрти (услед „ипостасног“ – не природног - јединства). Даље, бити истинит (*ἀληθεύειν*) значи бити у оној заједници (*κοινωνεῖν*) која у творевину уграђује нестворени начин постојања. Оваплоћена Истина-Христос осветљава и осмишљује историју као што афирмише и људско тело као средиште људског постојања, чиме потврђује и онострану стварност. Ово не значи да иједна историјска Црква има монопол на истину. Напротив, као што смо показали, црквена вера и њен животни став су *ејиклејични*, што значи да себе у сваком тренутку држи у зав-

<sup>79</sup> У својој најновијој књизи о заједници и другости, Јован Зизиулас коригује парафразу неких новијих теолога “Волим, дакле постојим” (*I love, therefore I am*), која као ни декартовски *cogito* није лишена субјективности ни произвољности, те Зизиулас иде корак даље формулишући је “Вољен сам, дакле постојим” (*I am loved, therefore I am*) чиме се потпуније изражава онтолошки карактер љубави у онтологији другости (*Communion and Otherness*, T&T Clark 2006, 89).

<sup>80</sup> „Над Љубосињским *сјословом*“, *Свети Владика Николај Охридски и Жички*, Жича-Краљево 2003, 401-404.

<sup>81</sup> Исто.

исности од Бога. Нема *gáthe* истине коју неко „поседује“; она се дарује само *по мери учешћа* у божанском животу, који се пружа у Телу Христовом, благодању Светога Духа. Истина је повезана са доласком и давањем Духа Светога (који је „Дух истине“: Јн 14, 17; 15, 26; 4, 23), којег Васкрсли Христос<sup>82</sup> после Васкрсења дарује ученицима, тј. Цркви и свету.

*Summary.* The study offers a perspective of the view on the relevance of truth identified with personhood in relation to man. The author starts with the presumption that truth liberates (John 8:32) from the shackles of history, i.e. from corruptibility and death, only if it is in a “hypostasized” (not in a natural) unity with the creation. Being truthful requires being in such a communion (*κοινωνεῖν*) which installs into the creation an uncreated mode of existence. Incarnated Truth, the Christ, illuminates and gives meaning to history just as He affirms the human body as the center point of human existence. No historical institution has the monopoly on truth, since the Church faith and her attitude to life are epikletic, dependant on God. There is no given truth which is anyone’s “possession”; it is being given and only according to the measure of participation in divine life, which is offered in the Body of Christ, through the grace of the Holy Spirit. However, verification of the truthfulness of theological assertions such as these can not be attained through the observational perspective; main reason for this being that this experience is not susceptible to an “objective” assessment since epistemology can not “control” a theological fact. In theology attainment of truth is dictated by God as a subject, and this act is a fruit of freedom and love. Admission that our conscience is mainly a natural-biological product does not cancel out the truth that God is “tangent” to those existential strings in human beings which are on the other side of all neurobiological processes.

<sup>82</sup> „А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину“ (Јн 16,13; „Примите Дух Свети“, Јн 20, 22).