

Константин Скутерис

ЛИК, СИМВОЛ И ЈЕЗИК У ТРИЈАДОЛОГИЈИ



Однос између вере (*fides*) и разума (*ratio*) је тема која се непрестано појављује кроз многе векове хришћанске мисли. Већ апостол Павле прави јасну разлику између мудрости овога века и тајној, Божијој мудрости, скривеној мудрости. Скривена мудрост и мудрост овога века чине две дијаметрално различите стварности. Оне представљају две крајње могућности посматрања почетка и краја, постојања и смисла постојања (*raison d'être*) човека и читаве васељене.

Скривена мудрост је мудрост коју је освојила сила Божија, или другим речима, скривена мудрост је Сам Бог у којем су скривена сва блага мудрости и знања. *Ријеч моја*, пише апостол Павле Коринћанима, *и њој овјед моја не би у убједљивим ријечима људске мудрости него у њоказивању Духа и силе. Да вјера ваша не буде у мудрости људској, него у сили Божијој.* Мудрост овог света је роб људског ума. Опет, и ово можемо сагледати из другачије перепективе. Мудрост овога века је мудрост потпуно страна Богу. Они који своје битисање темеље на таквој мудрости описани су као људи који ходе у жаловости свог ума, помраченог расуђивања, отуђени од благочестивог живота. И апостол Јаков у својој посланици каже: *Ово није она мудрост и сила која слезе одозго, него земаљска, чулна, демонска.*

Циљ овог рада није да расправљамо о односу између мудрости по Богу, која се темљи на вери, и мудрости овога света, која се темљи на телесном умовању, већ да видимо да ли и до какве мере људско биће може словити ту Тајну. Питање је како се рећи неопределиво, или, другачије речено: да ли уопште постоји могућност да људски ум

суштина iznad ljudskog poznavanja učinimo izrecitnim? Ovaј problem u istoriji čovečanstva uopšte nije nepoznat. Veћ je Platon rekao da je teško poznati Stvoritelja i Ona naseljene, i da Ga zaista nije moguće opisati. Sveti Grigoriје Bogoslov pak, poznavajući se na Platona bez imenovanja, meња његов iskaz i naglašava da je mađe moguće obrazovati odgovарајућу predstavu o Bogu nego li je izložiti obrazovanu. To je zato što ono što može da se spozna, verovatno može jezički relativno dobro i da se izrazi, ali u svakom slučaju остаје nesavršeno.

Za pravoslavnu светоотачку misao od suštinskog je značaja da razume i zna da je božanska priroda или suština daleko iznad svakog znanja, па су следствено томе сви ljudski, jezički izrazi potпуно neprimereni za postavљање било kakvih bogosloveskih теза. Nađeštvastvena priroda ne može biti predmet ljudskog poznavanja. Бог, истиче свети Јован Дамаскин, *бесконечан је и необухватљив, и једино што је појмљиво о њему јесте његова бесконачност и необухватљивост*. Све оно што кажемо о Богу катафатички не расветљава Његову природу, већ оно што је везано за Његову природу.

Постоји невероватна сагласност међу грчким Оцима да оно што знамо о Богу није Његова неутрећива природа, већ Његове нестворене енергије. Бога познајемо кроз Његова пројављивања, делања, силу и излив божанске благодати. *Ми сјознајемо Бога, каже свети Василије Велики, кроз Његове енергије, али не шордимо да се можемо приближити Његовој суштини. Његове енергије нам се испиошају, иако нам Његова природа осјаје неприсјужна*.

Истина је, и добро је познато да је једно од основних ставовишта патристичке богословске гносеологије то да ограничено познање божанских енергија и дејстава, исто као и потпуна недокучивост природе Божије, не сачињавају неку врсту философске спекулације, већ указују на један став, то јест на лично искуство тог откривања.

То лично искуство откривања се разуме у смислу учествовања у нествореној слави Божијој. Другим речима, став о којем говоримо није некако знање, у уском и спекулативном смислу те речи, већ пут ка обожењу. Овакав став претпоставља радикалну промену човековог настројења. Термин који се користи у грчком јесте *metanoia*, што значи *превртљење и покајање*. Имајући ово на уму, ми долазимо до закључка да овакав став води до знања које је, у ствари, темељна измена ljudske мудрости—мудрости коју апостол Павле назива

ludostij rijечи ирробоједане. Од пресуднога је значаја разумети да хришћанско богословље, да би остало изворно и чисто, мора садрети мудрост мудрих. Оно се мора уздигнути с нивоа природног начина размисљања до нивоа созерцања откривених Тајни.

На овом нивоу, богословље, молитва и заједичење са Богом нису само уско повезани већ се у суштини прожимају. Они утемељују једну те исту стварност. То је стање у којем Бог управља ljudskim бићем и просветљује га, и то на такав начин да његов богословски језик бива суштински остварен. Један непознати писац петог века у уводу својих расправа о мистичком богословљу изражава *богомобузелност* као *Небеску Тријаду, Богосанство изнад сваке суштинне, као Знанје и Доброћу, као Пућеводитеља хришћана ка Богосанској Мудрости и високом Његовом мистичком обичајничком, које је над-узно, најсвећлије и најузвишеније, где су чистије, пошћане и непромењиве Тајне богословља задовољује блиским тајинством тајанствене Тајине, засењујући снагом своје Таме сваки сјај, и богочећи нам по-мрачени ум савршено несатнајљивом и нешћљивом лешћћом славе, која ирреваллизи сваку красочу*.



Према томе, није изненађујуће ако закључимо да говорити о Богу претпоставља прихватање, како претпоставља откривања тако и правоверности оних који богословствују, али не по природном устројству ljudskog ума, већ саобразно ставу који се темељи на љубави и заједници. Веома је значајно да су по светом Григорију Нисидском богословље и заједичење или богоопштење повезани. Штавише, богословље и заједичење са Богом сматрају се потпуно истоветним. Подвиг љубави и заједичења

води до личног искуства откривања, омогућујући човеку да позна Бога и да се користи непатвореним богословљем, тј. *словљем* (језиком) који никада неће бити *незаконички облик говора*, који дејствује кроз спекулације и чисто ljudске категорије, већ кроз созерцање.

Напошетку, хришћанско богословље није умовање појединца већ се оно рађа из екзистенцијске заједнице. Управо у Цркви, том ме-

сту љубави и заједницења, богословље достиже своју пуноћу и прави смисао, указујући на то да хришћански Бог није безличнио врховно Биве о којем говоре философи. Тачна је тврдња да је начин на који постоји Црква образ и одраз начина постојања Бога. Наиме, пошто и Бог битише у заједници, значи да у смислу битисања у Цркви (тј. заједници) свака личност представља један образ Божији.

Чињеница да је начин постојања Цркве образ постојања Божијег, те да се сваки човек у Цркви посматра као икона Божија, веома је важна за разумевање самог богословља. Екклесиологија *Imago Dei* и антропологија представљају солидан темељ на којем се може градити иконично богословље. Другим речима, човек не може разумети симболичан и иконичан карактер хришћанског богословља ако претходно не разуме начин постојања Цркве као образа Божијег постојања (тј. као заједнице), и ако не види човекскоу личност као икону Божије стварности.

Човек као икона Божија у Цркви, која је и Сама икона Божија, постаје пријемчив за добро. Човек учествује у Богу, и као такав, има нешто заједничко са оним у чему учествује. Као икона Божија, он је обдарен животом, умом, мудрошћу и свим осталим божанским даровима, који га усмеравају ка његовом Првоником. То значи да човеков начин размишљања и богословствовања није заснован на односу субјекта према објекту, већ се ту, како смо то претходно навели, ради о односу у оквиру једне потпуно нове реалности, то јест црквене заједнице. Очигледно је да ступањем у такву заједницу човек не учествује само у божанској слави, већ постаје део те заједнице, чији чланови имају заједничко знање и живот. Другим речима, сваки човек који је део Цркве, стиче кроз аскезу заједничко и идентично искуство. Коначно, он има, дела, заступа исту теологију, исти метод, те стога и разумева иконични језик и симболе које су и други већ искусили или управо доживљавају догађај црквене заједнице.

Овде треба да нагласимо да црквена заједница, као једина и истинита основа заједничког искуства, представља сами темељ јединства у Истини. То значи да су чиста вера, њено разумевање и њена пројава једино могуће у оквиру тела Цркве. Овај иконични и симболични језик, који карактерише хришћански начин богословствовања, има свој властити контекст-*corpus Christi* контекст. Ван њега стварност ових икона и симбола се појављује само као митологија. Мислим да је свима добро познати *демијологизирајући* програм

Булганнове школе двосмислен, јер је скренуо са пута из једноставног разлога што је био заснован на прилишту индивидуалне анализе, независно од сваког животног контекста, и што су се слике које су се односиле на Бога пропењивале у чисто људским категоријама и појмовима. Није ми намера да улазим у дијалог са овом школом, али ми се чини да је за наш рад од велике важности да објаснимо да је за свако разумевање иконичног и симболичног језика у богословствовању неопходно да човек превазиђе своју индивидуалност и да уђе у католичанску свест Цркве. У супротном, он запада у рационализацију иконично-симболичног језика Цркве.

Да бисмо све то још више појаснили, морамо објаснити велику разлику која постоји између симболичног и концептуалног језика. Већ смо истакли да је једини адекватан језик богословља симболички и иконични језик. Разлог томе је што представе о Богу претпостављају да се Он може свести на пуки објекат људског истраживања и анализе. У том случају Бог се разумева као једна од многих стварности, или, у најбољем случају, као стварност која је изнад овога света. Међутим, уколико прихватимо хришћанско схватање Бога, односно уколико верујемо да се Бог не своди на овај ограничени свет, онда концептуални језик постаје несавршено средство за изражавање Његове стварности. То значи да апстрактне представе о Богу претварају хришћанску теологију у метафизичку. Другим речима, чисто *концептуална теологија* уназађује хришћанску теологију, будући да она (концептуална теологија, прим. прев.) представља рационализацију хришћанске вере, која Бога своди на објекат анализе.

Супротстављајући симболични и концептуални језик као што смо то већ учинили, тврдећи да само симболичним језиком можемо исправно говорити о Троједином Богу, није нам намера да преценимо, нити да потценимо улогу симбола у богословљу и тиме у потпуности одвојимо човеков ум од богословствовања. Стога морамо још прешћивје објаснити неке појмове.



Употреба симбола, икона, прича и метафора представља сами темељ библијског приступа божанском откровењу. Језик пророка јесте *наставни метод* Господа и Бога нашега Исуса Христа, и основа апостолског познања Христа, Његове мисије и Саме Цркве. Овај метод је богонадахнут и представља аутентични приступ хришћанској теологији.

Међутим, када богословствујемо користећи симболе, иконе и слично, морамо признати да њима не можемо дати чисто рационално објашњење Божијег постојања, Његовог унутрашњег тринитарног живота и Његовог односа према свету; симболи и иконе се не употребљавају у чисто богословској расправи као нека врста тринитарног промишљања, јер су они лишени улоге теоријских тврдњи и дефиниција. Из тога разлога они се и не користе како би заменили концепте. Рационализација симбола је искључена из православног богословља, исто као и апсолутизовање људског (раз)ума. То значи да су симболи, исто као и човеков ум, ограничени. С друге стране, симболи ипсу то у неком уском смислу речи. Они ипсу само и једино симболи. Са светоотачког православног становишта они су непосредно повезани са истином. Симболи и иконе представљају нешто што они уистину постају, нешто *стварно*, а не имагинарно.

Била је то, у ствари, православна реакција на дугу иконоборачку расправу. Свети Јован Дамаскин прави јасну разлику између *сенке* и *иконе*. Застивајући своје мишљење на *Посланицу Јеврејима*, он сматра да икона представља васцелу стварност. За разлику од Закона који је само *скица за икону* и *сенка онога који ће доћи*, Нови Завет нам открива саму икону те сенке. Управо кроз Христа и Његову Цркву та икона представља саму истину. У Цркви се истина више не разумева као филозофски заснована, уметвена или метафизичка представа, већ као стварност у којој треба учествовати. Бранитељи икона, током иконоборства, ипсу подржавали ниједан од многих теолошких метода, нити су се борили за посебно теолошко разумевање, већ су се борили да сачувају јединствену хришћанску традицију, која теологију посматра као једну визију, догађај, установљен од стране Цркве, у коме се учествује, у коме се Бог у Цркви јавља. Оши Другог насељенског сабора у Никеји (787) су били дубоко свесни чињенице да иконе и симболи чувају Истину од сваке рационализације и објективизације. Они су једноставно сачували пут непосредне, egzистенцијалне (не индивидуалистичке), јединствене визије Истине у којој се учествује.

Покушајмо сада, без икаквих нових додатака, да укратко објаснимо понеке конкретне примере симболичног и иконичног језика, заступљеног у Новом Завету и хришћанској традицији, трудећи се да сагледамо њихов значај и улогу. При томе је, чини ми се, већ само по себи јасно, да ћемо наше излагање ограничити само на оне иконе и симболе који се тичу тајне Свете Тројице.

Проучавајући Нови Завет и историју хришћанства, видимо да симболи и иконе којима се на неки начин покушава изразити стварност Тројединог Бога, потичу из два извора. Први је такозвани *природни свет*, а други је *човеков свет* или *стање*. Морамо запазити да је при употреби симбола и слика из природног света увелико смањена опасност од рационализације. Наиме, да би човек без тешкоћа могао да сагледа могућности и улоге слика и симбола заснованих на њиховим стварностима, треба да има на уму да између човека и природног света постоји извесна дистанца. Када, на пример, говоримо о Богу као о *светлости* (Јн. 2, 32. Јн. 1, 79), симболизам је толико очигледан да нико неће поистоветити светлост и Бога. Исти је случај када о Богу говоримо као о *извору* (Опш. 21, 6). И у овом случају симболизам је очигледан, и нико не би обрнуо ову тврдњу и рекао да је извор – Бог. Међутим, када користимо слике и симболе изведене из људског искуства, увек постоји опасност од рационализације, јер је сам човек egzистенцијално умешан у људску историјску ситуацију. Тако, он често замењује или поистовећује слике и симболе који се односе на Бога, са сликама и симболима везаним за човеков живот. На пример, случај са Аријем, који је *рођење* и *синовство* разумевао у људским категоријама, био је такав да је он на крају порекао вечност Бога Логоса и тврдио да Он стога није ни истинити Бог већ створење, које је Отац, на почетку свога стварања створио ни из чега.

Међутим, дошло би до великог неразумевања када би се слика рађања и синовства ставила у антропоморфни контекст и када би се поистоветило вечно рађање и синовство Бога Логоса са људским рађањем и синовством. Ван сваке сумње је да у хришћанској теологији категорије очинства, рађања и синства имају јединствено и посебно значење; слике очинства и синства, када се односе на Тројединог Бога, не изводе се из људског искуства. Другим речима, људско и божанско очинство су две апсолутно неупоредиве стварности. Исто тако, синовство Бога Логоса се не може схватити или тумачити у људским оквирима. *Синовство нашега Спаситеља*, пише архиепископ

Александар Александријски, нема айсолуџно ничег заједничког са синовсџвом људских личносџи.

Све ово доводи до закључка да у хришћанској теологији божанско очинство и синовство надилази људско очинство и синовство. Сваки покушај укалупљивања божанског очинства и синовства у људске категорије води ка антропоморфном разумевању Бога, и, последично томе, ка теологији заснованој на уским оквирима људског ума. У таквом случају нема места за богословље вере, то јест за богословље засновано на заједничком еклисиолошком искуству и визији.