

Протојереј др М. Помазански

## *Преношење филозофској „сварања“ у теологију*

### ФИЛОСОФИЈА И ТЕОЛОГИЈА

Најбитнија, мада на први поглед формална, страна ове теологије јесте њено мешање са филозофијом. Постоји заједничка, свеобухватна тема: Бог — свет — човек. На подручју ове теме може се теологисати, а може и филозофисати. Није сваки говор о Богу теологија, нити је свако дубокомислено мудровање филозофија. Основу, материјал и увод за хришћанско теолошко мишљење пружа Божје Откровење. Филозофија се гради на темељу основних категорија људског разума или на исходштима општељудског и научног искуства и своју грађевину развија на путу логике. Може се десити да се теолошка и филозофска зграда подударају. Хришћански филозоф може да свој филозофски систем доведе у потпуну хармонију са хришћанским погледом на свет. Филозофија ове врсте могла би се назвати хришћанском филозофијом. Али у овом случају и достојанство филозофије и достојанство теологије, а и закони методике, захтевају да се повуче тачна разлика између обају путева мишљења. Ако се тзв. „хришћанска филозофија“ ослања, с једне стране, на филозофске претпоставке, а с друге стране се прилагођава ауторитету Светога Писма, да ли је она права филозофија? Али она неће бити ни права теологија. Овде се допушта паралелност, а не и претапање једне у другу.

Филозофија може да буде искрени пријатељ религији. Па и када се њени закључци не поклапају сасвим са догматским истинама хришћанства, она може — само уколико није материјалистичка фи-

лософија — и у таквом случају послужити истини религије, уколико води признању Бога, Творца и Кормилара васељене. Није било мало случајева међу руском интелигенцијом у прошлости, код којих је слободна религијска и философска мисао служила као мост преко којег су људи проналазили пут у Цркву и у веру. Философија је пријатељ теологије управо онда када се држи и з в а н теологије. Али уколико се она уплиће у ову и у њу уноси нешто што се не садржи у Откровењу Божјем, она се одмах преокреће од пријатеља у непријатеља теологије. Таквим уплитањем она пројављује тежњу да теологију не само допуњава него да њу води, њу „просветљава”. При томе ће неизбежно срушити структуру теолошког мишљења. Уводи у заблуду њено објашњење којим она себе сматра за „слушкињу теологије” (анцилла теологие); тек што је ушла у кућу, она већ самовољно господари у њој.

Ова „слушкиња теологије” тражи да се призна позив човеков на „слободно стварање” и проповеда принцип „теолошког стварања” („Прав. мисл”, Париз, св. VI, 99; уп. и с. 137). Израз „теолошко стварање” за православног човека звучи исто тако необично као што сваком звучи „математичко, астрономско, географско стварање”. По својој методи теологија је индуктивна наука, која се потпуно изграђује на материјалу садржаном у Светом Писму и Светом Предању; отуда она не допушта никакав субјективизам код теолога. Позивати теолошку науку на „стварање” изгледа још чудније, као кад се, рецимо, од историје песништва захтева да она сама буде песништво.

Овде је дошло до неке врсте револуционарног скретања. Напуштена је стара теологија и она је жигосана називом „школска теологија”. Препоручује се препуштање вођства „световној теологији”, која је настала у другој половини 19. века. У часопису ове „нове теологије” читамо: „Теолошко стварање (можда његова најсмелија постигнућа) прелази у руке лаика. Настају читаве генерације световних теолога. Истакнути руски писци постају философи хришћанства и Православља... Световни теолози су поново истакли у предњи план идеју о универсалном значају Православља, које треба да обухвати и христијанизује целокупни приватни и јавни живот” („Прав. мисл”, VI, 99) Тако видимо: постављају се универсални задаци, који прекорачују границе сопствене Цркве.

Шта сад ова „обновљена, философски оплођена теологија” (како ју је назвао Владимир Соловјев) доноси ново? У њој налазимо читав низ нових идеја и тема, које су туђе како традиционалној православној теологији тако и списима Светих Отаца и показују нове тенденције. Неке од ових „нових идеја” већ су јасно обликоване и у

овој теологији су опште признате, док се друге идеје засад јављају у нејасном облику.

У те тенденције мора се урачунати померање центра у теологији. У хришћанском учењу преданом од Апостола централно место заузима долазак Сина Божјег на Земљу и спасење света кроз Њега; отуда хришћанство јесте пут спасења. О Богу, Његовом Бићу и Његовим својствима само толико је откривено у Светом Писму колико је људима неопходно за морални живот и спасење. У Старом завету човек је страховао да изговори Име Божје, а још више је страховао да својим мислима продре у унутарњи живот Божанства. Теологија „нове школе“ премешта центар своје пажње на учење о животу Божјем у Себи Самом, на теме о божанској суштини и њеном односу према Трима Лицима Божјим, о божанским нествореним и створеним идејама, о Божанском Логосу и Његовом односу према свету. У збиру ових сличних тема истина о доласку Сина Божјег у свет потискује се у позадину, па Његова појава у свету представља се само још као обичан члан у општем систему погледа на свет. Сама терминологија коришћена у овом важном одељку теологије при том звучи исувише „стручњачки“: „Триадологија“, „Христологија“, „Пневматологија“ и сл.

У новој школи појавило се као новотарија учење о „светској души“ („Прав. мисл“, I, 74). Душа света представља се овде као створени принцип који је стављен у темељ света и у којем дејствује и ствара. Овај философски појам се уводи као спона између Апсолутног (Бог) и Релативног (свет); другим речима, он има за циљ да објасни учешће вечнога Бога у животу коначнога света. Овде се не дотичемо оправданости овога учења у философији. Али оно се апсолутно не налази у Светом Писму и зато му се не може дати место у теологији.

Исто то треба рећи о „логосима света“. У овој литератури, на пример, читамо о „логосима ствари које имају своје јединство са Логосом свега света (!)“. Читамо да се „потпуно и апсолутно оваплоћење Логоса догодило само једанпут“, да се „оваплоћење земаљских логоса догађа по слици Његовог оваплоћења“, мада ови логоси носе „секундарни, повређени карактер“, итд. („Прав. мисл“, I, 54). Овакво учење о Логосу доводи се у везу са првом главом Еванђеља по Јовану, и тако се философија и теологија уливају једна у другу.

У учење о постанку човека уноси се једно „схватање, које је потпуно ново“. Ту читамо: „Православна антропологија се мора изградити полазећи од идеје о човеку, о вечном човеку, чије Тајанствено Начело (Архе) постоји пре сваке вечности и обасјава Његову праслику“ („Прав. мисл“, VI, 137). „Генеалологија човека уздиже се до

небеског човека, са којим је Логос Божји у вечности сједињен". „Човечанство које постоји пре сваке вечности јесте суштина учења о самом човеку", „првобитна усија (суштина) човекова је божанска" („Прав. мисл", VI, 137, 136, 129, архимандрит Кипријан). Као што видимо, човековом бићу приписује се својство „да је било пре сваке вечности". Када се наведени изрази доведу у везу са првим стиховима Јовановог Еванђеља: „у почетку беше Реч...", произлази следећа паралела: „у почетку (ен архѣ) беше Син Божји; али исто тако у почетку (ен архѣ) било је тобож и небеско човечанство од пре сваке вечности, са којим је Он сједињен од вечности". Овде је теолошка мисао суочена са великом опасношћу: она се налази над провалијом у коју се сурвао Арије. Арије се трудио да превазиђе бескрану удаљеност између Сина Божјег који је сишао са небеса и човека тиме што је и Христа објавио за створење, као и сваког човека, мада створеног пре свих векова. Нова школа превазилази раздаљину између Сина Божјег и човечанства тиме што каже да и Богочовек Христос и човечанство имају своју беспочетност у тајанственим дубинама Божанства. Тамо је важило: ми смо људи, али и Христос је човек; овде важи: Христос је Богочовек, али и ми, човечанство, јесмо божанског порекла. Одавде није далеко тврђење: „Христос је исто што и ми". На тај начин настаје аријевство, али само с друге стране.

Неприхвативо је, даље, „растегање" смисаоног садржаја халкидонске догме о богочовечанској природи Христовој. Халкидонски сабор је дао тачну дефиницију о несливеном, неизмењеном, неразделивом и неразлучном сједињењу двеју природа у Христу, божанске и човечанске. Тиме је Сабор изразио једну истину, која се односи искључиво на Личност Господа Исуса Христа. Тако је Црква отада стално схватала ову догму. „Нова школа" мисли да Црква није знала да извуче консеквенцу из ове догме — зато по њој и долази до незадовољства Светим Оцима — а да је наша епоха позвана да извуче ову консеквенцу, и зато би се она могла назвати халкидонском епохом. Према овом схватању, богочовечанска природа Христова простире се на све људе тиме што преко Христа читаво човечанство постаје богочовечанским. Ту налазимо тајанствене реченице о „божанској праоснови личности", о „богочовечанском принципу човековом", о томе да је човек „зрак Божји", неки „амфибиум"; ово последње очигледно услед његове припадности двема природама („Прав. мисл", VI, 133, 131, 129). Зар није еванђелист Јован на почетак својег Еванђеља о Логосу ради спречавања сличних учења ставио израз „јединородни Син" (Јов. 1,14), а зар нису и Свети Оци Првог Васељенског сабора из исте побуде казали: „Верујемо... у Сина Божјег, Јединороднога..."?