



О ВЕРИ КОД ПОЛА ТИЛИХА¹⁾

Епископ Григорије (Дурић)

Вера је врхунска брига

В поглављу под насловом „Шта вера јесте“, П. Тилих, пре свега, говори о вери као „врхунској бризи“, те – да би појаснио динамику вере – он говори о стању у коме се верујући човек налази и каже да је „вера стање врхунске бригае“.²⁾ Шта то значи? Да ли је то једно од многих стања у којима се налази човек слично осталим живим бићима? Као што знамо, сва жива бића се брину, нпр. о храни и склоништу. Знамо и то да је човек другачији у односу на жива бића. Он има и духовне „бриге“ – спознајне, естетске, друштвене и политичке. Оне се просто надмећу која ће бити прва или најбитнија и то бива различито, с обзиром на околности и оно што се чини хитнијим.

Тилих објашњава да, рецимо, нека нација може поставити за циљ или највећу бригу – раст, односно размножавање те нације, и тако потиснути све остале бриге у други план, (здравље, естетску и спознајну бригу, па чак и правду и човечност³⁾). Нације су, по њему, праве лабораторије у којима се може изучавати „шта врхунска брига значи у свим аспектима људског постојања“.⁴⁾ Вера као чин врхунске бригае није само „безусловни захтев“, који час није а час јесте на првом месту. „Она је обећање врхунског испуњења“.⁵⁾ То значи да она није иста нити слична политичкој, економској, естетској бризи, „јер садржај што обећава мора бити одређен“.⁶⁾

За најочигледнији пример вере Тилих узима Стари Завет. Вера Старог Завета има карактер врхунске бригае „у захтеву, претњи и обећању“.⁷⁾

1) Приказ књиге Пола Тилиха, *Динамика вере*, издање Опус, Београд, 1988.

2) П. Тилих, *Динамика вере*, Опус, Београд 1988. стр. 8

3) нпр. Албанци на Косову

4) П. Тилих, *Динамика вере*, стр. 8

5) Исто, стр. 9.

6) Исто, стр. 8.

7) Исто, стр. 9.

Садржај те бриге је Бог који је праведан за свакога. „Он је универзални Бог, Бог универзума“. Тај захтев преточен је стога у велику заповест: „Воли Господа, свога Бога, свим својим срцем, свом својом душом и свом својом снагом“ (Пон.3. 6,5). За Тилиха је недвојбена управо та „врхунска брига“. „Вера је за људе Старог Завета стање врхунске и безусловне бриге за Јахвеа и за оно што Он јесте у захтеву, претњи и обећању“.⁸⁾

Тилих наводи пример жеље за успехом, било да се ради о друштвеном положају или жељи за економском моћи. Називајући га „против – примером“⁹⁾ и користећи га у сврху обелодањивања шта је то, у ствари, врхунска брига и како она ствара динамику која захтева „безусловно предавање својим законима“ и по цену жртвовања људских односа, „и личног убеђења и стваралачког ероса“.¹⁰⁾ Претња која као мач виси изнад врхунске бриге за „успехом“ је „друштвени и економски пораз“. И кад се испуни обећање, та вера се показује празном. Он сматра важним објаснити да је вера стање врхунске бриге, јер је њен садржај „безгранично значајан за живот верника“, али то није довољно за формалну дефиницију вере. Зато сматра да је први и одлучујући корак правилно разумети динамику вере и то на темељу који полази од поставке да је вера централни чин усредсређене личности.

Вера као усредишњени чин

За Тилиха је вера чин – дело „целовите личности“.¹¹⁾ Само целовита личност може имати веру као врхунску бригу. Пошто је то лични чин и „у средишту личног живота“, он укључује све елементе које носи једна личност. По њему, нема од вере централнијег и важнијег чина на који је усредсређен људски дух. Сви одељци и функције целокупног људског бића „уједињују се у чину вере“. Али, вера није збир тих одељака и функција, сматра он, већ „она превазилази сваки посебни утицај исто као и њихову свеукупност, а сама врши одлучујући утицај на сваки од њих“.

Тилих даље тврди да „пошто је вера чин личности као целине, она учествује у динамици личног живота“¹²⁾ и каже да развој аналитичке психологије на много начина открива ту динамику, те да је већина мишљења основана на теорији супротности између тзв. несвесног и свесног. Међутим, Тилих наглашава – „Вера је свесни чин“¹³⁾, не одбацујући могућност да и несвесни елементи учествују у стварању вере, али само

⁸⁾ Исто, стр. 9.

⁹⁾ Исто, стр. 9.

¹⁰⁾ Исто, стр. 10.

¹¹⁾ Исто, стр. 10.

¹²⁾ Исто, стр. 10.

¹³⁾ Исто, стр. 11.

онда када пређу у средиште личности. Али, тада су они тим средиштем превазиђени и оно влада њима, а не обратно. Тилих даље наводи тврдњу да је вера ствар слободе и слободан чин личности. У том погледу слобода и вера су истоветне. То би значило да вера не може бити условљена никаквим елементима принуде, поготово несвесног, јер би онда била лишена слободе, и у том случају вера би била доведена у питање.

Он сматра значајним појашњење супротности Фројдовога учења (и његове школе) између онога што он назива „его“ и „суперего“. По Тилиховом мишљењу појам суперега је двосмислен, и он „јесте основ либида који је стремећи и производи незадовољство читавим системом културних рестрикција“¹⁴⁾, али и производећи тако „неуротична стања свести“¹⁵⁾. Чини нам се да бисмо могли закључити како тај стремећи либидо суперега може да одведе у стање изван контроле, или, како мисли Тилих, „ако суперего није успостављен преко ваљаних принципа, тада он постаје тиранин који тлачи“¹⁶⁾.

Због свега тога, сматра Тилих, морамо доћи до питања: „Како се вера као лични чин односи према рационалној структури човекове личности“¹⁷⁾ која је очита у његовом језику који носи значење, способности да чини добро, смислу за лепоту и праведност, способност да анализира, рачуна и доказује? Због свега тога се не може порећи да је човек рационално биће. Тилих тврди да без обзира на све то „морамо порећи то да је суштинска природа човекова истоветна са рационалном природом његовог ума“¹⁸⁾. Јер, пре свега, „човек је способан да одлучује за и против разума“¹⁹⁾. Он је „способан да ствара изнад разума или да уништава испод разума“²⁰⁾. Али оно што је за тему вере најважније, јесте Тилихова тврдња да: „Вера није чин неке од његових (човекових) рационалних функција, исто као што није чин несвесног, већ је чин слободе у коме се превазилазе рационални и ирационални елементи његовог бића“²¹⁾.

Да бисмо појмили шта ово значи, неопходно нам је сазнање о Тилиховој основној тврдњи кад је реч о вери као свеобухватном усредсређујућем чину, а то је за њега чињеница да је вера „екстатична“ и да као таква превазилази пориве рационалног и ирационалног, „она их превазилази, али их не уништава“²²⁾.

¹⁴⁾ Исто, стр. 11

¹⁵⁾ Исто, стр. 11

¹⁶⁾ Исто, стр. 11

¹⁷⁾ Исто, стр. 12.

¹⁸⁾ Исто, стр. 12.

¹⁹⁾ Исто, стр. 12.

²⁰⁾ Исто, стр. 12.

²¹⁾ Исто, стр. 13.

²²⁾ Исто, стр. 13.

Екстатичност вере, по Тилиховом мишљењу, подразумева свесност о истини, о етичкој вредности, свест о љубави и мржњи, сукобима и помирењима, индивидуалним и колективним утицајима. За правилно разумевање вере он говори о напетости „између сазнајне функције личног живота човека“, с једне стране, и „осећања и воље“, с друге стране. Сматрајући да су многи искривљивали (неправилно схватали веру), што је проузроковано управо покушајем да се вера подреди једној или другој од ових функција. С друге пак стране, неопходно је искључити помисао да је „вера исход неког независног чина воље да се верује“. Постоји „вољно потврђивање“ онога што се тиче човека, али „вера није творевина воље“. Исто то, каже, важи и за осећања. Вера није излив осећања. Не сумња он да у вери као и у сваком духовном чину постоје осећања, „али осећање не производи веру“²³⁾

Вера је, дакле, јединство свих елемената и има сазнајни садржај и јесте чин воље. Јединство тих елемената и сва та сложеност не искључује могућност да један или други елеменат у таквим условима и различитим формама вере преовлада. Он може, по Тилиху, владати „карактером вере али не и стварати чин вере“²⁴⁾ ово може помоћи правилном разумевању психологије вере.²⁵⁾

Све напред речено упућује на сазнање како је чин вере „уклопљен у свеукупност психичких процеса“²⁶⁾. То би био позитиван, оправдан и пожељан поглед психологије на веру. Међутим, знамо да постоји и други поглед који покушава да веру објасни оним што она није, а то је, како увиђа Тилих, најчешће „страх“. Оваква поставка значи да је страх „или нешто друго из чега се вера изводи, изворније и основније од вере“²⁷⁾, што не може бити доказано јер по њему вера претходи свим покушајима да се изведе из нечега другог, зато што су ти покушаји на вери основани. Зато је уистину право питање, које се намеће а које након ове убедљиве поставке не изгледа једноставно: Шта је онда извор вере?

Извор вере

Ако је вера, а Тилих тврди да јесте, чин безусловне и безграничне бриге, поставља се питање: Шта је извор те свепревазилазеће бриге? Он мисли да реч „брига“ указује на две стране односа – „однос између онога који је у бризи и његове бриге“²⁸⁾. Даље, он тврди да „стварност човекове врхунске бриге открива нешто у његовом бићу, наиме то да је

23) Исто, стр. 13.

24) Исто, стр. 13.

25) Треба имати у виду да су психолози чинили огромне напоре да објасне чин вере.

26) Исто, стр. 13.

27) Исто, стр. 13.

28) Исто, стр. 14.

он способан да превазилази ток релативних и пролазних искустава свакидашњег живота²⁹⁾. Човек је, дакле, способан да се постави у односу на коначно (пролазно) али и бесконачно (непролазно). Ово друго је важније јер показује да у том личном чину он разуме значење врхунског, апсолутног и бесконачног. „Само то“, сматра Тилих, „чини веру људском могућношћу“.³⁰⁾ Људске могућности су, по њему, снаге које човека гоне ка остварењу. У том контексту човека ка вери упућује и његова свест о бесконачном коме жуди и припада, али које не поседује. То је оно што апстрактним терминима изражено производи „немир срца“.

Овде долазимо до тачке када Тилих одобрава да је безусловна брига могућа само уколико је њен предмет „безусловно“. Страст вере је, по њему, „страст за бесконачним“. На овом месту, сматра он, треба поставити питање: Шта је у идеји Бога оно што је божанско? Могуће је и дати одговор: „То је елеменат безусловног и врхунског. То носи квалитет божанског.“³¹⁾ Ово даље омогућава да схватимо како у изразу „врхунска брига“ долази до уједињења субјективне и објективне стране чина вере, тј. сад је могуће са субјективног смисла вере као личног чина прећи на разматрање онога што се има у виду у чину вере што и јесте циљ. У том контексту треба имати у виду два одлучујућа момента, први је: *fides qua creditur* (вера којом се верује) и други: *fides quae creditur* (вера која се верује). Прво је чин личностни у виду врхунске бригае, а друго је ка чему је тај чин бригае усмерен. Јасно је да један без другог не могу постојати.

Тилих све изразе који се везују за божанско, као што су „врхунско“, „неусловљено“, „безгранично“, „апсолутно“ и сл., види као изразе у којима је разлика између субјективног и објективног превазиђена. То је оно што изражава Ап. Павле у (1Кор.13,12): „сад знам дјелимично, а онда ћу познати, као што бих познат“, из чега се може закључити, како Тилих тумачи да „Бог никада не може бити објекат, а да у исто време не буде и субјекат“³²⁾. Тако схваћена и прихваћена природа вере омогућава разликовање између лажног и истинског врхунског.

Тилих даље разјашњава: „Што је вера више идолопоклоничка, то је она мање способна да превазиђе расцеп између субјекта и објекта“. Неизбежно је у случају идолопоклоничке вере „егзистенцијално разочарење“³³⁾, сматра Тилих, и додаје да „такав чин вере води до губитка средишта и до подривања личности“³⁴⁾. Он види проблем у томе што идолопоклоничка вера има екстатични карактер и неко време може да

29) Исто, стр. 14.

30) Исто, стр. 14.

31) Исто, стр. 14.

32) Исто, стр. 14.

33) Исто, стр. 16.

34) Исто, стр. 16-17.

прикрива промашај. Али, на крају он неминовно избија на површину и долази до разочарења које може резултирати губитком вере и егзистенцијалном кризом. Зато се намеће питање: Да ли постоје видљиве могућности које би човеку помогле да што боље разликује истинско и врхунско? Тилих упућује на правилно схватање светог.

Вера и динамика светог

„Тамо где постоји вера постоји и свест о светости“³⁵⁾, каже Тилих, јер оно што је нечија врхунска брига – постаје свето. Јасно је да свест о светом значи исто што и свест о божанском, тј. свест о садржају бриге онога који верује.

Наводећи примере Мојсија и старозаветног псалмисте, он изводи закључак да „људско срце тражи бесконачно, јер то је оно место где коначно жели да се одмори“³⁶⁾. У бесконачном коначно види своје испуњење и, усудили бисмо се додати, своје спасење. Да би човек кренуо ка тој прихваћеној сили неопходна је екстатичност. Тај корак подразумева болно сазнање о бесконачној удаљености коначног од бесконачног. Присуство божанског већ на том првом кораку човеку открива истину о његовој расточености. Тачније, присуство светог производи то осећање. Оправдано значење светости треба разликовати од изобличене (искварене) употребе те речи. Свето потпуно истоветно са моралним савршенством у основи је протестантских тврдњи. Не заборавимо да и идолопоклоници имају своје схватање светог. Зато је важно разложити шта овај термин значи у неисквареном изворном смислу речи. „Изворно свето је представљало оно што је по страни од свакодневног поља ствари и искуства. Оно је одвојено од света коначних односа.“³⁷⁾

Свето је због тога, по Тилиху, названо „потпуно друго“³⁸⁾ јер је било друго у односу на уобичајени ток ствари. И ту Тилих подсећа да је оно друго у односу на свет који је одређен на расцеп субјекта и објекта. То чини свето тајанственим и недоступним, „јер не постоји коначни начин досезања бесконачног.“³⁹⁾ Међутим, свето се, тврди Тилих, може појавити као стваралачко и као уништавајуће. Његова фасцинирајућа привлачност може бити стваралачка и разарајућа само ако се присетимо идолопоклонства и подривања личности као његовог коначног резултата. Биће занимљиво откуда и како свето може бити уништавајуће. Ова опасна двосмисленост пројављена је у називи обредима разних религија, које

³⁵⁾ Исто, стр. 17.

³⁶⁾ Исто, стр. 17.

³⁷⁾ Исто, стр. 18.

³⁸⁾ Исто, стр. 18.

³⁹⁾ Исто, стр. 18.

су зарад светог жртвовале друге или своје телесно сопство. Тилих то назива божанско-демонским. Божанско мора бити у сржи светог како би оно било стваралачко. Демонско, уколико се угнезди у свето, то свето чини уништавајућим и разорним.

Тилих сматра да је сва борба старозаветних пророка била усмерена против тог демонског – разарајућег елемента у светом. Та борба је била толико успешна да се променио појам светог. „Светост је постала праведност и истина. Она је стваралачка а не уништавајућа.“⁴⁰⁾ Тако је истинска жртва постала поштовање закона. Али, запало се у другу крајност у којој је свето постало морално добро и логички истинито; није било више фасцинантно и застрашујуће, а ни „потпуно друго“. Престало је, по Тилиховом тумачењу, бити свето у правом смислу те речи.

Он из тога изводи закључак да је динамика светог потврда онога што је речено о динамици вере. „Свето које је демонско, или на крају разарајуће, истоветно је са садржајем идолопоклоничке вере.“⁴¹⁾ Не траба сметнути с ума да је идолопоклоничка вера још увек вера и да је свето које је демонско још увек свето. То је двосмисленост коју у себи носе религије и, по Тилиху, најоштрија опасност која прети вери. „Опасност вере је идолопоклонство“⁴²⁾, каже он, „а двосмисленост светости је његова демонска могућност“⁴³⁾. Та демонска могућност не би сасвим била разлог за одустајање од вере и то истините вере која подразумева врхунску бригу. Јер ма колико било тачно и то да нас наша врхунска брига може разорити, тачно је да нас може и излечити, тврди Тилих, али оно што је још важније је његова тврдња да ми без ње (те врхунске бригае односно вере) не можемо. Метод који ће нам Тилих препоручити подразумева и правилно схватање и прихватање улоге сумње у односу на веру.

Вера и сумња

За Тилиха је „чин вере чин коначног бића које је обузето бесконачним и окренуто ка њему“⁴⁴⁾. Поузданост вере, видели смо, проверава се искуством светог. Али вера је поуздана утолико уколико коначно биће прихвата бесконачно. Тилих тај проблем разрешава тако што каже да се „елеменат неизвесности у вери не може отклонити, мора се прихватити“⁴⁵⁾. Прихватити то јесте храброст. „У храбром подношењу несигурности вера показује најочитије свој динамички карактер.“⁴⁶⁾

40) Исто, стр. 19.

41) Исто, стр. 19.

42) Исто, стр. 19.

43) Исто, стр. 19.

44) Исто, стр. 19.

45) Исто, стр. 20.

46) Исто, стр. 20.

Неопходно је правилно разумети шта он подразумева под појмом храбрости у овом контексту. За њега је „храброст као елеменат вере одважно самопотврђивање властитог бића упркос силама „небића“ које су наследство свега коначног“⁴⁷⁾. Али тамо где су храброст и одважност ту је и могућност неуспеха. У сваком чину вере, подвлачи Тилих, присутна је ова могућност, међутим, „ризик се мора преузети“⁴⁸⁾.

Дакле, не постоји сигурност у погледу садржаја наше врхунске бригае, било да је то коначно – успех или нација, или бесконачни Бог Библије. Зато је, по Тилиховом мишљењу, „највећи ризик у који човек може упасти заиста ризик вере у његовој врхунској бризи“⁴⁹⁾. Довољно је само помислити да ако је то промашај – да онда нестаје смисао живота и настаје трагични осећај да се човек предао нечему што није тога вредно. „Постоји само једна тачка која не припада ризику већ непосредној сигурности, и у томе леже и величина и бол људског бића, мислим,“ каже Тилих, „на положај човека између своје коначности и своје могуће бесконачности“⁵⁰⁾. Тај бол је изражен и пројављује се управо у односу између вере и сумње. Ако се под вером сматра уверење да је нешто истина, тада је сумња неспојива са чином вере. Али, ако се вера схвата као стање врхунске бригае, тада је сумња њен нужни елеменат. У том случају сумња је последица тога што вера у себи носи ризик.

Функција сумње може бити усмерена ка буђењу и ослобађању, али она може бити и препрека развоју личности. По Тилиховом мишљењу, „личност није могућа без вере“⁵¹⁾. Сумња у чину вере је „она егзистенцијална сумња“⁵²⁾, која поставља конкретно питање да ли је нешто истина или лаж и то бескомпромисно. Али истовремено „сумња која је садржана у вери прихвата ту несигурност и преузима је у чину храбрости“⁵³⁾. Вера, дакле, садржи храброст. Међутим, вера и храброст нису истоветне. Иако вера има и друге елементе осим храбрости, иако храброст функционише и изван потврђивања вере, „ипак чин у коме храброст прихвата ризик припада динамици вере“⁵⁴⁾. У том смислу сумња није трајно искуство унутар чина вере, већ је она присутна као елеменат у структури вере. То је та егзистенцијална сумња која није „губитак вере“⁵⁵⁾ него управо њено потврђивање. Она указује, опомиње, подсећа

47) Исто, стр. 20.

48) Плашећи се ризика многи беже у неверје у коме их чека тешка борба са вером.

49) Исто, стр. 21.

50) Исто, стр. 22.

51) Исто, стр. 23.

52) Исто, стр. 24.

53) Исто, стр. 23.

54) Исто, стр. 23.

55) Исто, стр. 24.

на озбиљност бриге и њен безусловни карактер. Једини добар основ за формирање заједнице је вера прожета врхунском бригом.

Вера и заједница

„Вера се види у својим доктринарним уобличењима или у њеним легално догматским изразима.“⁵⁶⁾ И још више, она се посматра „у свом друштвеном оквиру пре него у њеној природи као лични чин“⁵⁷⁾. Разне борбе вођене по питању вере, и то на живот и смрт, оставиле су дубок ожилјак у „колективно несвесном“⁵⁸⁾. Уколико вас оптужују за ортодоксију то не значи да треба да одступите од одбране „динамичког поимања вере“⁵⁹⁾. Уколико пак сумњу схватимо као унутарњи елеменат вере, то не значи „да је аутономна креативност људског духа ограничена“⁶⁰⁾. Међутим, неко ће сигурно поставити питање: Зар такво поимање вере, која је иначе одлучујућа стварност у свим религијама, „није неусклади-во са заједницом вере“⁶¹⁾.

Зато Тилих прибегава ономе што је, како он тврди, очигледно али значајно: „Чин вере је, као и сваки чин у духовном животу човека, зависи од језика, и према томе од заједнице. Без језика не постоји чин вере, а ни религијско искуство“.⁶²⁾

Унутар заједнице тај језик омогућава чину вере да има одређен и јасан садржај. „Вери је потребан њен језик, као и сваком чину лично-сти“, тврди Тилих, и појашњава да би без њега она (вера) „била слепа, неусмерена ка неком садржају, несвесна себе“⁶³⁾. „Само у заједници језика човек може изразити своју веру“⁶⁴⁾ на одређен начин, као *credo*. Тако су настале различите вере, али то није објашњење за фанатичност којом су потискиване сумње и застрањења.

Тилих упозорава да покоравати се креду није само индивидуална ствар него да се и заједница истим тим кредом мора бранити од разорног утицаја појединца. „Црква искључује из своје заједнице оне за које се сматра да су порекли основе Цркве“.⁶⁵⁾ Јеретик није онај који погрешно мисли или има погрешна убеђења (то може бити импликација јереси, али не и њена суштина) већ је „јеретик онај који је одбацио истинску бригу, у име лажне, идолопоклоничке“.⁶⁶⁾

⁵⁶⁾ Исто, стр. 25.

⁵⁷⁾ Исто, стр. 25.

⁵⁸⁾ Исто, стр. 25.

⁵⁹⁾ Исто, стр. 25.

⁶⁰⁾ Исто, стр. 25-26.

⁶¹⁾ Исто, стр. 26.

⁶²⁾ Исто, стр. 26.

⁶³⁾ Исто, стр. 26.

⁶⁴⁾ Исто, стр. 27.

⁶⁵⁾ Исто, стр. 27.

⁶⁶⁾ Исто, стр. 27.

Све ово такође наводи на још једно питање: како сачувати аутономију човековог духовног живота? Тилих упозорава да Црква не сме вршити принуду над таквима јер то може бити пут који води у духовни комфор-мизам којим би се отклонила храброст и ризик вере. А не заборавимо да живот верске заједнице, као и живот појединца, носи у себи стални ризик, јер таква је природа динамичке вере.

Шта вера није

„Свака функција људског ума учествује у чину вере“,⁶⁷⁾ тврди Тилих, али поистовећивање једне од функција које чине целовитост личности са вером није могуће, јер елеменат истине може бити уграђен у целину заблуде. Многи погрешно тумаче веру кад полазе од уобичајеног мишљења да је она „чин сазнања са ниским степеном очигледности“.⁶⁸⁾ То није питање вере, сматра Тилих, већ се у том случају ради о уверењу.

Тилих стога говори о новом елементу, о елементу „поверења“, ауторитету који нам неки исказ чини невероватним. Без поверења наш свет би био сужен. Тилих зато сматра да је: „разумно веровати ауторитетима који проширују нашу свест, а не присиљавају нас“⁶⁹⁾. Али, „вера је више него поверење у ауторитете, иако је поверење елеменат вере“⁷⁰⁾. Хришћанин не би требало да има веру ни у Библију. „Вера је више од поверења, чак и у најсветији ауторитет.“⁷¹⁾ Тилих сматра да израз „вера“ није препоручљиво везивати са теоретским значењем. Вера не потврђује нити пориче оно што припада преднаучном или научном знању, тј. наше сазнавање и све оно што је предмет истраживања нас самих или других у које имамо поверења. По Тилиху, „све то није ствар вере. Димензија вере није димензија науке, историје или психологије.“⁷²⁾ Прихватање вероватних хипотеза није вера него уверење на чију промену треба бити спреман након новог открића. По њему, све борбе између вере и знања настају из погрешног разумевања вере као врсте сазнања које има ниски степен очигледности, али је подржано религијским ауторитетом. Вера није веровање нити знање са ниским степеном вероватноће. Иако подразумева сумњу, она садржи и одважност. Због тога „наша сигурност није непоуздана сигурност једног теоретског суђења, тврди Тилих.

Волунтаристичко искривљење значења вере

Тилих узрочником оваквог искривљења сматра Тому Аквинског који је наглашавао „да се недостатак извесности мора надокнадити

⁶⁷⁾ Исто, стр. 31.

⁶⁸⁾ Исто, стр. 31.

⁶⁹⁾ Исто, стр. 32.

⁷⁰⁾ Исто, стр. 32.

⁷¹⁾ Исто, стр. 32.

⁷²⁾ Исто, стр. 33.

чином воље⁷³⁾. То би значило, по Тилиху, да се вера посматра као чин сазнања са ограниченом извесношћу и да се тај недостатак надокнађује чином воље. Ово, наглашава он, „наноси неправду правилном схватању вере, пре свега њеном егзистенцијалном карактеру“⁷⁴⁾. Воља да се верује није чин човековог настојања, него је дата као милост ономе човеку чију вољу је покренуо Бог да прихвати учење Цркве. Али веровање, као основа воље да се верује, тврди Тилих, није вера. Код протестаната се захтева „покорност вери“⁷⁵⁾, што би могло да значи подвргавање заповести да се верује самој вери пророка и апостола. Али, „никаква заповест да се верује и никаква воља да се верује не могу да створе веру“⁷⁶⁾. Тилих зато предлаже сваком који хоће да убеди друге да верују да никако не треба остављати утисак да оно што се захтева од њих јесте вера, и да се њихово одбијање тумачи једино као недостатак добре воље. „Коначни човек не може да произведе безграничну бригу“⁷⁷⁾. Наша воља је колебљива и не може да створи извесност која припада вери. Дакле, по Тилиху, „ни ауторитети, ни веровања, ни воља да се верује не могу да створе веру“⁷⁸⁾.

Емоционалистичка искривљења вере

Отац протестантске теологије Шлајермахер описао је религију као „осећање безусловне зависности“⁷⁹⁾. Реч „осећање“, навела је многе људе, сматра Тилих, да поверују како је вера ствар личних емоција, „без садржаја који треба сазнати и без захтева коме мора да се удовољи“⁸⁰⁾.

Овакво тумачење спремно су прихватили представници научне истине. Тако је религија смештена „у буцак субјективних осећања“⁸¹⁾ престала бити ипостас за човекове делатности у култури. „Вера као стање врхунске бриге захтева целокупног човека и не може бити ограничена на субјективност пуког осећања“⁸²⁾, став је Тилихов. Он надаље тврди да вера захтева истину и преданост. Вера не може прихватити положај „буцака пуких осећања“⁸³⁾. Вером је обузет цео човек. А ако је тако, онда су њоме обузете све човекове функције. Свакако, не пориче Тилих „да као чин целокупне личности вера садржи јаке елементе осећања“⁸⁴⁾.

73) Исто, стр. 35.

74) Исто, стр. 35.

75) Исто, стр. 36.

76) Исто, стр. 36.

77) Исто, стр. 36.

78) Исто, стр. 36.

79) Исто, стр. 38.

80) Исто, стр. 38.

81) Исто, стр. 38.

82) Исто, стр. 38.

83) Исто, стр. 39.

84) Исто, стр. 39.

Али „осећање није извор вере“, децидан је Тилих. Вера има одређени циљ и конкретан садржај „и због тога полаже право на истину и преданост“⁸⁵⁾. Усмереност вере ка безусловном тако се појављује у конкретној стварности која захтева и оправдава такву преданост.

Смисао Символа вере

Символи вере нису настали без разлога или због тога што их се неко тек тако сетио, већ су они последица животне потребе, егзистенцијалне тежње човекове ка оном врхунском. Тилих сматра да „врхунска брига мора да буде изражена симболички, јер је само симболички језик у стању да изрази врхунско“⁸⁶⁾. Проблем са симболима почива у томе што употреба термина „символ“ тражи објашњење тога шта под њим подразумева онај који га употребљава.

Пре свега, треба разграничити појмовну разлику између символа и знака, нарочито због тога што међу њима постоје заједничке особине. Знаци немају или не могу имати суштинску повезаност са оним на што указују.⁸⁷⁾ Једном речју, знаци не учествују у стварности на коју указују, док то симболи чине и то је разлог због кога се знаци могу, а симболи не могу мењати.

Тилих наводи шест карактеристика символа. Прва је, као што смо видели, њихова непроменљивост. Друга карактеристика је та да символ учествује у ономе на шта указује. Застава неке нације је символ достојанства те нације и напад на њу је напад на достојанство нације.

Трећа карактеристика је то што нам символ „отвара нивое стварности који су нам недоступни“⁸⁸⁾. Слика или песма откривају елементе реалности којима се не може приступити из научног угла, а уметник нам открива стварност која би за нас остала затворена.

Четврта карактеристика је, по Тилиху, то да „символ откључава и димензије и елементе наше душе који одговарају и димензијама и елементима реалности“⁸⁹⁾. На пример, велика драмска или књижевна дела могу нам открити скривене ствари у дубини нашег бића.

Пета и веома важна карактеристика јесте та да „символи не могу да се створе смишљено. Они израстају из подсвести, појединачне и колективне“⁹⁰⁾ и не могу да функционишу уколико нису прихваћени и од подсвесног у нама.

⁸⁵⁾ Исто, стр. 39.

⁸⁶⁾ Исто, стр. 40.

⁸⁷⁾ Нпр. црвено светло на семафору у саобраћају или математички знаци који важе и имају извесну функцију по договору и броју, док важи тај договор и сл.

⁸⁸⁾ Исто, стр. 41.

⁸⁹⁾ Исто, стр. 41.

⁹⁰⁾ Исто, стр. 41.

Шеста карактеристика је, како тврди Тилих, да „симболи не могу да буду смишљени“⁹¹⁾. Расту и умиру. На пример символ „краља“ је настао у одређено доба историје и одумро у највећем делу света у наше доба. Тилих, на основу свих ових карактеристика, изводи закључак о настанку и нестајању симбола. „Они настају зато што људи жуде за њима. Умиру зато што више не могу да изазову одјек у групи где су првобитно нашли израз.“⁹²⁾

Религиозни симболи

Основни символ наше вере, односно наше врхунске бриге је Бог. „Он је увек присутан у сваком чину вере, чак иако чин вере укључује порицање Бога.“⁹³⁾ Тилих закључује да атеизам, примера ради, може бити само покушај да се уклони врхунска брига, тј. „да се остане незабринут над смислом свог постојања“⁹⁴⁾. Тако је незаинтересованост за врхунско питање, немање врхунске бриге, „једини замисливи облик атеизма“⁹⁵⁾. Опште је позната чињеница да су сви порицатељи Бога долазили у ситуацију да га потврђују. Јер „Бог је основни и свеопшти садржај вере.“⁹⁶⁾ Зато је увек бесмислена расправа о постојању или непостојању Бога, јер ако неко хоће да докаже Његово непостојање, он тиме показује да је Бог предмет његове бриге.

„Бог је основни символ вере, али не и једини“.⁹⁷⁾ Сви, многи квалитети или својства (како стоји у нашим догматикама), љубав, моћ, правичност, „узети су из коначних искустава и симболички примењени на оно што је изнад коначности и бесконачности“.⁹⁸⁾ Вера је дакле, прихватање симбола који изражавају нашу врхунску бригу. Тилих то на једноставан и убедљив начин објашњава следећим примером: „Свете ствари нису свете по себи, него указују изнад себе, на порекло свега светог, на оно што је врхунска брига.“⁹⁹⁾

Тако симболи узети из нашег овоземаљског искуства не говоре о томе шта је Бог учинио или ће учинити, али изражавају нашу бригу о божанском дејству и његовој личности која је недокучива, а ка којој стремимо.

⁹¹⁾ Исто, стр. 41.

⁹²⁾ Исто, стр. 41-42.

⁹³⁾ Исто, стр. 43.

⁹⁴⁾ Исто, стр. 43.

⁹⁵⁾ Исто, стр. 43.

⁹⁶⁾ Исто, стр. 44.

⁹⁷⁾ Исто, стр. 45.

⁹⁸⁾ Исто, стр. 45.

⁹⁹⁾ Исто, стр. 45.

Символи и митови

Значење грчке речи *mythos* долази од онога што је изречено у *причама о бојовима*. Митови су, по Тилиховом мишљењу, симболи вере који су настали у причама о сусретима божанстава и људи. Они су присутни у сваком чину вере, јер је то језик вере. Митологија је критикована зато што је причала о боговима из нашег свакодневног искуства. Критика мита се завршила одбацивањем многобожачке митологије. Међутим и у монотеизму се захтева *демифологизација*. Зашто? Зато што све приче које говоре о сусретима божанстава и људи јесу митови. Али „символ и мит су неизбежни облици људске свести“⁽¹⁰⁰⁾, тврди Тилих. Како онда пристати на демитологизацију, шта ће јој бити сврха и циљ и да ли је то могуће? „Мит не може бити одстрањен из човековог духовног живота“⁽¹⁰¹⁾. Није могућа комуникација Бога и људи унутар заједнице вере „без симбола и митова – они су језик вере“⁽¹⁰²⁾. Али, хришћанство које је срушило идоле зна да вера постаје идолопоклоничка уколико схвата своје симболе дословно.

Аспекти вере и њихова динамика

Већ смо говорили да вера као стање врхунске бриге живи у многим облицима. Видели смо да је субјективно стање верника у зависности од симбола вере и његових евентуалних промена. Посебно је упечатљива теорија о искуству светости. Свето се може посматрати као присуство овде и сад. У исто време свето је суд овоме свету. „Човек је коначан и никада не може да уједини све елементе истине у потпуну равнотежу“⁽¹⁰³⁾, али он се такође не мири са својом коначношћу и налази се између оног што јесте и онога што би могао бити. Човек стално тежи уклањању ограничења своје коначности и досезању врхунског. Ту долази до напетости између вере и толеранције. Толеранција би значила помирење са стањем у коме се не тражи ништа врхунско. Та толеранција се, како увиђа Тилих, често преокрене у своју супротност, тј. у нетолерантни апсолутизам. Зато он експлицитно говори о значају светости и о њеном прихватању вером говорећи: „Светост се не може искусити без њене снаге да нам заповеди оно што би требало да будемо.“⁽¹⁰⁴⁾

Онтолошки типови вере

Скоро да све и свако може бити и постати носилац светог. Такав сакраментални тип вере је универзалан. Тилих сматра на основу свих

¹⁰⁰⁾ Исто, стр. 47.

¹⁰¹⁾ Исто, стр. 47.

¹⁰²⁾ Исто, стр. 47.

¹⁰³⁾ Исто, стр. 52.

¹⁰⁴⁾ Исто, стр. 53.

искустава да нешто има природу светог само онда кад се у томе побуђује вера да „нема ничега светог уколико није у узајамној вези са вером“¹⁰⁵⁾. „Свечи су свечи само зато што се извор свеколике светости читује у њима.“¹⁰⁶⁾ Тако је и са свим осталим и са светим стварима. Садржај вере у врхунској бризи није могуће поистовећивати са реалношћу, чему по Тилиху тежи обредна вера. Зато он поново наглашава да је вера предмет екстатичног искуства. Међутим, чињеница да се вера заснива на искуству светог тражи одговор. Позивајући се на мистике, Тилих нуди њихов одговор: „постоји место на коме врхунско обитава у коначном свету, наиме, у дубини људске душе“¹⁰⁷⁾. Тилих то тумачи тиме што признаје да је то могуће место, али оно мора бити „очишћено од свих коначних садржаја (...) мора превазићи поделу егзистенције и ону најуниверзалнију поделу – поделу на субјекат и објекат“¹⁰⁸⁾. Ово је тако јер врхунско мора бити изнад те поделе. Оваква вера не ниподаштава нити одбацује обредну веру, јер у сваком типу вере постоје обредни и мистични елементи.

Морални типови вере

У овом поглављу Тилих разматра веру муслимана, конфучијанство, старозаветну веру Јевреја и, наравно, хришћанство. Поменућемо оно што је опште код свих њих. „Морални типови вере карактеришу се идејом закона.“¹⁰⁹⁾ Бог је дао закон као заповест „и њему се могу приближити само они који поштују закон“¹¹⁰⁾. Закон, дакле, код моралног типа захтева моралну послушност. Узимајући у обзир разне вере, Тилих говори да за људе није питање вере: „Мојсије или Исус или Мухамед; питање је ко најадекватније изражава нечију врхунску бригу“¹¹¹⁾. И још једном – „све одлуке вере су егзистенцијалне, не теоретске“¹¹²⁾. Из тога следи да је немогућа индиферентност према вери односно према ономе у кога се верује. Тилих понавља да „искуство светости бивања никада није превладало искуство светости онога *треба да буде*“¹¹³⁾. Божански закон је брига и старог и новог јудаизма, јер је један врхунски циљ. Тилих ипак сматра да је модерни хуманизам 18. века изронио из хришћанског темеља и да ставља нагласак на то „треба да буде“, како су га разрадили још јеврејски пророци.

¹⁰⁵⁾ Исто, стр. 53.

¹⁰⁶⁾ Исто, стр. 55.

¹⁰⁷⁾ Исто, стр. 56.

¹⁰⁸⁾ Исто, стр. 56.

¹⁰⁹⁾ Исто, стр. 58.

¹¹⁰⁾ Исто, стр. 58.

¹¹¹⁾ Исто, стр. 59.

¹¹²⁾ Исто, стр. 60.

¹¹³⁾ Исто, стр. 60.

Јединство типова вере

По Тилиховом мишљењу у искуству светог не постоји раздјељеност онтолошког и моралног елемента. Напротив, они су суштински ујединачени. Насупрот томе, сматра он, у животу вере долази до размимотилажења, сукоба па чак и до међусобног уништавања. Ипак, уверен је Тилих, суштинско јединство се не може растурити због тога што су елементи једног типа присутни у другом.

Он даље објашњава како разни типови вере узајамно учествују једни у другима и то је оно што сваку од тих вера чини комплексном и динамичном. Али, оно што веру уређује најдубље јесте циљ. Тилих наводи новозаветни пример који даје Ап. Павле, за кога је вера у Новом Завету „стање обузетости Божанским Духом“¹¹⁴). Дух је присуство Божанског у човеку. Тилих даље појашњава наведене речи Ап. Павла и каже: „Не бих се двоумио да назовем овај опис Духа разрешењем проблема вере и остварењем динамике која покреће историју вере“¹¹⁵). Али, то је одговор који се не даје само једанпут, већ се треба стално давати на основу нових искустава.

Павлово искуство и доживљај Духа као јединства свих типова вере, тврди он, у великој је мери изгубљено и у протестантизму и у римокатолицизму. Тилих не крије да је оваквим описом вере имао намеру да савременом терминологијом укаже „на реалност Павловог разумевања Духа као јединства екстатичког и личног, обредног и моралног, мистичког и рационалног.“¹¹⁶) Хришћанство, по Тилиху, треба пројављивати способност (и то у стварном искуству) да носи ово јединство различитих типова вере, јер ће само у том случају моћи дати одговор на питања вере и испунити динамику вере у прошлости и будућности.

Вера и разум

До сада смо разматрали разне, понекад и опречне, типове вере. Та разноврсност и опречност симбола и типова наводи на питање у којој мери је онда могуће судити о вери са становишта истине. Разрешењу овог проблема најчешће се прибегавало „супротстављањем вере и разума“¹¹⁷) тврди Тилих, тако да је скоро неизбежно питање „могу ли се они (вера и разум) здружити у узајамној вери или се узајамно искључују?“¹¹⁸) Тилихово решење овог проблема је у томе да ако се под вером разуме „стање врхунске забринутости“, потреба за сукобом не постоји.

¹¹⁴) Исто стр. 64. Прим. Свети Серафим Саровски каже да је циљ хришћанке вере стицање Духа Светога.

¹¹⁵) Исто, стр. 64.

¹¹⁶) Исто, стр. 64.

¹¹⁷) Исто, стр. 66.

¹¹⁸) Исто, стр. 66.

Свестан да овај одговор потребује објашњење, Тилих истиче да „сви духовни елементи човека су, упркос својим различитим карактерима, једни у оквиру других“¹¹⁹⁾, тако да се ово такође односи на веру и разум. Потребно је (али то није нимало једноставно) показати начин на који ови елементи сапостоје један у оквиру другог, једном речју показати њихов стварни однос у том јединству.

Да би то показао Тилих полази од тзв. „техничког разума“ који се најчешће противставља вери. Тај се разум, сматра он, „стара о средствима али не и о циљевима“. Он је усмерен ка смислу свакодневног живота. Поред ове постоји и једна друга врста разума, и баш је она потребна вери. То је „разум истоветан са човечношћу човека и чини га различитим од осталих бића. Он је основа језика, слободе и стваралаштва, укључен у трагање за знањем, у искуство уметности и испуњавање моралних захтева..., па оно омогућава учествовање у заједници.“¹²⁰⁾

Шта би значило то да вера буде супротстављена оваквом разуму? Да ли би таква вера која је против разума била способна за врхунску бригу? Да ли би таква вера била способна за свесно присуство светог или би то била вера која „онечовечује човека који разара и себе и човечност човека?“¹²¹⁾ Уколико би вера била против разума као смисаоне структуре стварности, таква вера би (по Тилиху) била разарајућа по човека али она то није и не може бити, тврди он. Сасвим је друга ствар са разумом који служи за техничка и свакодневна прегнућа и који он назива „техничко помагало“.

Један од Тилиховим основних ставова јесте да је *разум њредуслов вере*: „Вера је чин кроз који разум екстатично излази из себе“¹²²⁾. Он подвлачи да је људски разум коначан и да се креће у оквиру коначних односа. Свесност разума о његовој коначности омогућава му да превазилази ту коначност. Иако бесконачно није део човека, Тилих сматра да човек може и жели да га искушава кроз припадање бесконачном: „И бесконачно мора да га обузме, и ако се то догоди онда је то предмет бескрајне бриге.“¹²³⁾ Свест о потенцијалној бескрајности човек испољава ка својој врхунској бризи, а то је по Тилиху управо вера.

Кад је разум обузет врхунском бригом он надилази себе, међутим, тиме не престаје да буде разум и то онај коначни разум чија се екстатичност пројављује као остварена, непоречена рационалност. Уколико би разум остао у границама коначности он би или искусио своје коначне

¹¹⁹⁾ Исто, стр. 66.

¹²⁰⁾ Исто, стр. 67.

¹²¹⁾ Исто, стр. 67.

¹²²⁾ Исто, стр. 67.

¹²³⁾ Исто, стр. 68.

садржаје, или би био испуњен ирационалним, демонским садржајима и њима разаран.

Разматрајући све аспекте разума без вере Тилих проширује свој почетни став: „разум је претпоставка вере а вера је остварење разума“¹²⁴. Вера као врхунска брига прераста у екстатични разум или разум у екстази. Дакле, за њега између природе вере и природе разум нема сукоба; они функционишу једно у оквиру другог.

Тилих наводи три кључна теолошка питања која су постављена у вези са овом темом:

Да ли је природа вере искривљена у условима људске егзистенције?

Није ли природа разума извитоперена човековим отуђењем од самог себе?

Не мора ли се јединство вере и разума и њихова природа поново успоставити уз помоћ онога што религија зове „откровење“?

Он даје и одговоре на ова питања сматрајући да је немогуће не признати да је човек у стању отуђености од своје истинске природе те према томе, његова вера и разум нису истински онакви и оно што би (или су) требало бити. Међутим, он сматра да ће нас анализа узрока због којег је то тако довести до искривљене употребе разума и до идолопоклоничке вере. Он зато предлаже да се отуђење вере и разума у њиховом међусобном односу мора превазићи и да се њихова истинска природа мора успоставити у оквиру постојећег живота. Искуство у коме се то догађа је управо искуство Откровења, сматра Тилих. Он упозорава на злоупотребу речи „откровење“ која је различито тумачена. За њега је „откровење, пре свега, искуство у коме врхунска брига обузима људски ум и остварује заједницу у којој се она изражава симболима деловања, маште и мисли“¹²⁵. Овакво искуство где год да се оствари, тврди Тилих, доводи до обновљења вере и разума. Тако обновљени они стичу своју истинску природу и што је најбитније „њихови унутрашњи и међусобни сукоби су превладани и отуђење се надомешта помирењем“¹²⁶. У том контексту откровење добија свој пуни значај и постаје догађај у коме се преображава дато стање. „У таквом искуству немогућ је сукоб између вере и разума“¹²⁷, закључује Тилих осврћући се даље на последице искривљеног односа вере и разума примећујући да је историја вере праћена сталном борбом против кварења вере, а сукоб са разумом, по њему, је један од начешћих и најочигледнијих симптома тог искривљеног односа.

¹²⁴) Исто, стр. 68.

¹²⁵) Исто, стр. 69.

¹²⁶) Исто, стр. 69.

¹²⁷) Исто, стр. 70.

Битке које су одлучивале пресудно у корист јединства вере и разума он сматра догађајима откривења, а „победничка битка“ биће коначно откривење у коме ће се апсолутно превазићи искривљење вере и разума, а самим тим и покушаји њихове међусобне супротстављености.

Истина вере и научна истина

Већ смо истакли да за Тилиха не постоји сукоб између истинске вере и истинског разума. То значи да није могућ сукоб вере и сазнајних функција разума јер је сазнање увек у функцији људског разума. Сазнање је, по неком општеприхваћеном искуству, најлакше ступало у сукоб са вером. Зашто и када се то збивало? Занимљиво је да се то најчешће догађало када је вера означавана као нижи облик људског сазнања и када је била прихватана због тога што је божански ауторитет био јемац њене истинитости, а понекад и неки други ауторитет са осећањем божанске моћи.

Ипак, однос вере према неким научним сазнањима (историјским, философским) захтева појашњење. Чињеница је да сви ти аспекти научног сазнања желе досегнути оно истински стварно. Проблем настаје када „човеково сазнајно настојање пропушта то истински стварно и прихвата за стварно оно које је само наоко истински стварно, што може и да се подудари са истински стварним али га изражава на изопачен начин.“¹²⁸⁾ Често смо у тешкој ситуацији разграничавања између истине и грешке у односу на веру и на то где и када човекове сазнајне функције морају бити у пуном капацитету. Зато, сматра Тилих, „морамо да се упитамо шта је значење истине у вери“¹²⁹⁾, који су критеријуми те истине и како се она односи према другим облицима истине.

„Свака научна истина је припремна и подложна је преиначавањима“¹³⁰⁾, тврди Тилих и додаје да тај моменат неизвесности не затамњује вредност истинитости проверених научних тврдњи. Међутим, требало би, по његовом мишљењу, бити јасно да је онда научни догматизам и апсолутизам немогућ.

Уврежено је мишљење како би у случају рапидног напредовања науке и смањивања помињање неизвесности вера морала да се повлачи, Тилих једноставно одбацује сматрајући то: „недостojном и непотребном процедуром јер научна истина и истина вере не припадају истој димензији смисла“¹³¹⁾.

Тилих инсистира на томе да наука нема моћ нити би се могла позвати на било какво право да се меша у веру, као што ни вера нема моћи

¹²⁸⁾ Исто, стр. 71.

¹²⁹⁾ Исто, стр. 71.

¹³⁰⁾ Исто, стр. 72.

¹³¹⁾ Исто, стр. 72.

да се меша у науку. Сукоб вере и науке могућ је, по Тилиху, само онда када вера или наука нису свесне својих правих димензија. Наводећи познате примере сукоба вере и астрономије као и достигнућа науке и физике Тилих закључује: „наука може да буде у сукобу само са науком, а вера само са вером“¹³²⁾ или изражено на други начин: „наука која остаје наука не може бити у сукобу са вером која остаје вера“¹³³⁾. Упечатљив пример кршења овог принципа је позната борба између заговорника теорије еволуције и њима супростављених теолога и хришћанских група која је окарактерисана као борба између науке и вере. По Тилиху то није била борба између вере и науке него „између науке која лишава човека његове човечности и вере чији је израз био изопачени библијски литерализам“.¹³⁴⁾

Није, по његовом мишљењу, било коректно од стране теолога интерпретирати библијску причу о стварању света као научни опис догађаја и тиме се мешати у методолошки рад науке. Слично томе теоретичари еволуције који су објашњавали настанак човека од нижих облика живота нису поступали коректно негирајући и умањујући оно бесконачно, или негирајући вредносну разлику између човека и животиње.

Тилих нашој пажњи препоручује сукоб између вере и психологије. Психологија зазире од појмова којима се не може прићи научном методом. На пример, такав појам је појам човекове душе гледане из перспективе вере. И заиста, по њему психологија не би требало да усвоји појмове који нису производ неког научног рада који је у развоју. Она је у могућности да опише процесе који се збивају у човековој души али треба и да буде спремна на промене уколико до њих дође и то у било које време, тј. треба да прихвати чињеницу да су сви њени појмови колико год били прихваћени само припремни.

Тилих узима Фројда и његов фундаментални пуританизам у „односу на љубав, његов песимизам у односу на културу, његово свођење религије на идеологију“¹³⁵⁾ као лош пример јер су све то изрази вере а не резултати научне анализе. Научнику није забрањено да у своје учење уводи елементе вере, али не треба му допустити да он у име научне психологије напада друге облике вере, јер то представнике вере мобилише на одбрану. Понекад није лако разликовати елементе вере од елемената научне хипотезе у некој психолошкој анализи, али је то ипак могуће и по Тилиху чак неопходно.

Многи теолози су се олако позивали на научна достигнућа да би показали свој поглед на људску природу. Тилих то сматра погрешним

¹³²⁾ Исто, стр. 73.

¹³³⁾ Исто, стр. 73.

¹³⁴⁾ Исто, стр. 73.

¹³⁵⁾ Исто, стр. 74.

јер тако нешто није могуће. „Истину вере потврдити последњим открићима из области физике, биологије, психологије“¹³⁶⁾, је немогуће а такође је немогуће на исти начин је негирати.

Истина вере и историјска истина

Историја се твори само у низу чињеница. Она покушава да пронађе шта је исходишна тачка тих чињеница, и пре свега какво је значење тих чињеница и однос међу њима. Иако обавештава о јединственим догађајима она је у немогућности те догађаје подвргнути експерименту, јер се не ради о поновљивим процесима. Једино што историја може у научном погледу је да врши поређење независних докумената и уколико се она подударају историјска тврдња је проверена. То је сасвим различит метод од метода којим до научне истине долази један физичар који то ради експериментално. Евидентна је разлика између научне и историјске истине. У научној истини субјекат је искључен, а у историјској истини субјекат је укључен. Тилих о свему овоме говори да би објаснио зашто је историјска истина често поистовећивана са истином вере, „пре свега зато што истина вере подразумева потпуну укљученост“¹³⁷⁾. Тако је тврђено да вера може јемчити за истину непоузданих историјских ставова¹³⁸⁾. Тилих сматра да је то немогуће јер је историјска истина чињенична. Оно што по њему вера може и мора да протумачи јесте „смисао чињеница са становишта човекове врхунске бриге“¹³⁹⁾. Тако је једино, мисли он, могуће препознати историјску истину у истини вере¹⁴⁰⁾.

Истраживања из области библистике показала су да се у (Библији) комбинују историјски, легендарни и митолошки елементи. То нас наводи на закључак да „истина вере не може да зависи од историјске истине прича и легенди кроз које се вера изразила“¹⁴¹⁾. Тилих сматра да је опасно изопачење смисао вере поистовећивати са веровањем у историјску ваљаност библијских прича. Он то појашњава кроз више примера. Ми наводимо један где Тилих тврди да: „није питање вере опредељивати се око тога која је верзија извештаја о раним данима Цркве највероватнија.“¹⁴²⁾ То је питање историјске истине. Вера може потврдити да се у историји догодило нешто што приводи врхунској бризи. Мојсијев Закон нпр. има безусловну ваљаност за оне који су њиме обузети. То је оно што може да каже вера, али вера не може да потврђује историјске

¹³⁶⁾ Исто, стр. 75.

¹³⁷⁾ Исто, стр. 76.

¹³⁸⁾ На пример у Житијама светих.

¹³⁹⁾ Исто, стр. 76.

¹⁴⁰⁾ На пример у Житијама светих.

¹⁴¹⁾ Исто, стр. 76.

¹⁴²⁾ Исто, стр. 77.

услове који су довели до тога да ти људи као што су Мојсије, Христос или Мухамед постану предмет врхунске бриге за њихове многобројне следбенике. Према томе Тилих се држи становишта да „вера не може бити уздрмана историјским истраживањем, чак ни кад резултати одбацују предање у коме се извештава о догађају.“¹⁴³⁾ У зависност од историјске истине могу упасти само они којима вера није стање врхунске бриге, али то онда није вера.

Истина вере и философска истина

Тилих мисли да је однос философске истине и истине вере веома сложен. Штавише, ова сложеност дошла је дотле да су неки теолози, који су полазили са философског становишта да би исказали веру религијске заједнице, не ретко оптуживани за издају вере.

Проблем са философијом је већи тим пре што дефиниција философије најчешће бива израз становишта философа коју ту дефиницију даје. Тилих предлаже, ради отклањања збрке, да се прихвати предфилософско схватање појма философије. У том смислу философија би покушавала давати одговоре на најопштија питања о природи стварности који су важећи у свим доменима. Тако философија жели пронаћи универзалне категорије у којима се искушава биће. То је несумњиво другојачији домен у односу нпр. на физику или историју.

Овакво одређење философије, мисли Тилих, омогућава приближније одредити однос философске истине и истине вере. По њему „философска истина је истина о устројству бића; истина вере је истина о нечијој врхунској бризи.“¹⁴⁴⁾ Овако успостављен однос је сличан ономе односу који је напред описан, тј. односу између вере и науке. Такође постоји и тачка сусрета, а то је моменат кад философска истина бива изражена појмовима који се тичу врхунског, а као што знамо истина вере се састоји од истинитих симбола који се тичу врхунског.

Зашто философија користи појмове, а вера симболе ако обе покушавају да искажу оно врхунско? Тилихов одговор је да је то због тога што однос према врхунском није исти. Философски однос је „бестрасно опитовање основног искуства у коме се читује врхунско“¹⁴⁵⁾ а однос вере је у принципу „посвећен израз бриге о смислу врхунског за вернике“¹⁴⁶⁾. Заједничко је да и верник и философ као људска бића имају потребу за појмовним схватањем. И у томе је сличност што живот философије има утицаја на живот философа, као и живот вере на верника.

¹⁴³⁾ Исто, стр. 78.

¹⁴⁴⁾ Исто, стр. 79.

¹⁴⁵⁾ Исто, стр. 80.

¹⁴⁶⁾ Исто, стр. 80.

Тилих фундаменталну разлику види у томе што философија описује устројство врхунског, а вера је, у принципу, посвећена бризи за врхунско.

Међутим, та разлика, као што смо напред видели, у животу бива често превазилажена. Наводећи пример многих философа, Тилих подсећа како су многи од њих показивали најстраснију бригу о смислу врхунског. Њихова визија универзума и човековог положаја спојила је веру и концептуалност. По Тилиховим речима “философија није само материца из које истичу наука и историја, него и свеприсутни елеменат у постојећем раду науке и историје.”¹⁴⁷⁾ Одредница помоћу које су и велики физичари посматрали универзум јесте философска. Из свега тога Тилих закључује да је „у научном виђењу стварности присутан елеменат вере”¹⁴⁸⁾. Научник је првенствено људско биће обузето врхунском бригом и које поставља питање о универзуму као таквом, дакле, „философско питање”. Историчар је, такође, свесно или несвесно у неку руку философ. Јасно је да су често при утврђивању чињеница неопходне философске претпоставке. Укратко, „где је философија ту је испољавање врхунске бриге”¹⁴⁹⁾, а онда је ту, по дефиницији, и елеменат вере.

Дакле, упркос разликама постоји стварно јединство философске истине и истине вере у философији. У књизи Карла Јасперса која и носи такав наслов, то јединство је названо „философском вером”. Тилих упозорава да овај наслов може изазвати збрку јер не постоји само једна философска вера. „Постоји истина вере у философској истини. И постоји философска истина у истини вере.”¹⁵⁰⁾ Философија је по Тилиховом мишљењу садржана у сваком символу вере, док вера пак не одређује ни ток ни кретање философске мисли нити препоручује одређену философију. По њему се философске импликације символа вере могу развити у много праваца. Сигурно је да ће истина вере остати на свом месту ма куда философија пошла, јер „истина вере и истина философије немају ауторитета једна над другом.”¹⁵¹⁾

Истина вере и њени критеријуми

Истина вере мора бити посматрана и са субјективне и са објективне стране, прва је Тилихова претпоставка. Субјективна вера је истинска ако изражава истинску бригу, а објективна ако је њен садржај стварно Врхунско.

Вера по њему садржи истину уколико изражава врхунску бригу. Снага изражавања је у комуникацији а комуникација се остварује сим-

¹⁴⁷⁾ Исто, стр. 81.

¹⁴⁸⁾ Исто, стр. 81.

¹⁴⁹⁾ Исто, стр. 82.

¹⁵⁰⁾ Исто, стр. 82.

¹⁵¹⁾ Исто, стр. 83.

волима. Међутим, сматра Тилих, „живот симбола је ограничен“¹⁵²⁾ и уколико неки символ одумре остаје отворено питање може ли се поново оживети. У наше доба, са које год стране гледали, критеријум истине вере је то да ли је она жива или није. Други критеријум симбола вере је да изражава Врхунско које је стварно Врхунско. Тилих поново подсећа: „слабост сваке вере је лакоћа са којом она постаје идолопоклоничка“¹⁵³⁾. Сваки тип вере по њему има потребу да уздиже своје конкретне симболе до нивоа апсолутности. Излаз из те слабости он види у томе да символ буде што је могуће адекватнији, а: „најадекватнији симбол је онај који изражава не само врхунско, већ и свој недостатак врхунског“¹⁵⁴⁾.

Хришћански символ крста је управо такав, зато што је догађај који је створио овај символ (распеће Христово) такав да се кроз њега може и мора просуђивати истина хришћанства. За Тилиха је свака истина вере подложна суду: да или не. То је критеријум по коме су протестанти критиковали Римску цркву, признаје Тилих. Ширећи овај принцип и ван хришћанства он каже да оно „Да“ – не одбацује ниједну истину вере, а оно „Не“ – не прихвата ниједну истину вере као врхунску, осим чињенице да ниједан човек ту истину не поседује. Овај принцип је, тврди он, истоветан са протестантским принципом, што протестантизам, по њему, чини супериорним видом хришћанства.

Вера и храброст

Без очитовања Бога у човеку, питање Бога и вере у Бога није могуће, тврди Тилих. За њега је вера без учешћа у предмету сопствене врхунске бриге немогућа. Међутим, онај који верује не поседује предмет своје вере, што подразумева да: „нема вере без раздвојености“¹⁵⁵⁾.

Учествовање рађа извесност вере, раздвојеност производи сумњу у вери. Тако извесност и сумња постају битне карактеристике вере. Извесност понекад превлада сумња, али не успева да је елиминише. Понекад бива и обрнуто. Обе, пак, могу бити сведене на минимум. Сумња се по Тилиху не побеђује потискивањем него храброшћу: „Храброст не пориче сумњу, него је обухвата као израз сопствене коначности.“¹⁵⁶⁾ Штавише, храброст садржи ризик без кога нема стваралачког живота. Јасно је да „живећа вера укључује сумњу у себе, храброст да укључи ту сумњу у себе, као и ризик храбрости.“¹⁵⁷⁾ Али оно што Тилих сматра најважнијим јесте то да постоји елеменат непосредне извесности, а то

¹⁵²⁾ Исто, стр. 83.

¹⁵³⁾ Исто, стр. 84.

¹⁵⁴⁾ Исто, стр. 84.

¹⁵⁵⁾ Исто, стр. 86.

¹⁵⁶⁾ Исто, стр. 87.

¹⁵⁷⁾ Исто, стр. 88.

је она безусловна врхунска брига. Поред свега тога, по њему „вера као целовит чин мора да се потврди кроз одважност“¹⁵⁸⁾, а одважност или храброст је: „елеменат вере који је повезан са ризиком вере“¹⁵⁹⁾. Ово значи још и то да се вера не може надоместити храброшћу, али и то да се не може описати без храбрости.

Јасно је да се оваква теорија односи на праву веру. Поред ње, међутим, постоје идолопоклоничке, магијске, или просто вере чији предмет није оно Врхунско. Први испит хришћанин полаже када се нађе у ситуацији у којој постоји извесност да „чак неуспех ризика вере не може да одвоји бригу нечије одважне вере од Врхунског“¹⁶⁰⁾. То је оно што мора бити и што јесте извесно (пример: три младића у Вавилону). Растојање између коначног и бесконачног немогуће је превазићи полазећи од коначног. За то нам је потребна храброст јер само она омогућава превазилажење тог јаза.

Вера и интеграција личности

Све напред речено одређујуће је за однос вере према човеку као личности. Већ смо прихватили да је вера стање врхунске бригае која задира у све поре човекове личности. Због тога је, за Тилиха, врхунска брига интегришући центар личног живота. И штавише, захваљујући том центру уједињују се сви елементи човековог живота „сваки нерв људског тела, свака тежња људске душе, свака функција људског духа“¹⁶¹⁾.

Све то више нису пуки „делови“, јер је човек јединство и као такав он се устремљује ка врхунском јединству, док врхунска брига постаје страсна брига у којој учествује цео човек без изузетка. Тако вера, сматра он, даје човеку централни предмет „концентрације“. Уколико нема тог уједињујућег центра, скоро је немогуће спречити распад личности. Дисциплина, медитација, контемплација, уметничко стваралаштво, научно сазнање, све то тешко се постиже без вере, јер је она, понављамо Тилихов став, интегришућа сила и ујединитељ елемената личног живота.

Пошто је човек склон фрагментацији, распаду и болести, Тилих ће, надаље, устврдити да вера као интегришућа сила има исцелитељна својства.¹⁶²⁾ Не треба уклањати од наше пажње чињеницу да идолопоклоничка вера има одређену страсну динамику, интегришућу снагу, али основа ове интеграције је преуска и раније или касније се распада и болест се погоршава. Раздељени ум је изузетна опасност која произилази из заводеће идолопоклоничке вере. Било да је у питању магијска моћ,

¹⁵⁸⁾ Исто, стр. 89.

¹⁵⁹⁾ Исто, стр. 89.

¹⁶⁰⁾ Исто, стр. 90.

¹⁶¹⁾ Исто, стр. 91.

¹⁶²⁾ Вера твоја спасла те је... (Лк. 18,42)

многобожачка религија, било да је реална медицинска опасност, укључујући чак и ментално исцељење, то не може да реинтегрише личност у целину. „То може само вера.“¹⁶³⁾ Таква вера ствара личности које памтимо из раног хришћанства. Вера тих људи била је манифестована љубављу и делањем, подсећа Тилих, и упозорава да се та вера стално губила кроз историју Цркве, а ми бисмо додали и стално налазила.

Вера, љубав и делање

Позивајући се на Ап. Павла, Тилих тврди да су љубав и делање садржани у вери и не могу се одвојити од ње. Тежња за спајањем раздвојених је љубав из чега он изводи кључну констатацију: „брига вере је истоветна са чежњом за љубављу; спајање са оним чему неко припада и од чега је одвојен.“¹⁶⁴⁾ Зато је у целокупној библијској литератури „страх од Бога“ и „љубав према Христу“, као оно што одређује понашање човека према другим људима, укратко представљено синтагмом: „љуби ближњег свога“.

Кад год дође до раздвајања вере од љубави, последица је криза те религије у којој је дошло до тога. Као што видимо вера као стање врхунске бриге садржи љубав, тј. „чежњу и нагон за спајањем раздвојеног“¹⁶⁵⁾. На питање које је ипак могуће поставити: има ли вере без љубави, Тилих одговара развијајући тезу о томе да је љубав присутна у човеку чак и онда кад је сакривена, јер свако људско биће тежи за спајањем са оним што је садржај своје врхунске бриге. Као и кад је говорио о вери у односу на осећања, Тилих слично говори и сада, тј. да је осећање повезано са искуством љубави, али љубав не треба сводити на осећање јер је она више од тога - „снага која надилази себе у потреби сједињења са оним другим“¹⁶⁶⁾. Та снага је код Грка била изражена као ерос и описује се као жеља за самоиспуњењем посредством другог бића, насупрот хришћанском типу љубави (агапе), која се манифестује као воља за самопредавањем због другог бића.

Тилих сматра да ниједна љубав није стварна без јединства ероса и агапе. Ерос без агапе је „хаотична жеља“ која пориче основаност права друге стране да буде независно „ја“, док је агапе без ероса покоравање моралном закону без чежње, топлине, сједињења. Али оно што Тилих види као обједињујућу силу ероса и агапе јесте вера.

Дакле, непосредни израз љубави је делање. Сада би требало да нам буде јасно како вера може да се оствари у делању: „Карика која повезује веру и делање је љубав“.¹⁶⁷⁾

¹⁶³⁾ Исто, стр. 95.

¹⁶⁴⁾ Исто, стр. 96.

¹⁶⁵⁾ Исто, стр. 97.

¹⁶⁶⁾ Исто, стр. 98.

¹⁶⁷⁾ Исто, стр. 99.

Заједница вере и њени изрази

На основу свега до сада реченог Тилих закључује да вера мора бити ствар заједнице. С обзиром да вера води делању, а делање подразумева заједницу, стање врхунске бриге актуализује се у оквиру заједнице која дела. Шта више, сматра Тилих, нема заједнице која није заједница вере. И надаље упозорава да је живот вере зависан од култа и од мита, јер они изражавају веру заједнице и стварају личну веру код чланова заједнице.

(Интересантна је Тилихова тврдња да без њих (култа и мита), без заједнице у којима се употребљавају, вера би се изгубила, „а човекова врхунска брига би се притајила“¹⁶⁸.)

Сукоб вере с вером

Нетрпељивост као карактеристика вере не би требало да је тешко разумљива када се има у виду да је вера стање врхунске бриге. С обзиром на различитост разних религија, за Тилиха је суштинско питање: „Да ли сусрет вере с вером мора да води ка трпељивости без критерија или ка нетрпељивости без самокритичности?“¹⁶⁹

Ову алтернативу по њему је могуће превазићи једино вером која је схваћена као стање врхунске бриге и која у себи носи увиђање релативне ваљаности конкретних симбола у којима се она појављује и то уз помоћ самокритичности. Пут који Тилих предлаже ка досезању јединства је стари пут пророка, „а то је називање идолопоклонства идолопоклонством и његово одбацивање у име онога што је стварно врхунско.“¹⁷⁰

Ј. Зизијулас о вери

У својим делима Зизијулас често говори о вери, али најчешће у контексту носиоца вере – човека. У тексту „О људској способности и неспособности“ он указује на веру као на кључну човекову способност: „Човек има способност (у неспособности) за веру“.¹⁷¹ Откуда човеку та способност – да ли је то дар? И, ако јесте, какав је и како га је могуће манифестовати? Зизијуласов одговор гласи: човек се суочава са ништавилом, са смрћу, али притом не бива прогутан њоме, и то захваљујући *екстатичности* своје личности.

Човек као личност осим екстатичности носи у себи и оно главно својство личности – да је односно биће, тј. биће које је у односу са другим. То му помаже да избегне прихватање „нирване“ која је само блажи облик прихватања ништавила. Будући да је екстатично и односно биће,

¹⁶⁸) Исто, стр. 104.

¹⁶⁹) Исто, стр. 105.

¹⁷⁰) Исто, стр. 106.

¹⁷¹) Ј. Зизијулас, текст *О људској способности и неспособности*, стр. 161.

то је, по Зизијуласу, оно што човека подстиче да, имајући свест о ништавилу и видећи га пред собом, он ипак чезне за присуством другог бића и заједничарењем са њим.

Суочавање човекове личности са ништавилем ствара код човека осећај одсуства и потребу за остварењем присуства другог, јер не жели да буде сам пред ништавилем. Предуслов који му је неопходан јесте екстатичност његове личности без које би, остајући сам и имајући свест о својој пролазности, постао потпуно неспособан да изађе из тог ништавила, а поготово као победник над њим. Али, то је само предуслов. Услов је оно што чини могућност да се то и оствари, а то је, по Зизијуласу – вера.

Вера човеку омогућава окренутост од не-бића ка бићу, од ништавила ка постојању. Јер, вером је он „уверен у присуство упркос одсуства Бића.“ То га усмерава ка остварењу присуства – окретањем леђа непостојању, тј. ништавилу које престаје бити претња његовом постојању.

Али, упозорава Зизијулас, није реч о томе да се, у недостатку снаге за суочавање са ништавилем, човек својим бићем окреће (опет захваљујући екстатичности) у правцу других пролазних ствари које личе на покушај проналажења „осигурања“ (то су – по Зизијуласу – „разни идеали, стања итд.“). Зато он предлаже не само истинско сучељавање са ништавилем већ и проналажење решења самог проблема постојања. Зизијулас ову своју поставку поткрепљује сценом Христовог суочења са Великим Инквизитором код Достојевског. Велики Инквизитор је, тиме што је искључио Христа, изгубио ослонац. Христос је односни Бог, управо тај чије присуство нама недостаје, јер се на ствари, или било коју другу опредмећену тварност није могуће ослонити, првенствено због тога што ствари нису способне за веру.

Насупрот „вери“ Великог Инквизитора и његовом порицању Бога, као и било ком покушају избегавања суочавања са ништавилем, али и суочавања са Богом, Зизијулас инсистира на библијској вери, јер, „библијска вера тиме што поставља Бога и његову слободу као претпоставку сваке онтологије, ослобађа онтологију од гносеологије“¹⁷²). Шта то значи? Пре свега, Божија слобода говори о томе да је Светотројични Бог – Отац, Син и Свети Дух, и да свака Личност Свете Тројице има екстатични карактер. Његово биће (то *εἶναι*) слободно је од појмова и надилази их. У таквој онтологији слобода има примарну улогу. Наравно да постоји и елемент апофатичности, нарочито када је у питању знање. Знање бића и биће не значе исто, јер једно је веровати у Бога, а сасвим друго знати Бога.

Та библијска вера подразумева једну нову онтологију у којој слобода има примарну улогу. Зашто је то важно за нашу тему о вери? Зато што можемо рећи да вера јесте слобода, те као таква она омогућава покрет

¹⁷²) Ј. Зизијулас, текст *Χριστολογία и ὑποσχοјање*, стр. 292.

човека створеног и коначног ка бесконачном Богу. То би било недовољно, па чак и трагично, ако би Бог био детерминисан својом природом и неслободан у односу на њу. Уколико Бог не би био личност – до сусрета двеју различитих природа не би могло доћи, а тиме би и онтологија и гносеологија биле само пуке претпоставке, а никада остварене тежње.

Наша вера у Свету Тројицу

Зизијулас верује да Црква мора настојати да одсликава заједницу која постоји у Троједином Богу. То је оно што се, по његовом мишљењу, односи на људско биће које је „слика Божија“. За Зизијуласа нема другог обрасца за заједницу вере осим Тројичног Бога. То је незаобилазан образац кад говори и о еклесиологији и о антропологији.

Главни камен спотицања за стварање било какве заједнице јесте другачијост. На питање како верни превазилазе ову подвојеност, односно успостављају однос између заједнице и другачијости, Зизијулас даје одговор који произилази из учења о Светој Тројици, а који гласи: „да је другачијост саставни део јединства Божијег, а не његова последица. Бог није прво Један, па онда Тројица, него истовремено и Један и Тројица“.¹⁷³⁾

Божија Једност је велико јединство које није засновано на јединству суштине, већ на *монархији* Оца, који је лично један од Тројице. Штавише, Зизијулас тврди да се нераскидива заједница (кинонија) између три Личности – изражена као другачијост – не пројављује као претња јединству, него управо као услов јединства. Тако, по његовом мишљењу, изучавање Тројице открива да је другачијост апсолутна. Ово значи да су Отац, Син и Свети Дух потпуно различити и то у смислу да се ниједан од њих не може помешати са другом двојицом, а усудили бисмо се додати – не може да буде онај други.

Трећа Зизијуласова тврдња говори о томе да је другачијост битијно својство Бога, што он једноставно али упечатљиво изражава кроз предањску истину: „не можемо да кажемо *ишја* свака личност јесте: можемо рећи само ко је“¹⁷⁴⁾. Трагањем за одговором ко је личност, ми као последицу имамо другачијост која је незамислива без личног односа. У овом случају односа међу лицима Свете Тројице – Отац, Син и Свети Дух су имена која означавају однос. Личност не може бити другачија, не може представљати другачијост уколико није у односу. А пошто нема заједнице без личности, ни личности без заједнице, Зизијулас закључује тврдњом да из наше вере у Свету Тројицу и верности Цркви, која одражава заједницу Тројединог Бога, ми сазнајемо да „заједница не прети другачијости, она њу изнедрава“.¹⁷⁵⁾

¹⁷³⁾ Ј. Зизијулас, текст *Заједница и другачијост*, стр. 322.

¹⁷⁴⁾ Исто, стр. 322.

¹⁷⁵⁾ Исто, стр. 323.

Вера у Христа

Сва ова сазнања о Тројичном Богу не би била могућа без наше вере у Христа. Полазна тачка за Зизијулас је оваплоћени Син Божији, што нам еклисиолошки и антрополошки, како сматра он, омогућава да будемо „лик Божији“ јер смо кроз њега уљепљени (утеловљени) у изворни лик Оца. Вера у Христа подразумева следеће:

а) пре свега искуство *Крста*, што значи да заједница са другим није могућа без жртве сопствене воље и њеног подређивања вољи другог. Зизијулас подсећа на Гетсимански врт и однос Христа према вољи његовог Оца. Немогуће је, по његовом мишљењу, исправно расветљавање и разумевање заједнице и другачијости у историји без обновљења у нама онога што је наш Господ урадио у Гетсиманском врту. Ту смо најбоље могли сазнати како се превазилази другачијост и функционише заједница у Троједином Богу.

Сусрет Сина Божијег и творевине збива се кроз *кенозис*. Све што је учинио од Оваплоћења до Крста, учинио је унижавајући Себе. Тај пут самоунижења и снисхођења једини је, тврди Зизијулас, који доликује хришћанину и његовој заједници са другим – био то Бог или ближњи.

б) Када имамо овај „самоунижавајући“ приступ другоме, заједница се не заснива на кавотама (квалитетима) које други има или нема. Други се, по Зизијуласу, не познају на основу њихових кавота, него просто по томе шта они јесу. Не постоји могућност раздвајања на оне који јесу или нису достојни да их прихватимо. У супротном – то би била дискриминација и не би био христолошки образац заједнице. Христос је прихватањем грешника у заједницу примењивао тројични образац, а ми знајући то – треба да примењујемо христолошки образац. Али, за схватање и прихватање христолошког обрасца заједнице потребна је наша вера у Духа Светог.

Вера у Духа Светога

Свети Дух је повезан са заједницом (2Кор.13,13) и уласком вечности у историју, тј. са есхатологијом (Дап.2,17-18). Зизијулас тврди да када Свети Дух делује (дејствује) – „Он не ствара добре појединачне хришћане, индивидуалне свецe, него догађај заједнице“¹⁷⁶). У том догађају заједнице човек се преображава у односно биће у пуном смислу те речи. Додиром Духа биће се деиндивидуализује и персонализује. А други човек тако постаје део туђег личног идентитета, и што је најважније, присуство и дејство Духа у тој заједници такође дубоко утиче на идентитет њених чланова.

То преображење људи у заједницу вере, тј. Цркву, значи да људи ту не прихватају један другог на основу нечије прошлости, па чак ни

¹⁷⁶) Исто, стр. 324.

садашњости, него на основу „њиховог будућег лика“. Тако у Цркви Духом Светим сваки „други“ постаје потенцијални свети, макар био грешник, тврди Зизијулас. Отуда, да би наша вера у Духа Светог била остварена и манифестована – неопходна је вера у Цркву.

Вера у Цркву

Све до сада речено о вери у Тројицу, вери у Христа и Духа има јасну форму у Цркви. Ту у Цркви се, тврди Зизијулас, заједница са другим „пројављује као пуноћа односа између заједнице и другачијости, у Светој Тројици, у Христу и у Светом Духу“¹⁷⁷.

Да би показао шта наша вера у Цркву јесте, он наводи и проблеме који се, пре свега, тичу конфесионализма и многих примеса које су настале кроз историју, а које би требало да се размотре како не би биле оптерећујуће за право веровање у Цркву. Тако Зизијулас сматра да конфесионализам има неке специфичне карактеристике које подразумевају:

а) да је вера интелектуални процес, тј. интелектуални процес који нам помаже да формулишемо истину у облику судова, пропозиција и ставова. Укратко, истина је ствар пропозиција. То би значило да уколико једном прихватите те ставове, прихватили сте саму веру;

б) из тога је произашло да се предање тумачи као предавање вере апостола са поколења на поколење, у форми симбола и богословских ставова, што је надаље значило:

в) да богословље свој садржај црпи из ових ставова настојећи да их систематизује. То све онда постаје критеријум вере и услов црквености, што би значило да:

г) Црква духом конфесионализма коначно задобија свој идентитет на основу датих (предатих) ставова који се формулишу кроз богословље. Хришћанство би тако било састављено од конфесионалних тела „уз које чланови датог тела пријањају као уз услов вере“¹⁷⁸).

Насупрот том конфесионализму и тако схваћеној вери, Зизијулас ставља веру древне Цркве у којој, како каже он, „непостојање конфесионалних тела није била ствар пуког историјског случаја“¹⁷⁹). Ту своју тврдњу поткрепљује тиме што сматра да у то време није било замисливо да би вера могла бити ствар пристанка на извесне ставове, тј. да би прихватање ставова могло бити основ онога што се назива Црква. Тајна Евхаристије је за Зизијуласа била срж вере древне Цркве. „Црква се увек поимала као велика Тајна и промисао Божији о коначном усуду света, као Тајна која се прославља Евхаристијом, у којој можемо да удеонича-

¹⁷⁷) Исто, стр. 325.

¹⁷⁸) Ј. Зизијулас, текст *Икуменске димензије православној богословској образовања*, стр. 455.

¹⁷⁹) Исто, стр. 456.

римо као чланови конкретне помесне заједнице¹⁸⁰⁾ Јер управо учлањење кроз Крштење и чланство у заједници Цркве одређивало је и одређује припадност Цркви и једном богословљу. Богословље, тврди он, није могло себе идентификовати на основу симбола већ на основу саобличености великој Тајни спасења света која се опитује у евхаристијској заједници. Зизијулас прихвата значај симбола, али напомиње да су они добијали на важности у животу Цркве услед растућих опасности од јереси. Они нису били у древној Цркви, као што је ствар у конфесионализму, средства идентификације за живот у заједници. Символни услови на почетку, напомиње Зизијулас, били су везани за чин крштења који је управо био чин учлањења у заједницу, тј. у Евхаристију.

Евхаристија је за Зизијуласа фундаментална категорија у еклисиологији и у вери. Он тај свој став потврђује позивајући се на св. Иринеја Лионског који каже: „Наша вера је у сагласности са Евхаристијом и Евхаристија потврђује нашу веру.“¹⁸¹⁾ Вера је по Зизијуласовом мишљењу егзистенцијална категорија у најдубљем смислу те речи, зато он истиче: „православна вера јесте питање живота или смрти“, и упозорава слично св. Игнатију Антиохијском да „Христос није једно име, нити користи чему да неко исповеди Христа, уколико „не живи“ Њиме.“¹⁸²⁾

Христос као Богочовек пројављен у Тајни Евхаристије ушао је у заједницу са нама и омогућио нам да вером уђемо у заједницу са Њим, „благодаћу Господа нашега Исуса Христа, љубављу Бога Оца и заједницом Светога Духа“ да живимо са Њим, одговарајући нам тако на она најпотреснија егзистенцијална питања, као што су: смрт, љубав и слобода.

Ј. Зизијулас о знању

Зизијулас човекову способност спознања не посматра изван личности. У догађају заједнице ствари су „присутне“ у саборности и целовитости (интегритету) бића. То је, по његовом мишљењу, пут којим спознање израња из љубави. Предуслов који ово омогућава јесте тај да природа и личност не буду у односу супротстављености. Међутим, пало стање творевине и њено склизнуће ка индивидуалности производи контраст између бића, што чини да спознаја у „временском“ (овоземаљском) прими првенство над љубављу. За Зизијуласа то је и питање идентитета, у коме се друго биће појављује са идентитетом индивидуе, а што га пројављује као биће које је у контрасту са заједницом, односно са другим. Тако, због чувања индивидуалног идентитета спознаји не

¹⁸⁰⁾ Исто, стр. 457.

¹⁸¹⁾ Ј. Зизијулас, текст *Еклисиолошке ѡрејѣиосѣавке Свеѣше Евхарисѣије*, стр. 1090.

¹⁸²⁾ Ј. Зизијулас, текст *Црква у освиѣи ѡреѣеѣи хѣѣаѣуѣодиѣиѣи*, стр. 1055.

претходи љубав, већ напротив – „спознаја неминовно отпочиње као процес прикупљања информација о другом“.¹⁸³⁾

Други ће, у том смислу, бити подвргнут утврђивању квалитета и вредности његовог бића. Тај разумски процес одвијаће се у оквиру разумске способности онога који жели да спозна другог. Опасност која се намеће је неминовност схватања (поимања) стварности у оквиру ограничених могућности онога који спознаје, а са друге стране, што је још опасније, отвара се могућност (која човеку на тај начин постаје доступна) да раздвоји своју мисао од свога чина и тако лажира догађај истине. Резултат ће тада бити потпуно супротан ономе који се постиже када спознаја извире из љубави, тј. када љубав и истина постају истоветне. У случају лажирања истине љубав није истоветна истини, тврди Зизијулас, па бисмо могли закључити да то значи да је та љубав лажна.

Ово удаљавање између мисли и деловања Зизијулас објашњава као резултат изопачења личности, а то изопачење, по његовом мишљењу, последица је палог стања у коме истина није исход догађаја заједничарења, него посед индивидуалног мислећег чиниоца који са оним што поседује располаже онако како жели. Све то води још дубље у стање индивидуализације, које доводи до тога да „други“ постаје претња, опасност, улез који улази у нечију индивидуалност, што резултира потребом да се сопствена индивидуалност штити, а та потреба постаје разлог за хипокритичност, дволичност. Зизијулас сматра да личност већ сама по себи упућује према заједничарењу као догађају истине, и у том смислу говори о потреби људске личности за познањем Бога, као и потреби за познањем неке личности или неке ствари. Он каже да се ове две врсте знања темељно разликују (иако се лако могу помешати у нашој глави). Ка знању о Богу може се ићи кроз књиге, кроз откривења, или просто проучавање природе, као што је још Платон примећивао. Зизијулас, међутим, сматра „да се знање Бога не може постићи без личног односа са Њим.“¹⁸⁴⁾ Не можеш познати Бога изван начина на који он познаје Самог Себе, а Бог познаје Себе као Оца, Сина и Св. Духа. По њему, Бог бива познат само као Света Тројица, тј. кроз личне односе који сачињавају његово постојање, позивајући се на оно што је говорио Св. Атанасије у полемици са аријанцима – „да Син није одувек постојао заједно са Оцем, Отац не би познавао Себе, због тога што је Син истина Очева, у Којем, као у огледалу, Отац види Себе и тако Себе познаје“.¹⁸⁵⁾

Речи Ап. Павла да само Дух Свети познаје Бога и дубине Његовог постојања Зизијулас тумачи тако што тврди да и ми морамо ући у тај

¹⁸³⁾ Ј. Зизијулас, текст *О људској способности и неспособности*, стр. 167.

¹⁸⁴⁾ Ј. Зизијулас, текст *Икуменски синод Сиуан Ајонски*, стр. 825.

¹⁸⁵⁾ Исто, стр. 825.

међутројични лични однос. Тако ћемо бити прихваћени као синови Оца, преко Духа који усиновљавајући нас допушта да Бога зовемо Оцем. Говорећи о опитном искуству Силуана Атонског, Зизијулас упућује на значајну улогу коју има Св. Дух за познање Бога и доноси низ Силуанових мисли које то потврђују, а од којих наводимо само две:

„Свети Дух на невидљив начин даје знање (Бога) души.“

„Дух Свети дао ми је могућност да знам колико нас Господ воли.“¹⁸⁶⁾

Зизијулас ово тумачи као знање које се поистовећује са самом љубављу Бога према нама, и отуда његова основна тврдња о јединству љубави и знања: љубав је знање и знање је љубав. Он Декартову максиму: „Мислим, дакле постојим“, а на основу духовног опита Св. Силуана, претаче у „волим, дакле постојим“.¹⁸⁷⁾

Бог нас познаје тиме што нас воли, и ми Њега познајемо тиме што га волимо и што волимо оне које је Он заволео. Да би поткрепио овакву своју тврдњу, Зизијулас се позива на Христову љубав према непријатељима која за хришћане није постала морално начело него заповест. „Треба да волимо наше непријатеље зато што је Бог заволео своје непријатеље у Личности оваплоћеног Сина Свога,¹⁸⁸⁾ јер Отац воли Сина и воли све што Син воли, и ми волимо Сина Божијег Христа и тако волимо и познајемо све што он воли и познаје као такво.

Знање Бога, тврди Зизијулас, јесте један сусрет лицем к лицу. Позивајући се поново на свете, Зизијулас говори да се то догађа у молитви „када људско биће постане ипостас, тј. способно да пригрли, кроз молитву и љубав, Бога и целокупну творевину.“¹⁸⁹⁾ За њега је та молитва и говор са Богом лицем к лицу, испуњење оног назначења „по слици и по подобију.“ То је корачање у вечни живот и једино могуће постизање правилног разумевања тројичног богословља.

Полемика са Августиним о познању

Августиново поимање ума и примена тог поимања на Бога, те извођење из тога да је Бог највиши ум је, по Зизијуласу, постављена на психолошки начин и ослоњена на платонизам. Августинова поставка, у Зизијуласовој интерпретацији, садржи три елемента:

¹⁸⁶⁾ Исто, стр. 825.

¹⁸⁷⁾ Он се притом оштро осврће на мишљење Блаженог Августина и Томе Аквинског да не можемо волети некога или нешто а да га најпре не упознамо. Он сматра и да је то био аргумент на коме се засновало учење о *Филиокве*, (тј. ако је Син знање Бога а Дух љубав Бога, онда Син треба да претходи Духу). За Зизијуласа важи супротно: „ако не волиш, онда и не познајеш.“ (у наведеном тексту, стр. 826.)

¹⁸⁸⁾ Исто, стр. 826.

¹⁸⁹⁾ Исто, стр. 825.

а) сећање које је извор и из кога се црпе мисао и знање (логос);
б) знање које извире из сећања којим ум познаје самога себе и
в) воља или љубав којом ум воли самог себе, пошто се овај ум, тј. Бог, поистовећује са апсолутним добром (слично код Платона – апсолутно које привлачи ка себи).

Тај ерос привлачења у коме добро љуби само себе, јер изван њега не постоји ништа друго, и то сећање као извор постојања, логос као знање самога себе, ум и љубав као веза која сједињује и чини да ум воли самога себе логосом – Зизијулас назива највећим „исклизнућем западне теологије“ и због тога што се на тај начин у Свету Тројицу уносе психолошка искуства и што се успоставља и наглашава неразликовање између теологије и икономије. Он сматра да се на овај начин унутар вечнога Бога уносе енергије и психолошка стања позајмљена из историјског искуства.

Зизијулас сматра да све то отвара следеће питање: ако Бог упознаје Самог Себе Логосом, и Дух је љубав којом Бог воли Сина, да ли је могуће да Бог воли нешто пре него га упозна? На то питање Августин је дао одговор, а Тома Аквински га поновио у својој аргументацији одбране *Филиоквеа*. Дакле, на питање: да ли је могуће да неко воли оно што не зна, Августинов одговор је негативан. Да би нешто волео, мораш га претходно познати.

Зизијулас сматра да ово постављање знања испред љубави узрокује огромне егзистенцијалне проблеме. Шта, пита се Зизијулас, са личностима које немају способност знања? Унижава ли се тиме њихова личност? И друго што Зизијулас види као егзистенцијалну претњу: ако сазнање претходи љубави, онда морамо волети само добре. Проблем је у томе што ће у том случају предмету наше љубави претходити нужност. То би био повратак на став старих Јелина – пошто упознамо да је нешто добро, због тога то и волимо, као и на Платоново схватање љубави: „Не можеш да волиш искрено и правилно ако то чиниш без разлога и не можеш то оправдати.“¹⁹⁰⁾ Једноставно, један стари Јелин никада не би волео грешника, јер је непривлачан.

Зизијулас насупрот свему томе ставља цело Јеванђеље, говорећи да суштина хришћанске вере извире из следећег: „Јеванђеље управо ослобађа од нужности,¹⁹¹⁾ и ако Јеванђеље будемо читали у његовом правом духу, видећемо да се не ради ни о чему другом него о нашем ослобађању од нужности природе због превазилажења смрти. Зизијулас јелинској мисли супротставља и јеврејски менталитет, по коме се основа знања налази у Богу и у његовој речи „која ствара свест не више у човековом

¹⁹⁰⁾ Исто, стр. 1018.

¹⁹¹⁾ Исто, стр. 1008.

уму, него у „човековом срцу“, ¹⁹²⁾ јер срце човека у том менталитету је простор послушности и љубави. Зизјулас упућује на Ап. Павла који на један „стваралачки начин“, како каже, синтетизује јелинску мисао етичког појма свести и библијско-јеврејску са срцем као центром познања, стављајући их у новом светлу као савест која је за Павла знање и самопознање, али које укључује и проверу, а та провера не извире из човека и његових способности него из суда Божијег. Укратко, „човек познаје само зато што је познат од Бога“. ¹⁹³⁾ Павле ово сажима и изражава оригиналном мишљу која извире из његовог учења да је Христос огледало човекове савести. То огледање збива се у Телу Христовом, у Цркви. То даље значи да се савест човекова суштински вреднује, оправдава, не од њега самога него од других унутар заједнице Цркве (вид. нпр. 1 Кор.8, 7-13; 2 Кор.5,11; 1 Кор.10,29).

На овај начин јелинска мисао се не одбацује, али се целокупна гносеологија преноси на простор љубави (1 Кор.8,2-3). Зизјулас за потврду својих ставова поново наводи Иринеја Лионског који каже да знање као истина јесте живот. Анализирајући Иринејеву мисао поистовећивања знања са животом, Зизјулас закључује да захваљујући оваплоћеном Логосу стварамо лични однос са Богом. Једно је, појашњава он, то што си о некоме чуо и да га на основу тога познајеш, а друго да га лично сретнеш. Логос Новог Завета постоји у историји, човек може да Га сретне, да га позна као Живот. Само се у личном односу остварују познање и истина. Тако се познање и истина за Иринеја поистовећују са заједницом. „Евхаристија је истинско (по)знање Бога и поистовећује се са истином света јер она као заједница дарује бесмртност, тј. истинску онтологију“. ¹⁹⁴⁾

Ми бисмо се усудили додати да евхаристија лишава човека дволичности и враћа га у целовитост бића које вером љуби истину и познаје је, а истина га стога ослобађа.

¹⁹²⁾ Ј. Зизјулас, текст *Јелинство и хришћанство – сусрећ двају светов*, стр. 1223.

¹⁹³⁾ Исто, стр. 1223.

¹⁹⁴⁾ Исто, стр. 1284.