

Истина и привид

У познатој јеванђелској сцени суђења Христу, римски заповедник Палестине, Понтије Пилат, на Христове речи да је у свет дошао да сведочи истину, поставља круцијално питање Господу: „Шта је истина?“ (Јн. 18,38). Грчки оригинал тог стиха гласи *Λέγει αὐτῷ ο Πιλᾶτος. Τί ἐστὶν ἀλήθεια;* Пилат одговор није добио. Ако тада Пилат одговор није добио, текст Новог завета, који нам описује догађаје везане за Господа, непосредно пре Његовог добровољног страдања, говори нам да Христос, на питање апостола Томе да ученицима својим покаже пут којим би ходили, Христос одговара апостолу: „Ја сам пут и истина и живот“ (Јн.14,6). Христос, дакле, апостолу одговара експлицитно, поистовећујући истину са собом, док Пилату остаје „дужан“ одговора.

Овај парадокс, да се на два, на први поглед слична питања, одговори суштински разликују, с тим да и ћутање представља једну врсту одговора, омогућује нам различита разматрања. Прво разматрање је из перспективе Пилатове, а друго из перспективе Христове.

а) Може се рећи да је Пилат питање истине поставио реторички, рецимо у духу скептицизма који се држи чињенице да људи не поседују знање. Дакле, Пилат самога себе проверава, и питањем „шта је истина?“ побија своју когнитивну самоувереност. По овоме, Пилат је сличан античком скептику Диогену (око 412 – 324. пре н.е.), који је у своме покушају да избегне сопствени радикални скептицизам, усвојио став потпуног ћутања. То значи да Пилату Христов одговор и не треба, јер једино што треба рећи заправо се темељи на томе да ништа вредно не треба рећи. И још, чак и да претпоставимо да је Христос дао одговор, и да је тај одговор истинит, опет се, у духу скептицизма, не може знати да је истинит.

Друго, можда је Пилатово питање, Христу директно упућено, један вид провокације. То значи да је у самом питању садржан одговор у мери разликовања једног идеолошко-етичког става (нечег што би Хегел назвао „етичком супстанцом“) и проблема Другог (Христа) који експлицитно у себи заокружује симболичку историју јудаизма. Дакле, Пилат од Христа тражи једноставну идентификацију. Преко експлицитне симболичке традиције једним питањем „шта је истина?“ тражи се усвајање Христове припадности једној традицији у континуитету. Ћутање Христово је само продубило загонетку, јер се Пилат након тога Јудејцима обраћа речима:

„Ја ниједне кривице не налазим на њему“. (Јн. 18. 38). Ипак је суђење у питању!

б) Да сада проблем размотримо из Христове перспективе. Неколико је могућих одговора. Први је социолошке природе. Замислимо Христа као јудејског револуционара, који се тоталитарној власти супротставља ћутањем. Његово револуционарно право јесте садржано у ономе што Бадју назива политичком истином. Тако Бадју у политичкој акцији види способност јединке за њеним уједњењем, као и способност да мисли и одлучује (А. Бадју, *Похвала љубави*, стр. 55). Ово је могући одговор, али је онда Христова сотирологија једнодимензионална, тиче се, дакле, квалитета живота, и не представља Његову победу над смрћу, као последњем непријатељу, по речима ап. Павла.

Други могући одговор се базира на једној грчкој речи која гласи ἡμωρία, са значењем: лудост, будалаштина, тупоглавошћу (в. S. Senc, *Grčko – hrvatski rječnik*) и синтагме апостола Павла „луди Христа ради“. У том случају цео проблем разматрамо из менталне перспективе. То значи да Христос као родоначелник споменуте синтагме, услед „менталног оштећења“ на питање „шта је истина?“ одговор, разуме се, не зна (с тим у вези погледати екранизацију дела *Мајстор и Маргарита*, руског писца Михаила Булгакова, у режији Саше Петровића). У атмосфери театра, са присутним суфлерима (шапачима), „мудром публиком“, ангажованим новинарима, хегемом Пилатом и наравно осуђеником Христом, све је потпуно затворено, свако „истину“ већ поседује, њој се саображава, истини се чак и телефонира. Истина се, дакле, својски тражи, како је говорио Сократ. Будући да је истина спознајнотеоретски постулат, и ако знање није ту, оно се мора тражити, за њим се мора тежити, као што љубавник тежи за поседовањем драге. Та чежња, или борбена љубав према знању и истини је научна и она се идентификује са филозофијом (Платон, *Гозба* 203е). Због тога је, у вези са суђењем Христу, сваки одговор повезан са њом сувишан, беспредметан. Нешто што пада у очи јесте Христова „лудост“, она је потпуно неприхватљива од гомиле, Његови одговори су саблазан, јер је заиста за свет лудост и неистина рећи да су сви људи добри, а крајње ризично да је свака власт насиље над људима. Крешчендо Христов, и сигурна потврда „Његове лудости“ јесу речи да ће хегемонија престати, да ће „настати доба“ кад неће бити ни власти ни царева. Христова есхатологија је, дакле, отворена, сви су људи добри; другим речима, идентификација није више питање идеолошко-етичког става, већ се тиче јединства са једним Другим (личношћу) чија истина јесте стање будућег века (да се послужимо речима св. Максима Исповедника).

Трећа, нама најприхватљивија, опција тиче се Пилатовог погрешно формулисаног питања. Када, наиме, Пилат поставља Христу питање он каже „шта је истина?“, док се, у горе наведеном новозаветном цитату, Христос поистовећује са истином, речима *Ја сам истина*. Дакле, проблем је у следећем; на питање *Шта*, одговор не постоји, постоји једна апофатика везана за питање *Шта*, док се на питање *Ко*, одговор јасно добија и он гласи *Ја*. Не ради се ни о каквој двојакој интерпретацији, већ се проблем тиче релационе онтологије, тј. нечега што се тиче идеје односа, релације повезане са идејом бића. То значи да је Пилат поставио погрешно питање, на које Христос нема одговора. Привидно Христово ћутање, размотрено код нас у форми различитих опција, није могуће извести до краја, управо због чињенице постојања амбиса између једног суштинског *Шта* и личног *Ко*. Морали бисмо, дакле, из привида до истине кренути једним обрнутим путем, што ће рећи, да класичну јелинску концепцију која гласи: „бити“ увек претходи једном „како бити“, преокренемо и да је сагледамо у контексту светоотачког развијања онтологије.

Полазишна основа Аристотелове онтологије била је појединачна ствар, τόδε τι (Аристотел, *Метафизика*, 1007 а 26, и 1028 б 3 „шта је биће (τὸ ὄν), тј. шта је суштина (οὐσία)). Одговор који Аристотел даје јесте конкретно биће по себи – прва суштина. Кренемо ли даље, категорију која се може применити на више од једног бића Аристотел назива другом суштином. Дакле, оно што повезује бића није њихов однос, релација, већ суштина. Из овог проблема настала је сва каснија дисјункција између оног што називамо појединачно и оног што називамо опште. Људска природа и субјект зато стоје у једној врсти антагонизма, јер се прво увек постовећује са нечим нужним и објективним, док се друго јавља као субјективно и слободно. Овај проблем остаје кључан, од схоластичког учења о универзалијама, па све до савременог егзистенцијализма. Потресну драму односа слободе и нужности у најбољем је преживео дански филозоф Серен Кјеркегор. Своје дело *Или-или* он завршава речима „...тек дубока унутрашња узбуђеност, тек неописива дирнутост срца, тек те она чини сигурним да је оно што си схватио твоје, да ти то никаква сила не може одузети; јер само истина која те изграђује јесте за тебе истина“ (С. Кјеркегор, *Или-или*, стр. 760). Дакле, Пилатово питање „шта је истина“ остаје и до данас крајње полемичко.

Светоотачки одговор на сложени проблем који смо поставили, тиче се, пре свега, учења Кападокијаца о Светој Тројици. Из тог учења они су развили једну онтологију која се бави двоструким питањем. Дакле, не постоји ниједно питање, *Шта* нешто јесте, ако томе логички не пре-

тходи једно *Како* нешто јесте (Св. Василије Велики, *Против Евномија I 14-15, као и Св. Григорије Богослов, Теолошко слово 3,16*). На питање Шта, одговор би био суштина или природа, док би одговор на питање *Како*, била личност, ипостас, и још, начин постојања или однос. Имплицирно прионизи-лази да се појам заједничарења, односа, тиче једног *Како*, а не *Шта*. Другим речима, суштина остаје нама непозната и непричасна, а једини начин на који имамо однос са Богом јесте на нивоу начина на који Бог постоји, Бога можемо једино познати као Оца (Јн. 17, 13), што представља релациону, а не суштинуску категорију. Наиме, име Отац је термин за однос, а не суштину – како је то Запад формулисао. То се, следом, преноси и на остале личности Свете Тројице, и ето разлога због кога је Пилатово питање остало прећутано.

Ако сада проблем пренесемо на битије творевине, опет се јавља разлика између једног *Шта* и другог питања *Како* ствари јесу. Свети Максим Исповедник (7. век), примењујући кападокијску онтологију на космологију, за све постојеће ствари тврди да постоји један *logos physeos*, као и један *tropos huparxeos* (в. *Апор. 31; 36; 42, PG 91: 1341*). Први термин би се односио на оно што смо назвали природом, суштином, док би се други везао за један начин постојања, личност. Ако је дакле природа та која остаје идентична себи, захваљујући, пре свега, своме логосу, онда је начин постојања исте променљив, и тиче се питања модификације суштине. Другим речима, од тог начина на који природа постоји зависи и само њено постојање, јер она не постоји „гола“, по речима св. Василија Великог. Могли бисмо рећи, да је питање природе овде повезано са привидом, са нечим што је непричасно, док се начин постојања поистовећује са истином, са причасним Христом као Другим, јер се наш однос са Њим заснива на нашој могућности (читај слободи) преобликовања, иновације природе, чији се динамизам релационог карактера прображава и доводи до јединства у другости.

Задржаћемо се на још једном питању. Ако је преобликовање природе или, њена иновација, нешто што Максим повезује са начином постојања, да ли се онда, у класичном природнословном смислу, може говорити о једној и истој природи, упркос њеном другачијем начину постојања? Ернст Мајер (**Erst Mayr**, *Životinjske vrste i evolucija, str 493*) јединку, субјект дефинише као различиту комбинацију карактера и генетичких фактора на којима се заснивају ти карактери. Одговор човека на изазов тих генетичких варијабилности представља принцип једнакости. Ово је, у суштини, преписан Аристотелов принцип прве и друге суштине. Дакле, гарант јединства је једна суштина, док се њена појединачност по-

везује са генетичким варијабилама. Оно што генетичке варијабиле разликује од једног личног *Како*, јесте управо условљеност нашег генетичког материјала, другим речима, ми, осим у случају радикалног нихилизма, или савременог генетичког инжењеринга који је под лупом биоетике, не можемо сопственој генетици да кажемо – не желим те. Ту привилигију, слободног потврђивања и афирмације сопствене природе, путем преобликовања исте, поседује само личност, схваћена у контексту светоотачког предања. Та личност пак мора бити *par excellence*, једна личност која није од овога света, али је у овоме свету. Дакле, ради се о другом лицу Св. Тројице, Оваплоћеном Логосу – Христу. Христос, као синтетичка личност уједињује у себи две различите природе, али, сходно халкидонском оросу, на неразделив и несливен и непроменљив начин. То значи да је личност Христова ипостас, како Божије, тако и људске природе. Због тога немамо две, већ само једну личност. Несливеношћу се очувава слобода двеју природа, док се неразделивошћу потврђује љубав истих. Из тога следи да је лична модификација природе могућа, без да се изврши промена исте. На пољу тварности, а сходно христологији, могуће је исти поступак извести и на пољу антропологије, поштујући принцип *imago Dei* (слике Божије у човеку). Тај принцип је везан за начин постојања, за једно *Како* у човеку, а не за принцип *analogia entis*, као се то у схоластици схватало.

Епилог

Могуће је, на основу реченог, извући следећи закључак. Питање истине тиче се, пре свега, начина постојања, а не њене објективне конзистентности. То значи да је личност носилац истине, а не некаква безлична суштина. Ово учење подарила нам је светоотачка теологија, преносећи учење о Богу по себи, на створени свет. Међутим, треба бити опрезан у вези са тим јер сваки начин постојања подразумева и природу, дакле, не ради се овде о томе да се природи а *rigori*, као што је то филозофија егзистенције учинила, припише карактер нужности, већ се проблем дефинише на тај начин да се путем начина постојања одређује да ли природа остаје у последицама своје створености, или се пак она модификује путем једног *Како* и отвара за вечност – истину. У своме палом стању природа се јавља као привид, потенција потенције, како је то Шелинг говорио, док се у контексту христологије природа афирмише, сходно библијским речима „...и гле, добро беше веома“ (Пост. 1,31).

Александар Ерић