

DEN TREFALDIGA ENHETEN

Även om man i allmänhet kan ge ett tillfredsställande svar på skepticisms frågor, är det bara en enda formulering som kan göra slut på all tvekan: ”den trefalt hypostatiska och konsubstantiella enheten, den odelbara Treenigheten i ett enda väsen”. Det är det enda som pyrrhonismen inte skulle ha kunnat upplösa om den hade fått se den förverkligad genom *upplevelsen*. Om det över huvud taget finns en Sanning är detta vägen som leder till den, och det är den enda.

Det är bekant att föreställningen om det enda väsendet kommer till uttryck genom ordet *homoousios*. I själva verket har alla trinitariska konflikter utspelats omkring och på grund av detta ord. Alla dess färger och nyanser visar sig i konflikternas historia. Vi behöver inte gå igenom det här, allt finns redan skrivet och dokumenterat.

Vi vet att vare sig den förkristna eller den kyrkliga litteraturen före Nicea var bekant med skillnaden mellan *ousia* och *hypostasis*, som senare kom att betraktas som tekniska termer. *Ousia* var utan tvivel detsamma som *hypostasis* inom filosofin. Så förblev det till på 400-talet. Det är mycket troligt att fäderna på det första ekumeniska konciliet gav samma värde åt termerna hypostas och väsen och inte alls anade skillnaden som den senare teologin skulle göra mellan dem. S:t Athanasios den store använder dem på samma sätt och till och med trettiofem år efter konciliet i Nicea skriver han i ett brev att ”hypostasen är väsendet och står inte för annat än varat själv”. Det var den gamla generationen niceaners inställning.¹ Mot slutet av 300-talet förklarar S:t Hieronymus i sitt brev till påven Damasios att ”den världsliga vetenskapen vet bara av en mening med ordet hypostas, och det är *usia*.”²

Vi vet inte desto mindre att dessa två termer senare särskildes. Blev de därigenom *olika* i betydelsen? Det finns ingen tvekan om att de särskiljer sig från varandra på samma vis som *höger* skiljer sig från *vänster* och vice versa

¹ A. A. Spassky, *De dogmatiska rörelserna under de ekumeniska konciliernas tid* (på ryska), T. I. Saint Serge, 1906, s 228-231.

² S:t Hieronymus, *Brev 15 till påven Damasios*, 4, Migne P. L. Vol. 22, kol. 457 A.

när man talar om det ena i förhållande till det andra. Men har de en annorlunda betydelse oavsett sin inbördes relation? Är det rätt att säga att en av dessa termer (*hypostas*) står för det individuella, medan det andra (*väsen*) står för det gemensamma eller allmänna?

Vi får ett svar från själva det faktum att man har valt två ord som i allt betyder samma sak. Varför? Helt enkelt därför att det som de står för logiskt talat inte skiljer sig annat än *förhållandervis*, och inte i sig.

För att göra en klumpig jämförelse förhåller sig de två termerna ifråga till varandra som ett ting till sin spegelbild, som en vänsterstyrd kristall till en högerstyrd och så vidare. I samtliga fall kan den väsentliga skillnaden mellan de två tydligt uppfattas, men den kan logiskt talat inte fastställas annat än genom hänvisning till det ena eller det andra. Vi ser inte samma sak, men om man ber oss att förklara precis vad skillnaden är kan vi inte förneka att de är olika, samtidigt som vi måste säga att de är identiska.

Just så är det med termerna *hypostas* och *substans* (*ousia*, eller väsen). Den substantiella enheten innebär den *konkreta* enheten mellan Fader, Son och Helig Ande, inte någon nominal enhet. Hos S:t Athanasios och de gamla niceanerna motsvarar *Homoousios* exakt *ek ousias tou Patros*. Om det är så är *hypostasen* Faderns, Sonens och den Helige Andes personliga verklighet i den mån var och en betraktas för sig, utan att på något vis blandas ihop med de andra hypostaserna som varje hypostas dock är oskiljbar från. Ordet *hypostasis* har från terminologisk och formell synvinkel sett i princip *särskilt* från *ousia*, men *hypostasis* förblir definitivt till sitt innehåll och sin logiska betydelse *samma* term som *ousia*. Storheten utan like hos fäderna i Nicea består just i att de vågade använda ord som betydde precis samma sak, och därmed segra över fattningsförmågan. Denna djärvhet satte dem i stånd att framställa Treenighetens utsägliga mysterium, också med en rent språklig precision.

Det står klart att alla försök att särskilja *ousia* och *hypostasis* och ge dem varsin *oberoende* logisk position utanför det dogmatiska sammanhanget, alltså en som inte är grundad på relationen, oundvikligen måste leda och har lett till lärans rationalisering, till ”uppdelningen av det Odelbara”.³ Det är vad

³ En berömd formulering av ärkeprästen Avvakoum, som enligt författaren själv gjorde denna ”uppdelning av det Odelade”. Brev till diakonen Ignatius (P. Smirnoff, *Controverses Dogmatiques dans le schisme des Vieux*

man kallar *triteism* eller den heretiska läran om tre gudar. Alltsedan antikens dagar har kappadocierna anklagats för triteism. Det är en oförtjänt anklagelse, men den är betydelsefull. Tendensen till rationalism är ännu tydligare hos dem som försvarade *homoiousios*. *Homoiousios*, *homiousios* eller *homoios kat'ousian* betyder ”av ett liknande väsen”. Även om man lät det stå för *omoios kata panta*, ”i allt detsamma”, kan detta aldrig betyda den numeriska och konkreta enhet som kommer till uttryck i *homoousios*. Den mystiska läran får i ett slag hela sin kraft från detta *enda* ord *homoousios*, ty denna term anger både enheten och den verkliga skillnaden. Det är inte utan en rysning av helig fruktan som man tänker på det enastående och filosofiskt och dogmatiskt ödesmättade ögonblick då *homoousios* för första gången skallade över segergudinnans stad. Det rörde sig inte om något bestämt teologiskt spörsmål, utan om en radikal självdefinition av Kristi kyrka. Den unika termen *homoousios* gav inte bara uttryck för den kristologiska dogmen, det var också ett andligt utlåtande om de regler som styr förnuftet. För första gången förkunnades tänkandets nya princip *urbi et orbi*.

Låt oss betänka vad den kristna uppfattningen om livet är. Det är utvecklingen av ett musikaliskt tema, och detta tema är lärosystemet, dogmatiken. Och vad är dogmatiken? Det är analysen av trosbekännelsen. Och vad är trosbekännelsen? Inte något annat än en utvecklad form av doporden: ”i Faderns och Sonens och den Helige Andes namn”. Dessa ord förutsätter utan minsta tvivel termen *homoousios*. Att betrakta den kristna livsåskådningens träd, det skuggrika senapsträdet, som utvecklingen av ”konsubstantialitetens” tanke är inte bara en logisk möjlighet. Det är ett *historiskt faktum*. Termen *homoousios* ger uttryck åt den kristna tankens antinomiska senapskorn, de tre hypostasernas *unika* namn (”i Faderns och Sonens och den Helige Andes namn” – ett namn, inte flera).

De *filosofiska* tendenserna var i hög grad en källa till rationalisering i enlighet med *homoiousios*. Det var kanske den högre viljans verk att Athanasios den store, en asket och andlig kämpe, inte hade fått någon filosofisk skolning. I vilket fall hade han förkastat allt som inte kom från tron. Därför kunde han med matematisk precision ge uttryck för det som de intellektuella, också under en senare epok, inte lyckades beskriva med exakthet.

Croyants, Encyclopédie Orthodoxe, red. A. P. Lopoukhine, S:t Petersburg 1893, Vol. 4, kol. 1154. Se också kol. 1050 och följande sidor).

Hur mycket måste inte kappadocierna, som berömde sig av sina många år på universitetet, kämpa mot den filosofiska terminologi som ledde dem mot triteismen. ”Gemenskapen enligt naturen (*koinonia*), i den betydelse den har i kappadociernas terminologi, visar ännu inte på substansens verkliga vara och garanterar inte dess numeriska enhet. Naturen kan vara en hos gudomligheten och hos människorna, men det är i hypostaserna som den finner sitt konkreta uttryck.”⁴

Även om denna doft av triteism häftar vid deras skrifter är kappadocierna helt och hållet ortodoxa. Det framgår tydligt att den djupa insikten långt överskrider ordens brist på klarhet. Som för att rätta sig själv säger Basileos den store i sitt 38nde brev: ”förvåna dig inte när vi säger att ett och detsamma är enat och delat och när vi på intellektuellt vis, liksom i en rebus, framställer en viss ny och enastående uppdelning som en förening, och föreningen som en uppdelning.”⁵ Gregorios av Nyssa försätter sig i sin stora katekes definitivt ovan förnuftet: ”den som med exakthet tränger in i *mysteriets djup* kan inte i ord beskriva detta utsägliga djup, även om han har en viss insikt i kunskapen om Gud, låt vara modest i förhållande till Guds ouppnåbarhet. Han kan inte förklara hur ett och detsamma kan räknas men inte räknas samman, ses som olika och bestå av ett och särskiljas i hypostasen men inte i sig själv.”⁶

Den slutgiltiga formeln, ”ett enda väsen” och ”tre hypostaser”, är alltså godtagbar enbart i den mån den både särskiljer och förenar termerna ”hypostas” och ”väsen”. Med andra ord, i den mån den leder till de gamla niceanernas rent mystiska och bortomlogiska lära, nämligen *homoousios*. Varje försök att genom att ge *olika* mening åt termerna *ousia* och *hypostasis* tolka formeln rationellt leder oundvikligen antingen till sabellianism eller till triteism. Teologin före Athanasios, den som hörde till de apologeter som grundade sig på den antika filosofin, gjorde det första misstaget (som består av olika variationer på monarkismen). Där framställs Treenigheten med alltför stor tonvikt på den gudomliga naturens enhet. Hypostaserna saknar eget vara. Ibland underordnar denna teologi Sonen och Anden Fadern, ibland blandar den ihop hypostaserna. Teologin efter Athanasios, som också var bunden av antikens terminologi, gick för långt åt det andra hållet. För att rätta till den apologetiska monarkismen betonade den hypostasernas oberoende och

⁴ A. A. Spassky, *Op. cit.* T. I. s 500.

⁵ S:t Basileos, *Brev 38*, Migne P. G. Vol. 32, kol. 333 A.

⁶ S:t Gregorios av Nyssa, *Den stora katekesen*, 3, Migne, P. G. Vol. 45, kol. 17 C-D.

hamnade i triteismen. Den första hade en tendens att reducera den hypostatiska mångfalden i gudomligheten till en skenbild, medan den andra definitivt var på väg att eliminera enheten till väsendet.

Jämvikten mellan de två tendenserna finns hos Athanasios. Hans teologi befinner sig på den punkt där – ännu inte har gått över i + och felaktigheten står på 0. Man kan alltså säga att Athanasios den store mer än alla andra är den som håller kyrkans medvetande vid liv vad beträffar det vi behandlar här, nämligen Treenighetsläran. Teologin efter honom har kanske preciserats i bestämda frågor, men hos vilken annan än denne kämpe för konsubstantialiteten, den mest ortodoxe bland konciliets fäder, har jämvikten uppnått en sådan matematisk precision och lärans bortomlogiska karaktär blivit tydligare påvisad?

”Athanasios intar en särskild plats bland hjältarna på konciliet i Nicea”, skriver A. A. Spassky.⁷ ”Han var inte bara deras ledare, han bekräftade deras ställning i kyrkan. Nästan alla manövrar mot den niceanska bekännelsen riktade sig mot Athanasios. Hans landsflykt angav tydligt att reaktionen tilltog i kraft, och hans triumf var konciliet och lärans seger. Man kan säga att Athanasios på sina axlar lyfte upp Niceas trosbekännelse och höll den ovanför den storm av tvivel som den hade orsakat i österlandet. Det är med rätta som den efterföljande generationen av niceaner kallade honom ’kyrkans räddare och ortodoxins pelare’.” Det är också därför, skulle jag vilja lägga till, som Gregorios teologen inte finner ord som är starka nog för att hylla den store alexandrinern: ”välsignad vare du, sann gudsman och sanningens majestätiska härold”; ”han har gjort slut på det onda” i kyrkan; han är ”en Ordets manlige kämpe” och ”själarnas uppbyggare”. Det är inte heller för intet som ”asketerna ansåg att det tillförde stor vishet att få lida svårt för Athanasios, och de betraktade detta som bättre och mera uppskattat av Gud än de långa fastetider, nätter på bara golvet och andra hårda prövningar som de vanligen ägnar sig åt.”⁸ När man med stor rationell finesse försökte förvanska *homoousios* skyndade sig Athanasios att varna Jovianus mot dem som ”låtsas bekänna den niceanska tron, men i själva verket förnekar den genom sin tolkning av ordet *homoousios*.” Han kallar dem utan vidare för arianer. Som Gregorios teologen säger förstod han nämligen att ”några stavelser kan få världen att störta samman”. Man kan inte förflytta sig en tum – allt

⁷ A. A. Spassky, *Op. cit.* T. I. s 267.

⁸ S:t Gregorios teologen, *Homelia 20*, Migne P. G. Vol. 85.

rationaliserande av läran, om än aldrig så litet, gör att den blir till salt utan sälta. Man kan inte acceptera någon förvanskning av läran utan att sanningens eviga pelare ersätts av damm som vinden leker med. Athanasios själv skriver att ”man skall vörda fäderna i Nicea, och dem som inte accepterar trosbekännelsen kan man kalla för vad man vill, *bara inte för kristna*”. Lärans hela mening ligger i ställningen Athanasios tar för *homoousios*. Utanför detta finns bara den fåfängliga virvelvinden av människors åsikter.

Det är därför som Rom, som var ganska osofistikerat, inte gav efter för alla subtila resonemang. De österländska halvarianernas smickrande och listiga tal föll som havsvågor mot trons klippa och bröts. Roms orubbliga krav var att återvända till Niceas bekännelse.

Låt oss vända tillbaka till frågan om tvivlet. Identitetsprincipen kan inte bara framställas som en blind grund för förståndet. Nej, i avsikt att undkomma förståndets tyranni, som knappast är bättre än sinnenas, gäller det att nå bortom förståndets gränser och träda in där som förståndet *rotar sig*, där som det har sin grund och sin utgångspunkt. Det betyder att man måste *uppleva* förverkligandet av syntesen mellan det som hänför till inget alls och relationen, mellan det första och det som kommer därav, mellan vila och rörelse, mellan det enda och oändligheten och så vidare. Förståndet accepterar inte sådana kombinationer. Där A är A och inget annat än A är den syntes vi söker helt enkelt omöjlig. Det är bara bortom fattningsförmågan som den är möjlig. För fattningsförmågan blir då syntesen den definitiva gränsen, något som finns på andra sidan, *översinnligt*, som en normativ princip. När förståndet anstränger sig för att förstå denna syntes kan det dock inte ta emot den i sin helhet, på grund av sin struktur, och måste oundvikligen splittra den i sinsemellan oförenliga och motsägelsefulla begrepp. *Coincidentia oppositorum* kan inte annat än falla sönder i en *opposita* där delarna utesluter varandra. Att välja en term och förkasta en annan eller att låta dem träda fram den ena efter den andra som de på varandra följande färgerna i ett stereoskop lönar sig alltså inte alls. Antingen det ena eller det andra, men inte någon syntes! Den ena termens seger över den andra är detsamma som någon bestämd villolära, medan det rytmiska framställandet av det ena efter det andra är detsamma som handböckernas ”rationella” lära. Den senare är i själva verket en falsk ortodoxi och ett knippe sinsemellan oförenliga villoläror.

I vår strävan efter visshet har vi nått en kombination av termer som inte har och inte kan ha någon mening för förståndet. För förståndet betyder ”Treenigheten i enheten och enheten i Treenigheten” ingenting alls, om man låter det stå för vad som verkligen sägs och som intellektuellt talat inte ger något alls. Det är på ett vis som kvadratroten av 2. Det är inte desto mindre förståndets egen norm som leder oss till en sådan kombination, det vill säga identitetsprincipen och kravet på en tillfredsställande grund. Förståndet kräver att denna kombination skall ha en mening och att all kunskap skall utgå från den. Förståndet dömer ut sig själv när det vill ha Treenigheten i enheten, för det är något det inte klarar av. Och för att *uppleva* detta krav, detta förnufts postulat (om det nu kan upplevas!), måste förnuftet föreställa sig det, det måste göra sig en ny norm... När förnuftet har vunnit tron på att det är i denna ansträngning som sanningen ligger kan det inte längre låta sig begränsas av förståndet och förbli fånge i dess strukturer. Det måste vända sig till en *ny* norm och bli till ett ”nytt” förnuft. Upptäcktsfärden måste vara fri. Den är fri, därför att förnuftet är i stånd att göra en ansträngning och lyfta sig mot det bättre, men det kan också inte göra det och i stället hålla fast vid det begränsade och ordinära som det redan har. Det är en upptäcktsfärd, därför att det behövs en askes, en spänning – man måste förneka sig själv, lägga av sig ”den gamle Adam”, alltmedan det som är *givet* lockar, det naturliga, timliga, välkända och vanliga. Man måste överträffa sig själv och tro. Det är visserligen möjligt att uppnå det Parmenides längtade efter,⁹ ”den förbjudna sanningens orubbliga mittpunkt”, men vägen dit kan inte gå annat än genom trons prövning, Getsemanes natt.

Arianer och ortodoxa – det är ett typiskt fall där två uppfattningar står i direkt motsättning till varandra. ”De ortodoxa frågade sig om man *borde* föreställa sig Gud som tre verkliga Personer, tre odelade enheter i det gudomliga väsendet, och svarade med ett kategoriskt ja. Arianerna frågade sig om man *kunde* föreställa sig de gudomliga Personernas treenighet, med tanke på deras odelbara enhet, och svarade nej.”¹⁰ De ortodoxa fullbordade trons stora verk genom att söka det man *bör göra, alta petunt*. Arianerna höll sig tillbaka och frågade försiktigt: ”kommer inte Sanningen att kräva att vi uppoffrar något?” De anade Getsemanes trädgård och drog sig tillbaka. Båda gjorde ett fritt val, men arianerna använde sin frihet till att förbli fångna, medan de ortodoxa använde den till att befria sig från den mänskliga begränsningens ok. ”Ni

⁹ Theophrastos, Phys. opin. br. 6 a, Laertios Diogenes ix, 21, 22, Diels, Doxogr. graeci, 483.

¹⁰ V. Nesmeloff, *Gregorios av Nyssas dogmatiska system* (på ryska), Kazan, 1889, s 168.

vågar undervisa och tänka det omöjliga”, skrev Eunomios till Basileos den store och Gregorios av Nyssa angående den kristologiska dogmen.¹¹ Det är ett skrik som kommer från köttet, från förståndet som känner sig hemma bland det som hör till världen och i sin själviskhet bävar för sin säkerhet. Trots sitt *inre sönderfall* vill det inte ta emot något, utan vill anpassa Sanningen själv till sina egna blinda och dumma normer för att undvika det minsta lidande. Den *djuriska* självbevarelsedriften kan bara behandlas på ett vis: med piska och straff. ”Den som har makten” varnar det förvrängda förståndet: ”Sannerligen säger jag er: om vetekornet inte faller i jorden och dör, förblir det ett ensamt korn, men om det dör, bär det rik frukt. Den som älskar sitt liv förlorar det, och den som hatar sitt liv i den här världen, han skall bevara det och vinna evigt liv” (Joh 12:24-25).

Utgångspunkten är alltså en fullständig tillit och *viljans* fullkomliga seger över köttets tendenser, över den tvekan som håller tillbaka när man vill gå från förståndets fångenskap till trons lydnad. Blodig i min kamp vill jag upprepa: ”*Credo, quia absurdum est*. Jag vill inte något eget, inte något alls, inte ens förståndet. Bara dig vill jag, bara dig. *Dic animae meae: salus tua Ego sum!* I denna stund, må din vilja ske och inte min. Trefaldiga Enhet, förbarma dig över mig!”

Denna oundgängliga fas i den *personliga* utvecklingen finner man på 300-talet i kyrkans historia. Tanken går naturligtvis till Tertullius, vars eldiga personlighet tydligt ger uttryck för trons första nivå: *Credo quia absurdum*. Jag tror trots att förnuftet klagar, jag tror just därför att jag har funnit löftet om något nytt, oerhört och större i själva motsättningen mellan förnuftet och tron. Jag har inte för avsikt att stiga ned i förståndets källarvalv, hur mycket det än försöker skrämma mig. Jag har redan konstaterat att om jag förblir inom förnuftets gränser drunknar jag i osäkerhet och tvivel. Nu vill jag vara oresonlig. När förnuftet kommer med sina falska påståenden skall jag ropa: ”Du ljuger! Jag har hört allt det där hundra gånger redan!” Och jag skall låta piskan vina...

Efter att på så vis ha försäkrat att jag inte glider tillbaka till förståndets nivå tar jag ett steg till och säger mig: *nu* tror jag och hoppas att förstå vad det är jag tror. Nu skall jag inte förvandla det oändliga och eviga till något begränsat och timligt, den högre enheten skall inte i mig sönderfalla i oförenliga delar.

¹¹ Citerad av Gregorios av Nyssa, *Mot Eunomos*, bok 5, Migne P. G. Vol 45, kol. 688 A.

Jag ser nu att min tro är källan till en högre kunskap och att detta ger djup åt mitt förstånd. I ro kan jag vila efter prövningen jag nyss har genomgått, och tillsammans med Anselm av Canterbury kan jag säga: ”*Credo ut intelligam.*” Till att börja med trodde jag att jag ”visste” något; efter krisen ”trodde” jag; nu ”vet jag därför att jag tror”.

Det behövdes 900 år för att komma fram till detta. Därefter kommer jag till den tredje nivån. Jag betraktar min tro med mitt förnuft. Jag konstaterar att min tro är dyrkan av ”en känd Gud”¹² och att jag inte bara tror, utan också vet. Gränsen mellan kunskap och tro suddas ut. Förståndets murar faller och förståndet förvandlas. Fylld av glädje utropar jag: *Intelligo ut credam!* Ära vare Gud i allt. ”Nu ser vi en gåtfull spegelbild, men då skall vi se ansikte mot ansikte. Nu förstår jag endast till en del, men då skall jag känna fullkomligt, liksom jag själv har blivit fullkomligt känd” (1 Kor 13:12). Det har krävts ytterligare 900 år för att mänskligheten skall nå denna nivå.

Detta är trons tre faser, till sin natur och till sitt ursprung. Men jag har gått lite i förväg. Det är bäst att först se vad den sista fasen av tron på den heliga Treenigheten består i, eller med andra ord hur lärans äkthet kan erfaras i *verkligheten*, hur tvivlet får sitt svar.

Trons storverk når bortom lärans ”vanvettiga” aspekt, den bryter ned och besegrar den. Det står klart att tron rymmer kunskapens källa. Men vårt slutliga mål är egentligen att kunskapen skall bli oss *given*. Under våra jordiska omständigheter finner man det givna i två former, nämligen den symboliska kunskapen och den direkta kunskapen, fast den senare inte är fullkomlig.

Trons storverk består i att gå från världens sanning, given och konstaterad, till lärans Sanning, bortom ord och ännu icke given. Den består i att föredra det osäkra men närvarande *här* framför det säkra men ännu ej närvarande *där*...

Repet vi har slungat mot himlen hänger ett ögonblick i tomma luften. Om det inte knyts fast ”där borta” kommer det att falla ned på oss med ett väldigt brak. Kanske det inte finns någon Sanning? I så fall blir allt en absurd och vanvettig mardröm och vårt tvivel, som är rimligt men som gör så ont,

¹² ”Till en känd Gud” – orden står inskrivna över den västra porten på Insomnandets katedral i S:t Sergius- och-Treenigheten utanför Moskva. Det var förmodligen Moskvas ärkebiskop Platon Levitjin som lät skriva in dem.

försätter oss i en dödskamp där vi ständigt förlorar sanningen och kvävs, avskurna från allt.

Hur det än är finns det inget tredje alternativ – det är antingen den Trefaldigt Ene Gud eller en död i vansinne. Vad god och läs detta med uppmärksamhet, för jag överdriver inte. Jag är mycket exakt, jag kan inte vara mera exakt än så. Det finns inte något mellanrum, det finns inte ens en hårsbredd mellan det eviga livet i Treenighetens djup och den andra, eviga döden. Det är det ena eller det andra. *Antingen* hänger inte förståndet ihop i sin grundläggande och logiska struktur, det är vansinnigt ända in i sina minsta vrår och därför rakt igenom flyktigt och obestående, *eller* så grundar det sig på något som övergår logiken. Det är det ena eller det andra. Antingen accepterar man rent principiellt obeständigheten i logikens principer, eller så erkänner man att dessa principer vilar på en grund bortom logiken. Från förståndets egen synvinkel sett är denna grund nödvändig som postulat, men just därigenom blir den ogenomtränglig för förståndet, för den är antinomisk.

Båda dessa alternativ leder bortom förståndet. Men det första gör att förståndet sönderfaller, för det försätter medvetandet i ett ständigt vansinnes plåga, medan det andra stärker förståndet genom det överskridande som sker i korsets tecken. Tron som frälser är början och slutet på korset och korsfästelsen med Kristus. Den tro som kallas ”rationell”, det vill säga utrustad med ”förnuftsbevis”, den tro som följer Tolstojs ord: ”jag vill förstå på så vis att allt som är oförklarligt framstår som en förnufts nödvändighet”¹³ – den tron är en ond och hård böld som växer i hjärtat och hindrar mötet med Gud. Det är ett uppror mot Gud, en förfärlig skapelse av människans själviskhet som begär att till och med Gud skall underkasta sig den. Det finns förvisso olika slags ateism, men den värsta är den som kommer med den så kallat ”rationella” tron, eller snarare förståndets tro. Den är värst, inte bara för att den missar det som är trons föremål (”det osynliga”), utan också därför att den hycklar – den tar emot Gud och förkastar samtidigt själva hans väsen, hans ”osynlighet”, det vill säga det som når bortom förståndet. Vad är en ”rationell tro” för något? Det är något gräsligt som stinker ända upp till himlen. Du kommer inte att förstå det förrän du har sagt nej till dig själv och gjort dig fri från ”din” egen lag. Men det är just det egna som den ”rationella tron” inte vill göra sig av med. Till yttermera visso gör den anspråk på att veta Sanningen. Utan att förneka sig själv kan den emellertid

¹³ L. S. Tolstoj, *Bekännelser*, Moskva 1907, s 74.

inte besitta något annat än sig själv. Sanningen ger sig tillkänna genom sig själv, inte på något annat sätt. För att lära känna Sanningen måste man besitta den. Man måste alltså upphöra att vara *enbart* sig själv och träda in i gemenskap med Sanningen själv. Den ”rationella tron” är början på det djävulska högmodet, längtan efter att inte ta emot Gud i sig, utan att själv uppträda som Gud – att klä sig i hans dräkt och sätta sig på hans tron. Att säga nej för Gud till tankens *monism* är trons begynnelse. När monismen *fortsätter* är det tecknet på det upproriska förståndet hos en skapad varelse som lösgör sig från sin princip och sitt ursprung och förskingrar sig i självhävdelsens och självförstörelsens mörker. När dualismen *avbryter* är det tecknet på ett förstånd som uppoffrar sig för sin princip och finner sin förnyelse och kraft i föreningen med denna. Kontrasten mellan dessa två motsvarar kontrasten mellan djärvheten hos den skapade som vill ta Skaparens plats och oundvikligen drivs långt bort från honom i en evig förgörelses plåga, och den som ödmjukt tar emot ett evigt gudomliggörande från Sanningen själv: ”jag är Herrens tjänarinna. Må det ske med mig som du har sagt.”

Så är det emellertid bara om Sanningen finns. Det finns ett sista villkor för att komma in i Sanningens land, som porten till ett slott eller bommen för en bro. Det finns en avgrund mellan det vi redan har utforskat, den konceptuella kunskapen om Sanningen (som är hypotetisk, eftersom den utgår från diverse postulat), och det som vi förmodar och hoppas finns, nämligen den intuitiva kunskapen, Sanningen (som är absolut, eftersom den omfattar sin egen grund). Man kan inte hoppa över denna avgrund. Vad det rör sig om är i själva verket att ta sig över till en fullkomligt ny terräng, till ett ställe vi inte kan föreställa oss. Vi vet inte ens om det finns. Vi vet inte, för den andliga insikt vi eftersträvar ligger utanför den mänskliga kunskapens område. Den hör till det ”ögat inte har sett och örat inte hört och människohjärtat inte kunnat ana” (1 Kor 2:9, jfr Jes 64:3). Denna bro till någonstans, kanske till avgrundens andra sida, som vi förmodar finns, till Eden och den andliga glädjen utan slut, denna bro som kanske inte leder någonstans alls, det är tron. Antingen faller vi offer för ångesten på vår sida av avgrunden eller så ger vi oss ut på äventyret och söker ”en ny jord där rättfärdighet bor” (1 Pet 3:13). Vårt val är fritt, men vi måste besluta oss *antingen* för det ena *eller* för det andra. Antingen vandrar vi mot Treenigheten eller så dör vi i vansinne. Välj, du mask och intighet: *det finns inget tredje alternativ.*

Kanske var det tanken på detta nödvändiga val som ledde Blaise Pascal till att slå vad om Gud. På den ena sidan finns *allt*, men det är ännu inte säkert. På den andra sidan, säger den oförståndige, finns det åtminstone något. För den som har uppskattat det efter sitt rätta värde är dock detta något absolut inget alls utan det andra, och om man finner det andra är detta något allt. Den som bäst kan illustrera tanken bakom detta är en köpman som i sin butik hängde upp ikoner, kors, lampor och alla möjliga slags fromma bilder. När en ”intellektuell” gjorde skeptiska kommentarer sade köpmannen: ”snälla ni, allt det här kostar mig kanske femtio rubel om året och det är inget för mig. Men vilken vinst!” En sådan framställning av ”Pascals vad” verkar förstås vulgär, kanske rentav cynisk. Till och med hos Pascal själv kan den förefalla lite väl uträknad. Själva vadet förblir dock detsamma till sin karaktär och förändras inte: det är fördelaktigt att byta ut det intet som är säkert mot det eviga som är ovisst, i synnerhet som den som gör så kan få tillbaka det som var intet i evigheten, där det har blivit till något. Även om vårt abstrakta sinne ögonblickligen inser fördelen i ett sådant utbyte är det inte så lätt att omsätta det i det konkreta livet. Viljan att vara försvarar sig som ett sårat djur.

Det fristående, hedniska förnuftet hade sedan länge hävdade att Kristi löften inte kan bevisas, eftersom de handlar om *framtida* ting. Arnobus svarade på det med att säga att inför två okända ting skall man alltid välja det som inger mest hopp och undvika det som inte gör det.

Den tänkande människan har redan insett att det inte finns något på den här sidan. Men att ge sig ut på bron! Det kräver en stor ansträngning, och mycket kraft. Tänk om denna ansträngning inte tjänar något till? Är det bättre att stå och vrida händerna framför bron? Eller att gå på den, kanske i hela sitt liv, i ständigt hopp om att nå den andra sidan? Vad är bäst: att ständigt dö, kanske inom synhåll för det förlovade landet, förfrysa i den absoluta tomhetens iskyla och brinna i det pyrrhoniska tvivlets outsläckliga ugn? Eller att förbruka sina sista krafter, kanske på en hägring, en bild som bara drar sig undan ju mer man försöker nå den? Jag blir kvar, jag förblir *här*. Men ångesten och det plötsligt uppflammande hoppet plågar mig så till den grad att jag inte ens kan dö i frid. Då stiger jag upp och ger mig av. Förtvivlans kyla drabbar mig lika plötsligt, benen skälver och skräcken griper mig själ. Jag kastar mig tillbaka.

Ge sig av och inte ge sig av, söka och inte söka, hoppas och förtvivla, frukta för förlusten av sina sista krafter och förlora dem desto mera på grund av

denna fruktan när man rycker fram och kastar sig tillbaka... Vad är lösningen? Var finns räddningen? Var och hos vem skall jag söka hjälp? ”Herre, Herre! Om du finns, hjälp min oförståndiga själ, kom du själv, led mig du själv till dig! Rädda mig, vare sig jag vill det eller ej!¹⁴ Låt mig se dig efter din kraft och din kunskap. Dra mig till dig genom kraft och lidande!”

I detta rop som stiger ur den yttersta förtvivlan finns början på en ny etapp inom filosofin, början på den levande tron. Jag vet inte om Sanningen finns eller ej. Men av hela mitt väsen känner jag att jag inte kan leva utan den. Och jag vet att om den finns är den allt för mig – både förnuft, egendom, kraft, liv och lycka. Kanske den inte finns, men jag älskar den. Jag älskar den mer än allt som finns. Jag behandlar den som om den fanns och även om denna sanning kan sakna existens älskar jag den av hela min själ och av hela mitt sinne. För den avstår jag från allt, *till och med från mina frågor och tvivel*. Jag som tvivlar betar mig inför den som en som inte tvivlar. Jag som befinner mig på intighetens sida, jag betar mig som om jag vore på den andra sidan, i verklighetens land, i visshetens och kunskapens land. Genom trons, hoppets och kärlekens trefaldiga storverk når jag bortom den passivitet som kommer från identitetsprincipen. Jag upphör att vara *jag*, min tanke är inte längre *min* tanke. På ett oförklarligt sätt förkastar jag självbekräftelsen ”jag = jag”. Något eller Någon hjälper mig att träda ut ur fångenskapen i mig själv. Som Makarios den store säger: ”Sanningen själv gör att människan söker den.”¹⁵ Något eller Någon gör slut på föreställningen inom mig att Jaget är det filosofiska sökandets centrum. Jag ersätter den med Sanningen själv. Själv är jag ingenting, förutom det enda som jag kan vara säker på, och så avstår jag från detta enda som jag har, jag som är mig given. Jag gör det på ett oföreställbart sätt, och bär fram till Sanningen det enda offer jag kan göra. Och ändå är det inte av mig själv som jag gör detta offer, utan med hjälp av Sanningen själv. På samma sätt som förr syndens självmedvetande satte sig på Guds plats, sätter jag nu, med Guds hjälp, Gud på min plats. Gud är mig fortfarande okänd, men jag vänder mig till honom och älskar honom. Jag skakar av mig rädslan för det som kommer att hända mig och går till verket med övertygelse. Jag lämnar avgrundens brant och går ut på bron med fasta steg, denna bro som kanske kommer att falla sönder.

¹⁴ Arnobus, *Mot hedningarna*, II, 4, Migne P. L. Vol. 5, kol. 815 B – 816 A.

¹⁵ En ung flicka som sökte Gud fällde dessa ord; se P. Florensky, *Problemet med självkännedom i religionens ljus* (på ryska), S:t Sergius, 1907, brev II, s 17, ”Den kristne”, 1907.

Nu lägger jag mitt förnuft, mitt sökandes hela väsen och kravet på visshet i Sanningens händer. För dess skull avstår jag från bevis. Det är i detta som det svåra ligger. Man offrar det mest värdefulla man har, ens sista egendom, och vet att om även detta är en illusion, om också detta offer är meningslöst, då finns det ingen utväg kvar. Det är det sista man kan göra. Om den trefaldigt Ena sanningen själv inte finns, var kan man då finna den? Det är när man beger sig ut på bron som man upptäcker ett nytt djup i Hebréerbrevet: ”Tron är en övertygelse om det man hoppas, en visshet om det man inte ser” (Heb 11:1).

Pavel Florensky