

свеш. Вукашин Миличевич (Белград)

## БОГОПОЗНАЊЕ И ПРЕДАЊЕ: *Покушај екзистенцијалне артикулације основних претпоставки хришћанске гносеологије*

### 1. Богопознање

Појам знања (познања) (γινωσκω, η̃ γινωσις, у нашем контексту: θεογινωσις), којим се уобичајено означавао и означава узрастање хришћана (духовно и интелектуално), се не користи увек у истом смислу. У Новом завету појам познања има двоструко значење: обично у глаголским облицима, што је можда занимљиво не само са језичке тачке гледишта, означава познање Бога, богопознање, а пре свега то је познање Христа као Сина Божијег. Међутим, нарочито је важно, овим глаголом се истовремено описују и међутројични односи; тако, примера ради, у Јн 10, 14, у проповеди о Христу као добром пастиру, читамо: Ја сам пастир добри и познајем своје и моје мене познају... као што мене познаје Отац, и ја њега познајем и живот свој полажем за овце, као и у тзв. Првосвештеничкој молитви (Јн 17, 25): Оче праведни, свет те не позна, а ја те познах, и они познаше да ме ти посла. Код ап. Петра познање, и то у најдубљем смислу та речи, као заједничарење у божанској природи, везано је за практиковање врлине, које је, опет, последица вере (2 Пт 1, 5: у вери је врлина, у врлини је знање). Са друге стране, занимљиво је да ап. Павле супротставља, мање или више јасно, знању замисао љубави (Знање надима, а љубав изграђује, 1 Кор 8, 1; види и 13, 8: љубав не престаје, знање ће престати). Ипак, верујем да забуни овде нема места, осим на чисто терминолошком основу; наима, верујем да садржај познања управо и није нити може бити некакво знање које се може исцрпети позитивистичким конотацијама те речи. Садржај познања и његов циљ, није ништа друго осим саме љубави, која је, истовремено, и начин нашег односа према Богу и сам Бог (опет нарочиту пажњу обратите на јовановски корпус, нпр: Ако ме љубите, заповести моје држите, Јн 14, 15; Као што мене љуби Отац и ја љубим вас. Останите у љубави мојој, 15, 9д; Симоне Јонин, љубиш ли ме... Јн 21, 15д; Који не љуби не познаде Бога; јер Бог је љубав, 1 Јн 4, 8...).

## 2. Предање

Интелектуална форма којом се преноси и у којој се чува вера у Бога који је љубав се такође не означава терминима који имају позитивистичку конотацију. У том смислу, занимљиво је да појам теологија, којим данас означавамо корпус наших „знања“ о Богу, ово значење експлицитно задобија тек у списима схоластичких богослова 12. века, нарочито у вези са развојем теологије као универзитетске дисциплине, тј. као научне дисциплине или знаности. Све до 12. века, дакле, интелектуални садржај хришћанског веровања се ни не покушава артикулисати као знаност (*scientia*), већ, на темељу Новог завета, само и искључиво као наука (*doctrina*). Међутим, не одбацујмо схоластике: и схоластичка теологија као знаност се као таква формира само као интелектуална артикулација (буквално) чланова вере, односно науке<sup>1</sup>.

Но, вратимо се Новом завету: одакле хришћанска наука?

Извор ове науке је апостолска киригма, а извор, или боље: извор, оквир, и садржај киригме је Предање. У 2 Сол 2, 15 читамо: зато стојте, браћо, и држите предања којима сте научени било речима, било нашим посланицама. На овом, дакле, и на другим местима, Павле каже да су предавање (*παράδοϋναι*), примање (*παράλαμβα,νειν*) и држање и чување (*κατε,χειν*, *κρατεῖν*) сама суштина, правило или критеријум вере којим се изграђују црквене заједнице<sup>2</sup>. А основни садржај, пак, Предања јесте Еванђеље<sup>3</sup>. А Еванђеље је, пак, сила Божија на спасење свакоме који верује (Рим 1, 16). Еванђеље је познање Христа Исуса, у

---

<sup>1</sup> Тако, на пример, Моја наука (*didach*) није моја, него онога који ме је послао (Јн 7, 16); Али Богу хвала што бијасте слуге гријеху па послушасте од срца правило науке (*tu,pon didach/i*) којој се предадoste (Рим 6, 17), где се говори о правилу (Христу) као догматском садржају науке; ...дивљаше се народ науци (*τη| δὶδασχη|*) његовој, јер их учаше (*dida,skwn*) као онај који власт има... (Мт 7, 28 – 29) где се јасно упућује да је садржај самог чина поуке наука (Cf: Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, english translation–Grand Rapids, Michigan, 1991, 5, 17).

<sup>2</sup> V. Yves Congar. *La Tradition et les traditions I: Essai historique*, Cerf, Paris, 2010, 20–21; Yves Congar, *La Tradition et les traditions II: Essai théologique*, Cerf, Paris, 2010, 148; Георгије Флоровски, *Функција предања у древној цркви*, „Саборност Цркве“, Богословски факултет СПЦ, Београд 1986, 200.

<sup>3</sup> V. Y. Congar. *La Tradition*, 17; нарочито: Cf. Y. Congar, *La Tradition II*, 43–53, одељак *L'Évangile, source de la Tradition apostolique* садржи разрађено разматрање проблематике, разумљиво, нешто наглашеније контекстуализовано у западну богословску проблематику, али са више него значајним општим увидима, као нпр: Писмо је само један знак Еванђеља, документ који о њему сведочи. Еванђеље није на првом месту текст, већ сила која дејствује спасење, пројава и израз благодати; оно је нови закон који срца примају приликом крштења, 46.

сили његовог богочовештва, или пак: силама његовог божанства и човештва, познање Христа као Сина Божијег и Сина Човечијег. Може се рећи да су „гносеолошки“ и „егзистенцијални“ аспект с обзиром на овакву замисао Еванђеља неразделиви<sup>4</sup>. Ова силна (динамична) димензија Еванђеља упућује на то да у хришћанском контексту познање или сазнање свагда значи и делање или праксу. Предање је пре свега стварност која се односи на делање. Но ово делање је посебна врста делања: у питању је јерургија, свештенодејство, које је свагда и дејство народа, дејство у оквиру стварности која се зове Народ Божији, литургија, коначно: дејство које изграђује Цркву, тело Христово. Тако, у Рим 15, 16 ап. Павле нам говори како је он служитељ (литург) Исуса Христа у народима који свештенодејствује еванђеље како би од народа настао благопријатан принос Богу, освећен у Духу Светом. Такође, св. ап. Петар у 1 Пт 2, 5 поручује вернима: И ви сами као живо камење зидајте се у дом духовни, свештенство свето, да бисте приносили жртве духовне, благопријатне Богу, кроз Исуса Христа. Дакле, дело хришћана је изградња Духовног дома (дома Духа Светога), који је дом свештенички, Црква. Ово дело је оно што ми знамо.

У свом делу „Историја византијске философије“<sup>5</sup>, чији наслов одражава праксу „криптовања“ теолошких садржаја карактеристичну за неколико сјајних писаца из претходеће му Совјетске ере, В. М. Лурје повезује ранохришћанску тријадологију са свештеничком традицијом јеврејског богословља за коју, пак, везује прво увођење замисли о „вишесубјектности“ једнога Бога. У истом контексту, ваља обратити пажњу и на рад енглеске ауторке Маргарет Баркер<sup>6</sup>. Карактеристике ове школе богословске мисли<sup>7</sup> су замисао о Месији као Богу (Сину Божијем); замисао о Месији као о Храму Божијем; замисао о свештеничкој општини као Храму Божијем. Основна одлика свештеничке јеврејске богословске традиције је настојање да се догматски садржај

---

<sup>4</sup> Cf.: Y. Congar. *La Tradition II*, 50–53.

<sup>5</sup> В. М. Лурје уз сарадњу В. А. Баранова. *Историја византијске философије: формативни период*, превела: Јелена Капустина, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2010.

<sup>6</sup> Margaret BARKER, *Our Great High Priest. The Church as the New Temple*, Fr Alexander Schmemmann Memorial Lecture, St Vladimir's Orthodox Seminary, New York, January 28th 2012, <http://www.margaretbarker.com/Papers/OurGreatHighPriest.pdf>. Текст даје веома луцидне увиде. Основна теза, смела и библијски утемељена, јесте да су језик, литургијска пракса и веровања Цркве директан и природан наставак (у смислу испуњења) традиција свештенства по чину Мелхиседекову древног Соломоновог храма која су се изгубила из главног тока јеврејске богословске мисли и литургијске праксе у периоду Другог Храма.

<sup>7</sup> В. М. Лурје. *Касновизантијска*, 36–41.

изрази језиком богослужења, литургијским језиком<sup>8</sup>. Ово је, недвосмислено, одлика свих новозаветних списа, а понајвише павловског и јовановског корпуса. Но, овде није по среди само просто питање богословског језика, већ садржаја; литургијски језик је одабран не као једна од опција, већ као, усудићу се да кажем, једина опција за изражавање стварности која је по себи литургијска. Јасно је да када у овом контексту говорим о свештенству имам у виду свештенички карактер целокупне хришћанске заједнице, царско свештенство свих њених чланова, а не само поједине службе у њој. Хришћанска идеја која се природно наставља на традиције јеврејског свештеничког богословља је замисао о општини-Цркви као Телу Месијином и Храму Духа Светога, што су за ранохришћанску тријадологију синоними. У том смислу, како каже Лурје, хришћанство није донело никакво ново богословље, већ је само донело испуњење месијанских очекивања, која су се формирала у „старом“ богословљу старозаветне епохе<sup>9</sup>. Тако, ранохришћанска тријадолошка концепција је у својој основи свештеничка, њен извор је вера заједнице која је себе артикулисала као свештенодејствујућу. Са формалне тачке гледишта, ову концепцију карактерише поистовећивање Сина и Духа, док је „трећа личност Свете Тројице“ Црква која предвечно постоји<sup>10</sup>. На први поглед, изгледа да ово није могуће ускладити са развијеном тријадолошком схемом. Но, поново, уколико узмемо у обзир начин на који се касније пнеуматологија артикулисала у контексту светотајинског богословља, доћи ћемо до тога да је о односу ове две тријадолошке концепције можда понајбоље мислити у категоријама континуитета, пре него ли међусобне искључивости. Наиме, Дух Свети је пре свега савршитељ тајни Цркве. Дух Свети чини Цркву, као заједницу Бога и човека, могућом, а остварење ове заједнице везано је у буквалном смислу за свете тајне: наиме, свете тајне јесу остварење те заједнице. Безмало, ако је Црква Тело Христово, Дух Свети је душа тога тела. Целокупан живот Цркве тако има изразито литургијски карактер. Ово се нарочито односи и на његов „гносеолошки“ аспект. Наиме, не треба да чуди што су рани оци и о читању Светог писма говорили као о светој тајни и делу читаве хришћанске заједнице, својеврсној литургији. Овај светотајински карактер огледа се у томе што је разумевање прочитаног условљено нашим смештањем у црквени контекст, тј. дејством Духа Светога, а за шта је потребна не само промена ума, већ и живота<sup>11</sup>. Но, поред тога што се „формалним“ изворима хришћанског сазнања (Свето писмо) придаје светотајински карактер, са друге стра-

---

<sup>8</sup> В. М. Лурје. Касновизантијска, 28д.

<sup>9</sup> В. М. Лурје. Касновизантијска, 45.

<sup>10</sup> В. М. Лурје. Касновизантијска, 47–48.

<sup>11</sup> Cf: Y. Congar. La Tradition II, 146–147д.

не, и саме свете тајне имају „гносеолошки“ карактер, и то по превасходству. Тако, примера ради, већ у новозаветном контексту, научити се вери значи крстити се у име Оца и Сина и Светога Духа: „Идите и научите све народе крстећи их у име у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да држе све што сам вам заповедио“ (Мт 28, 19-20). Разуме се, изјаве које сведоче о сличном виђењу се могу наћи код светоотачких писаца; можда је најупечатљивија позната мисао св. Иринеја Лионског (Против јереси 4, 18, 5, али и цело ово поглавље) о међузависности или међусобном потврђивању и подударању евхаристије и вере, нашег мишљења (gnw,mh). Поредак и практични аспект вршења светих тајни, нарочито крштења, без обзира на конкретну традицију, садржи бројне референце и гестове који би се могли узети као потврда оваквог става. У том смислу је нарочито важна установа катихумената, која нам сведочи о неодвојивости поуке и познања вером од богослужбеног чина<sup>12</sup>. Нажалост, данас у већини православних цркава ова и сличне светотајинске дисциплине постоје само у траговима, какав је, примера ради, јектенија за оглашене. Но, то не значи да су свете тајне по себи изгубиле карактер извора сазнања, већ пре да је Црква изгубила свест о изворима сопственог самосазнања, што ствар не чини мање трагичном, али нам са друге стране указује јасно на једини могући пут обнове богословске мисли, пут који може поћи искључиво од извора целокупне црквене стварности, а тај извор је Дух Свети, мистагог Цркве.

На крају, допустите да се само осврнем на јучерашњу расправу током које су проблематизовани поједини аспекти учења св. Григорија Паламе. Иначе, верујем да знатан део неспоразума око учења св. Григорија Паламе, а које за тему богопознања у контексту православне теологије има централни значај, потиче од упорног одбијања да се његове основне поставке сагледају као пре свега библијске. Начелно, у расправи о било којем аспекту систематско-богословске проблематике никако не треба, без обзира на њен историјски и интелектуални контекст и упркос свим методолошким проблемима и недоследностима које то подразумева, одустати од покушаја да се проблем сагледа пре свега у библијском контексту. У томе смислу, јасно је да је егзегетски кључ који нас може водити одговорима на питања постављена претходног дана управо новозаветна замисао Љубави. Наиме, лично, теологију св. Григорија Паламе доживљавам као начин да се у философском контексту експлицира новозаветна вера у Бога који је слободан зато што је Љубав и као Љубав. Јасно је да овим проблематизовање питања синергијског аспекта теологије нестворених енергија добија другу димензију.

---

<sup>12</sup>Односу крштења и предања и о крштењу као предању вере: cf. Y. Congar. *La Tradition*, 21–27.

## Summary

*Vukasin Milicevic (Beograd)*

### **Knowledge of God and Tradition: An attempt at an ecclesiological articulation of the basic premises of Christian gnoseology**

From its beginnings, recorded in Scripture, Church has been considered primarily as sacramental reality. That is why sacraments are *the* place where we can find hermeneutical key for interpreting fundamental aspects of the christian tradition. Therefore, in order to understand properly traditional theological language of the Church, we have to trace it back to its liturgical roots. This will show us that the very concept of knowledge in our theological tradition must have primarily sacramental meaning.