

ИСТИНИТО ЗНАЊЕ (γνῶσις ἀληθείας) У СПИСУ ПРОТИВ ЈЕРЕСИ (4.33.8) СВЕТОГ ИРИНЕЈА ЛИОНСКОГ

Ђакон Здравко Јовановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У чланку се разматра значење израза „истинито знање“ у спису Против јереси Светог Иринеја Лионског и његова функционалност у контексту иносјичког елиџизма и њиховог позивања на шакозвано „шајно знање“ које је наводно ексклузивно досјуйно само „духовним људима“, односно иносјичцима. Овакве претензије се разматрају у контексту деструктивности иносјичке иносјологије за јерархијско устројство Цркве и за њихово одржавање светишајинског живота, а нарочито Евхаристије којом председавају епископски и презвитери. Особита пажња је посвећена Иринејевом смештању „истинитог знања“ у контекст аутентичног апостолског учења и појма ή υπόθεσις који се односи на суштинске елементе вере који конституишу шакозвану „древну установу Цркве“, која се кроз време сукцесивно преноси посредством обитавања Духа Светог и заједници. Појам „знања“ има изразито еклисиолошки карактер и функционише као иносјолошки чинилац уз помоћ кога „прави духовни ученик“ расуђује и суди о истинитости и лажној вери, односно истинитости и лажној социологији.

Кључне речи: Γνῶσις, иносјичизам, иносјологија, υπόθεσις, ἀνακρίνω.

Увод

Највеће заслуге за разумевање значаја апостолског наслеђа и Предања у патристичкој књижевности другог века, у процесу препознавања и артикулације аутентичног хришћанског живљења и учења, несумњиво припадају личности и богословљу Светог Иринеја

* zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs.

Лионског (130–202). Његово богословско разјашњавање значаја апостолског наслеђа и Предања било је проузроковано специфичним изазовима са којима се суочавала Црква његовог времена. Наиме, у току већег дела другог столећа гностицизам и гностичка теологија су представљали снажан и вероватно најкомплекснији изазов за живот ране Цркве. Из овог разлога, гностицизам је, као религиозни и културолошки феномен, привукао велику пажњу истраживача који су се усредсређивали на адекватно разумевање развоја различитих аспеката живота раног хришћанства. У контексту закључака који су остварени у последњим деценијама, у исцрпним студијама различитих форми гностицизма, постало је практично неодрживо сводити многобројне гностичке групе и њихове богословске идеје презентоване у различитим текстовима на само један јединствени заједнички именитељ. Са друге стране, чини се да је подједнако погрешно и неконструктивно третирати гностичку мисао као низ међусобно потпуно неповезаних фрагмената, струјања и идеја. Следствено, изванредно макар рудиментаран ниво кохерентности у гностичкој мисли и у њиховим теологијама би свакако требало уважавати.¹

У овом контексту Озборн је констатовао постојање шест универзално присутних карактеристика које се могу уочити у разноврсним гностичким теолошким системима. Две се односе на космолошке и теистичке дуалистичке идеје, а четири на антрополошке постулате којима се руководило гностичко богословље.² У контексту Иринејевог учења о аутентичном или *истинитом знању* (γνώσις ἀληθής) и његовом наслеђивању, гностичка теолошка антропологија се, међутим, по-

¹ Уп. Einar Thomassen, *The Coherence of "Gnosticism"* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2021), 5–6. Види такође: Dylan M. Burns, "Gnosticism, gnostics, and gnosis," у *The Gnostic World*, eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston (London & New York: Routledge, 2018), 9–25.

² Укратко, ове карактеристике се могу резимирати на следећи начин: 1) космоички дуализам који подразумева да је свет лош и да је у поседу злих сила; материја и дух су радикално супротстављени; 2) теистички дуализам који подразумева разликовање узвишеног, несазнатљивог Бога и бога који је створио овај свет (често поистовећеног са старозаветним божанством); 3) неки људи су по природи налик Богу, они поседују зрак небеске светлости, али њихово тело припада овом свету; 4) мит о паду објашњава човекову природу и његову жеђ за слободом; 5) човек бива ослобођен спознајом своје истините природе и небеског порекла; 6) само поједини изабрани људи поседују духовно семе које одређује њихову судбину. Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press 2003²), 265–273. Истини за вољу, проблем са овом класификацијом је у томе што се дуалистички критеријуми тешко могу вредновати као аутентично гностички јер се они могу пронаћи и у другим античким философским и религијским системима, али и генерално у историји религијске мисли.

казивала као нарочито деструктивна. Наиме, елитизам, ароганција и рационализам који су се манифестовали у гностичким учењима о ексклузивном дару духовности и знању (ή γνώσις) које из њега производи, о наводно небеском пореклу и назначењу који поседује само одређени број изабраних људи, који су припадали гностичким круговима, представљали су феномене и етос који су имали разорне последице по разумевање учења, структуре и светотајинског живота апостолске Цркве. У складу са Иринејевом презентацијом гностици су учили да „световни или 'природни' људи“ (οἱ ψυχικοί ἄνθρωποι, psychici, id est animales, homines), као инфериорнија антрополошка категорија, функционишу руководећи се делима и простом вером, притом не поседујући савршено знање (μη τὴν τελείαν γνώσιν ἔχοντες, non perfectam agnitionem habent). Ова инфериорна гностичка антрополошка категорија заправо описује „обичне“ припаднике заједнице, или како Иринеј каже „ово се односи на нас из Цркве“ (ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι, qui sumus ab Ecclesia dicunt). Насупрот њима, „духовни“ људи (гностици) су духовни не у складу са својим деловањем (μη διὰ πράξεως, per operationem), већ „по природи“ (καταγένωνται, naturaliter spiritales).³

Конкретније, у контексту теме *истининӣо̄ знања*, гностичка позивања на ауторитет сопствених „изабраних“ учитеља који свој статус уживају јер поседују наводно „тајно знање“ и „апостолско предање“ које не може бити познато простим хришћанима, међу које спадају и „формални“ предводници и служитељи еклисијалних заједница, представљала су окосницу гностичке претње за рану Цркву.⁴ Другим речима, гностичко инсистирање на значају ванинституционалног, непосредованог надахнућа којим се задобија наводно ексклузивно „знање“ као и инсистирање на значају духовних искустава индивидуа у хришћанским заједницама, која нису нужно повезана са светотајинским црквеним искуством, а још мање са предстојатељима сабрања који нису недвосмислено манифестовали „знање“ гностичког типа, представљало је непосредну претњу за очување светотајинске природе ауторитета у Цркви.⁵ У овом контексту, најдеструктивнији аспект

³ Види: *Adversus Haereses* 1.6.2.

⁴ Ово се може видети, примера ради, из речи гностика Птолемеја, сачуваних у Епифанијевом *Панариону*: «μαθήση γάρ, θεοῦ δίδόντος, ἐξῆς καὶ τὴν τούτων ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσει πάντας τοὺς λόγους τῆ τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ», *Panarion* 457.13–16, у: Epiphanius Constantiensis (Cypri), *Panarion* (= *Adversus haereses*) Band 1, Bände 1–3, *Ancoratus und Panarion* (K. Holl, ed.), *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 25 (Leipzig: Hinrichs, 1915).

⁵ Уп. D. L. Sullivan, „Identification and dissociation in rhetorical exposé: An analysis of St. Irenaeus' *Against Heresies*“, *Rhetoric Society Quarterly* 29/1 (1999): 49–76; R. A. Mar-

гностичке теологије било је потпуно игнорисање заједничког апостолског Предања хришћанске заједнице и обесмишљавање и ниподаштавање њене јерархијске структуре засноване на светотајинском, а понајпре евхаристијском животу Цркве (а нарочито на служби епископа и презвитера), у корист фаворизовања „тајног знања“ које су наводно поседовале само изабране индивидуе, тј. гностици.⁶

Несумњиво најзначајнији ранохришћански текст у коме се излаже и затим побија поменуто гностичко учење је дело Светог Иринеја Лионског и написано је највероватније у деветој деценији II века под насловом *Изложење и ђобијање лажноназванога знања* (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως). Ово дело је само фрагментарно сачувано у свом грчком изворнику, а највећим делом у латинском преводу и нашироко је познато под насловом *Прошив јереси*⁷ (*Adversus Haereses*, у тексту надаље АН).⁸ Две трећине своје прве књиге, овог петотомног дела,

kus, "Pleroma and Fulfilment — The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism," *Vigiliae Christianae* 8/4 (1954): 193–224.

⁶ Ради увида у другачију перспективу у односу на ову тему, ревизионистички приступ феномену гностичког „детерминистичког елитизма“ може се пронаћи у: Michael A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 189–212.

⁷ Наводи из Иринејевог дела *Прошив јереси* преузети су из критичког издања објављиваног сукцесивно (не хронолошким редом) у десет томова, у едицији *Sources chrétiennes*, у периоду између 1965–1982: Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, у: Adelin Rousseau et. al. (eds.), *Contre les Hérésies*, Livres 1–5, *Sources chrétiennes* 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100.1, 100.2, 152, 153 (Paris: Cerf, 1965–1982). У овој едицији текст и превод на француски језик налази се у томовима 264 (књига 1, SC 1982), 294 (књига 2, SC 1982), 211 (књига 3, SC 1974), 100.2 (књига 4, SC 1965), 153 (књига 5, SC 1969). Уводи, напомене о тексту и табеле налазе се у томовима 263 (за књигу 1, SC 1979), 293 (за књигу 2, SC 1982), 210 (за књигу 3, SC 1974), 100.1 (за књигу 4, SC 1965), 152 (за књигу 5, SC 1969).

⁸ Ово дело је читав низ векова функционисало као један од најзначајнијих извора за упознавање гностичких теолошких концепција. У контексту негативног вредновања ове чињенице поједини савремени истраживачи инсистирају на свом закључку да је за конфузију која је у вези са тачним одређењем гностицизма присутна до савременог доба (или, макар, све до открића библиотеке *Наи Хамаги* 1945. године, која садржи бројне, до тада неистражене гностичке списе) одговоран управо Свети Иринеј Лионски и његова неселективна употреба појма γνωστικοί. По њиховом мишљењу, Иринеј је овим појмом истовремено означавао и јеретичке школе (АН 1.11.1), и личности (АН 1.25.6), затим разноврсна мноштва следбеника попут Валентинијана, Василидијанаца, Офита, Сетијанаца, и тако даље (АН 1.29.1; 1.29.2–4; 1.30–31), и као колективни квалификатив или макро категорију којим је он напросто означавао јеретике са којима се сукобљавао. Уп. Michael A. Williams, "On ancient 'Gnosticism' as a problematic category," у: *The Gnostic World*, eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston (London & New York: Routledge, 2018), 100–117. За оспоравање овог тенденциозног става види: Mark Edwards, "Gnostics and Valentinians in The Church Fathers," *The Journal of Theological Studies* 40–1 (1989): 26–47; Mark Edwards, "The Gnostics in early Chri-

Иринеј посвећује побијању валентинијанског гностицизма (АН 1.1–8; 1.11–21).⁹ Ова чињеница заправо представља разлог због кога је управо ова форма гностичког учења, односно валентинијанизам, од каснијих аутора перципирана као прототип феномена „гностицизма“.¹⁰ Са друге стране Иринеј говори и о другим облицима гностицизма — пре свега о Симону Магу као извору ове јереси, штавише, као о „оцу свих јеретика“,¹¹ у односу на коју су валентинијани заправо само један од многих изданака.¹² Међутим, Иринејева генеалогичка и дијагностичка гностицизма нема за циљ да укаже само на кохерентност појединих аспеката гностичких учења већ и на нешто сасвим супротно овоме. Наиме, у чувеном одељку, Иринеј каже да су нестабилност, контрадикторност и какофонија гностичких учења општепознат феномен.¹³

У сваком случају, гностички изазов је у раној Цркви био толико интензиван, између осталог, и због тога што су гностици често пребегавали веома вештој мимикрији и деловали из окриља Цркве, односно развијали и пласирали своја учења међу члановима заједнице, унутар црквених сабрања. Позивање гностика на истоветне писане изворе на које су се позивали и аутентични учитељи Цркве отежа-

stian heresiology,” у: *The Gnostic World*, eds. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston (London & New York: Routledge, 2018), 124–132.

⁹ О значају првих осам поглавља (у стручној литератури понекад означених као „Велика напомена“ или „Grande Notice“) прве књиге Иринејевог дела *Adversus Haereses* види опширније у: Giuliano Chiapparini, “Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century,” *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 18/1 (2014): 95–119. Поједини савремени аутори јасно препознају сродност Иринејевог стила побијања гностичких учења са уобичајеном оновременом реторичком праксом, али притом артикулишу недовољно деликатну карактеризацију његовог оспоравања гностицизма и сумирају га негативном оценом. Илустрације ради, следећи исказ је индикативан: „Побијање оваквог (Иринејевог) типа подразумева критику исказа због његове нејасности, невероватности, немогућности, недоследности, неприкладности, изостављања неопходних информација, укључивања непотребних информација, неслагања са уобичајеним ставовима и предрасуда од стране аутора“, Pheme Perkins, “Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in *Adversus Haereses* Book One,” *Vigiliae Christianae* 30/3 (1976): 193–200.

¹⁰ Додуше, и сам Свети Иринеј није био далеко од овог становишта с обзиром на то да је сматрао да валентинијанизам у себи сажима општа места разних других гностичких и јеретичких школа: „Када су дакле изобличени они који припадају школи валентинијана, изобличено је заправо и читаво мноштво других јеретика, такође“ (АН 2.31.1).

¹¹ „Agressi sumus autem nos, arguentes eos a Simone patre omnium haereticorum, et doctrinas et successiones manifestare...“ (АН 3, praef.).

¹² Види: АН 1.23–31.

¹³ „Погледајмо сад такође колико је непостојано учење ових и како, чим су двојица или тројица таквих заједно, они не говоре исте ствари о истом питању, већ противрече један другом по питању ствари и назива“. (АН 1.11.1). Упореди такође и АН 2.13.10.

вало је у великој мери препознавање радикалних одступања од апостолског учења која су се могла пронаћи у гностичким теологијама. У овом контексту, Иринеј сведочи да су, у прилог апологије сопствених учења, гностици користили новозаветне списе и као пример наводи валентинијанска произвољна тумачења библијских текстова.¹⁴ Поред овога, они су смишљено имитирали фразеологију Цркве и, штавише, са индигнацијом одбацивали да буду називани јеретцима,¹⁵ тако да није увек било једноставно уочити драстичну разлику између гностика и осталих чланова хришћанске заједнице.¹⁶ Велики проблем, у склопу бројних гностичких активности, Иринеј је видео такође и у њиховом прибегавању убеђивању и реторичким вештинама са циљем да охрабре што већи број простих верника да трагају за такозваним „софистициранијим“ начинима богопознања.¹⁷

У контексту наведених прелиминарних и језгровитих напомена могло би се констатовати да су се Свети Иринеј Лионски и Црква у његово доба суочавали са сотириолошком и гносеолошком конструкцијом која је била у потпуном несагласју са изворним апостолским Предањем и аутентичним тумачењем божанског самооткривења човеку. Из гностичке перспективе посматрано, отуђење од Бога и трагичност човекове егзистенције нису толико последица греха колико одсуства наводно истинитог знања (*ἀληθής γνῶσις*) о божанским стварима и домостроју спасења. Последично, превасходни циљ хришћанског живота, сагласно гностичкој теологији, био је, као што је већ напоменуто, стицање, чување и преношење спасавајућег „божанског знања“. У овом контексту, онима који поседују непосредан приступ „истинском знању“, то јест гностицима, некомпетентни и непросвећени црквени предстојатељи и служитељи уопште нису били потребни. Напротив, они су, из гностичке перспективе посматрано, заправо често могли бити само препрека (и то у најсрећнијим околностима), на путу ка истинском знању, али такође и чиниоци који не разумеју и евентуално чак и прогањају наводно изабране, истински просвећене људе, што ће рећи гностике. У овом смислу, ни светотајински аспект хришћанског живота није могао имати пресудну сотириолошку уло-

¹⁴ Иринеј каже да гностици у својим егзегетским процедурама намерно „занемарују поредак и узајамну повезаност текстова Светог Писма“ (АН 1.8.1), и „покушавају да прилагоде Писмо својим мишљењима“ (АН 1.8.2).

¹⁵ Види: АН 3.15.2.

¹⁶ Уп. Ismo Dunderberg, “The School of Valentinus,” у: *A Companion to Second-Century Christian ‘Heretics’*, eds. Antti Marjanen, Petri Luomanen (Leiden & Boston: Brill 2005), 64–99.

¹⁷ АН 1.praef.1. Види и: David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge MA & London: Harvard University Press, 2010), 117.

гу у гностичкој теологији, као што је то, примера ради, био случај са теологијом Светог Игнатија Антиохијског и самог Светог Иринеја Лионског. Одговор на овакву гностичку теолошку импровизацију, самореферентност и потенцијалну деструктивност за учење и очување јединства Цркве, представља полазну основу за мисао Светог Иринеја и њену рецепцију и разрађивање у потоњој патристичкој мисли.

1. „Истинито знање је апостолско учење“¹⁸

У оштром контрасту према произвољним претензијама гностика, Иринеј је желео да нагласи чињеницу да је континуитет са апостолима, њиховим учењем и догађајима који су конституисали рану Цркву оно што твори ауторитет једне еклесијалне заједнице. Инсистирање на овој чињеници је за Иринеја било превасходно важно јер је он желео да укаже на темеље који појединачну, месну заједницу Цркве конституишу као Цркву Божију која чува неискварено апостолско учење и Предање, које је он сагледавао као једино истинито знање у дословном значењу те речи (γνώσις ἀληθής, agnitio vera). Са друге стране, ово инсистирање на апостолском континуитету је било неопходно и због околности у којима се одвијао живот тадашњих хришћана. Наиме, у другој половини II века разлика између јереси и ортодоксије није увек и свима била разумљива, нити је била сасвим и неупитно јасно дефинисана званичним писаним документима на које је било могуће упутити оне који се налазе у дилеми око неких конкретних богословских питања.¹⁹ Ово је био период када канон Новог Завета још увек није био у потпуности дефинисан, када још увек није било великих васељенских сабора, њихових ороса и општеприхваћеног Символа вере, као и период када још увек нису биле написане велике систематске расправе у вези са фундаменталним питањима вере, нити у потпуности изнијансирана и профилисана богословска терминологија. Ништа мање значајно, реч је о епохи када су апостоли и њихови непосредни ученици одавно напустили историјску сцену и њихово непосредно сведочанство путем директног савета или писма више није било могуће обезбедити у ситуацијама када су конфликти и недоумице представљали претњу за очување црквеног идентитета. Из ових разлога гностици су исувише често могли несметано да шире свој утицај, своје учење и

¹⁸ «Γνώσις ἀληθής ή τῶν ἀποστόλων διδасχή», „agnitio vera est Apostolorum doctrina“ (АН 4.33.8).

¹⁹ Уп. Gérard Vallée, “Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus’s Refutation of the Gnostics,” у: *Studies in Early Christianity Vol. V. Gnosticism in the Early Church*, ed. David M. Scholer (New York & London: Garland Publishing, 1993), 388–400.

своје списе, а да од стране многих још увек не буду перципирани као проблематични за чистоту вере и јединство Цркве. Оно што је, дакле, Иринеј желео да постигне, и у чему је недвосмислено успео, је да се побијање лажног гностичког „знања“ и непоколебљиво чување истинитог апостолског знања, односно учења, успостави као перманентан и свима очигледан критеријум аутентичног еклесијалног постојања.

У овом контексту, Иринеј је био изричит када је карактерисао гностичко учење као не само сасвим произвољно у односу на апостолско учење, него и као „неусаглашено са оним што заправо постоји или са нормалним размишљањем“,²⁰ неусаглашено са људским искуством као таквим,²¹ као и са здравим разумом.²² Проблем са гностичким размишљањем није дакле уопште био у томе што се оно, примера ради, служило категоријама преузетим из философије (што по себи посматрано не би било спорно), већ што се γνῶσις поистовећивао са философским и психолошким процесима који се посредством претеране употребе аналогија проистеклих из свакодневног искуства разумевају као стварно постојећи метафизички ентитети.²³ Оно што се у овом процесу гностичких уображавања дешава јесте заправо својеврсно ипостазирање менталних и психолошких процеса.²⁴ Гностици нису налазили никакав проблем у томе што се њихова умовања супротстављају реалности и чињеницама, а још мање у томе што се понашају као новатори који не „поседују никакав доказ (nullum habentes testimonium) за свој [богословски] систем који су недавно (recens) измислили“,²⁵ односно као они који у богословљу потпуно занемарују историју Откривења и успостављају се као самореферентна тачка која заправо нема ни приближну тежину коју имају древна апостолска учења.

2. Хипотеза (ὑπόθεσις) вере

Иринеј је виšekратно оптуживао гностике да потпуно игноришу Правило вере (κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei),²⁶ аутентично тумачење

²⁰ АН 2.25.1.

²¹ Види: АН 2.27.1.

²² Види: АН 2.26.3. О томе такође види и: АН 1.16.3.

²³ Као када, на пример, бројеве (под утицајем питагорејаца) поистовећују са начелом свих постојећих ствари (АН 2.14.6), или када Еонима приписују људска осећања (АН 2.14.8), или када божанском уму приписују ствари које припадају искуственом домену људи (АН 2.13.10). О томе види такође и: АН 2.28.6.

²⁴ Уп. Vallée, “Theological and Non-Theological Motives,” 388–400.

²⁵ АН 2.28.8.

²⁶ Опширније о значењу овог и сродних појмова у теологији Иринеја Лионског види у: Zdravko Jovanović, “St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Con-

Светог Писма и апостолско учење. Другим речима они, игноришући све ово, заправо игноришу саму *ὑπόθεσις* (хипотезу) или суштину вере и истине. Овај термин имао је изузетан значај за Иринејеву теологију и гносеологију и означавао је нешто попут основног „нацрта“ или темељног „аргумента“ вере, отприлике апроксимативно употреби овог појма у античкој књижевној теорији и реторици.²⁷ Ближе одређење античких конотација овог појма може се пронаћи код Секста Емпирика (око 160 – око 210. Христове ере), у његовом спису *Проΐτιβ γεометшара*, у коме он наводи неколико основних значења појма *ἡ ὑπόθεσις* у античкој литерарној теорији и реторици. У складу са његовом класификацијом, појам *ὑπόθεσις* може бити аналоган термину *ἡ περιπέτεια* односно означава драмски заплет, расплет или перипетију (*ἡ δραματικὴ περιπέτεια* — у смислу заплета или расплета у нпр. причама Еврипида и Софокла). У реторици пак овај појам подразумева испитивање појединости (<ή> τῶν ἐπὶ μέρος ζήτησις). Као трећу примену појма *ὑπόθεσις* Секст Емпирик наводи почетно постулирање нечега са циљем доказивања неког става (*ἀρχὴν ἀποδείξεως*).²⁸ У контексту Иринејеве карактеризације, која укључује све наведене античке конотације али промовише и ново богословско значење, игнорисање „хипотезе вере“ првенствено значи да гностичке теологије и праксе практично занемарују органску повезаност различитих аспеката икономије спасења у оквиру које Откривење Божије дејствује на смислен и сотириолошки начин. Уместо чувања и култивисања онога што је проверено и безбедно, а то је изнад свега истинито знање садржано у апостолском учењу, гностици се опредељују за сопствене фантазмагорије и системе које су они напосто „одсањали у постојање“ (*ὄνειρώττοντες, somniantes*), продукујући као резултат своју сопствену „хипотезу“ (*ιδίαν ὑπόθεσιν ἀναπλασάμενοι, ad propriam argumentationem confingendam*).²⁹

Међутим, у складу са мишљењем Светог Иринеја, ово заправо представља сасвим природан поредак ствари када се истинито божанско Откривење замени сопственим измишљотинама, маштаријама и

text of Interpretation,” *Philotheos – International Journal for Philosophy and Theology*, 13 (2013): 134–140; Здравко Јовановић, „Правило вере“, у *Лексикон библијске егзеџезе*, прир. Р. Кубат, П. Драгутиновић (Београд: Библијски институт / Службени гласник 2018), 332–333.

²⁷ Уп. Philip Hefner, “Saint Irenaeus and the Hypothesis of Faith,” *Dialog – A Journal of Theology* 2/3 (1963): 300–306; Anthony Briggman, “Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, Part 1,” *Vigiliae Christianae* 69/5 (2015): 500–527.

²⁸ Sextus Empiricus, *Adversus geometras*, у: *Sexti Empirici opera*, Vol. 3, eds. H. Mutschmann, J. Mau (Leipzig: Teubner, 1961²), 107–110.

²⁹ Види: АН 1.9.3.

жонглирањима,³⁰ односно када се Бог Творац тако радикално детронизује и, у гностичком маниру, замени произвољним спекулацијама о, између осталог, Плироми и њеним Еонима. Сагласно Иринејевом разумевању, уколико се човек удаљи од Бога Творца, а ово се првенствено односи на неутемељено гностичко приписивање стварања овог света неком другом божанству, анђелу или било ком другом чиниоцу, тада он нужно (*necesse est*, ἐμπειρεῖν ἀνάγκη) мора сукцесивно западати у бројне неконзистентности и контрадикције у свом богословском изразу.³¹ Штавише, будући да ово заправо чини гностицизам (као уосталом и све друге јереси) толико опасним, треба нагласити да резултат једног овако радикалног самозаваравања не може бити ништа друго него последични покушај заваривања других, пре свега оних чија је вера проста и који нису вешти у препознавању суптилних дистинкција, а што би требало да поседују теолози верни апостолском учењу.

3. Суд „правог духовног ученика“

У овом контексту, Свети Иринеј Лионски је увидео неопходност недвосмисленог постављања сваке дискусије о богословској гносеологији и истинитом знању у *еклесиолошки* контекст. Последично, насупротив гностичком еклектицизму и самовољи, предуслов за аутентично и постојано разумевање библијских текстова, по Иринеју, јесте читање и тумачење ових текстова заједно са онима који су презвитери у Цркви (*in Ecclesia sunt presbyteri*), јер је једино међу њима могуће пронаћи истинито апостолско учење (*Apostolica doctrina*),³² односно истинито богословско знање.³³ Сваки човек који на овакав начин (у заједници са презвитерима Цркве) чита и тумачи Свето Писмо, разуме да је један Бог творац оба Завета и он прима Духа Божијег и, из овог разлога, такав човек представља „правог духовног ученика“ (μαθητὴς ὄντος

³⁰ Види: АН 1.15.5.

³¹ Види: АН 4.32.1.

³² Види: АН 4.32.1.

³³ На другом месту Иринеј утврђује овај свој став наглашавајући да се истинито апостолско Предање чува само у Цркви посредством „прејемства презвитера“: „*ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur*“ (АН 3.2.2). Када је реч о Иринејевој употреби термина „презвитер (πρεσβύτερος)“, могуће је констатовати да је у периоду у коме он пише, највероватније још увек било сасвим легитимно примењивати термин „презвитер“ и на епископе. Уп. Francis A. Sullivan, *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church* (New York: Newman Press, 2001), 153; Jeffrey G. Sobosan, „The Role of the Presbyter: An Investigation into the *Adversus haereses* of Saint Irenaeus,“ *Scottish Journal of Theology* 27/2 (1974): 129–146.

πνευματικός, *discipulus vere spiritalis*).³⁴ Само на таквог ученика могу се применити Павлове речи, што Иринеј и чини: „Духован пак све испитује, а њега самог нико не испитује“ (1. Кор. 2, 15).³⁵ Свети апостол Павле и Иринеј који га цитира, у овом исказу користе глагол ἀνακρίνω који у уопштеном смислу означава процес вредновања, истраживања, испитивања, пажљивог изучавања, али који поседује и значајне „јуритичке“ капацитете и означава такође саслушавање,³⁶ позивање на одговорност, критиковање, суђење, пресуђивање и осуду.³⁷ Управо су ове „јуритичке“ конотације пресудне у Иринејевој аргументацији о аутентичној богословској гносеологији или о истинитом знању које он поистовећује са апостолским учењем. Конкретније, цитирајући Павлове речи он наглашава капацитет „правог духовног ученика“ не само да испитује све и свакога, већ и да даје свој *суд* или *осуду* онога што испитује.

Подсећања ради, од изузетног значаја је напомена да је Павле написао овом капацитету „испитивања“, односно „суђења“, изразито и пресудно христолошки карактер, наглашавајући да „духован“ човек има „ум Христов“ (νοῦν Χριστοῦ ἔχον, в. 1. Кор. 2, 16). С обзиром пак на Павлово нераскидиво повезивање христологије и еклисиологије у истој посланици, саморазумљив закључак је да контекст „испитивања“, односно „суђења“ има недвосмислен еклисиолошки карактер. Ово практично твори основу за Иринејево преузимање Павловог аргумента уз помоћ кога он управо наглашава преимућство еклисијалног над индивидуалистичким и елитистичким етосом гностика. У овом смислу, ученик који поседује Духа Божијег је једини кадар да расуђује и пресуђује о духовним стварима, док је ово немогуће за недуховног или световног (земаљског) човека (ψυχικὸς ἄνθρωπος, в. 1. Кор. 2, 14), то јест за све оне који не обитавају у заједници са презвитерима Цркве и последично немају ауторитет за аутентично тумачење Писма и апостолског учења. Смештање идеје „испитивања“ или „суђења“ (фиксирани глаголом ἀνακρίνω) у недвосмислено христолошки и еклисијални контекст, и код Павла и код Иринеја, обезбеђује такав начин тумачења који би представљао брану против било каквих интенција да се ова идеја користи као рецепт за анархију или тиранију у еклисиологији,

³⁴ АН 4.33.1. Поред укореењености у заједници Цркве, „духовног ученика“ одликује и исправно учење о творевини и, свакако, о христологији. Уп. Herbert Schmid, *Christen Und Sethianer: Ein Beitrag Zur Diskussion Um Den Religionsgeschichtlichen Und Den Kirchengeschichtlichen Begriff Der Gnosis*. Supplements to Vigiliae Christianae 143 (Leiden & Boston: Brill 2018), 234.

³⁵ АН 4.33.1.

³⁶ Конкретније, саслушавање на основу доказа. Види: Лк. 23, 14; Дап. 4, 9; 12, 19; 24, 8; 28, 18.

³⁷ Види: 1. Кор. 14, 24.

у смислу легитимизације било чије самовоље, егоизма и механизма принуде и потчињавања. Другим речима, појам ἀνακρίνω има изрази-то антиинституционалистичку, али истовремено и антииндивидуалистичку конотацију у полемичком богословљу Светог апостола Павла и Светог Иринеја Лионског. Ово је случај стога што „духован“ човек има „ум Христов“ који подразумева специфичан еклисијални „начин мишљења“ и преумљен „поглед на свет“, а не на просто орган или инструмент за размишљање. Једино уколико је схваћен на овакав еклисијалан начин, капацитет „суђења“ функционише као једна матрица која је саткана од вере и богословља, а која обезбеђује истински духовне критеријуме за испитивање и суђење.³⁸

Иринејев цитат Павлових речи нипошто није случајан. Наиме, он експлицитно говори о томе да су гностици валентинијани намерно „преоблачили“ Павлове речи да би их вештачки усагласили са сопственим лажним учењем о три врсте људи — „материјалним“ (ὕλικός), „световним или природним“ (ψυχικός) који припадају такозваној средњој врсти, и „духовним“ (πνευματικός) који припадају најузвишенијој врсти.³⁹ Да би додатно поткрепили ову своју производну дистинкцију валентинијани су се, према Иринејевом сведочењу, позивали и на Павлове појмове „земљани“ (χοϊκός) и „небески“ (ἐπουράνιος) човек.⁴⁰ Оваква трихотомна гностичка антропологија

³⁸ У каснијој отачкој рецепцији ова тема је континуирано привлачила пажњу и њена тумачења су резултирала различитим егзегетским емфазама. Примера ради, Климент Александријски је, тумачећи апостола Павла, правио разлику између световне философије која почива на људској мудрости и одражава човеково порекло, његове циљеве и вредносни систем, и хришћанске философије која долази од Духа Божијег. Павлову идеју о „испитивању“ и „суђењу“ (1. Кор. 2, 15) он сагледава конкретно као заштиту (не од сваке философије, φιλοσοφίαν μὲν οὐ πᾶσαν), већ од заводљиве и преварне епикурејске философије која „одбацује Промисао и обоготворава задовољство (πρόνοιαν ἀναίρουσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσας)“, коју је као такву помињао Павле у *Делима айосћолским*, и стоичке философије која одражава само оно што припада „човековим традицијама“ и Бога описује као „телесног, који се креће кроз материју најнечасније врсте (σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμωτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι)“. Види: Clemens Alexandrinus, *Stromata* 1.11.50.3–51.2, у: *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15) 17, eds. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu (Berlin: AkademieVerlag, 1960), 31. Свети Јован Златоуст доводи у везу појам ἀνακρίνω, аналогно Св. Иринеју, са јовановским Духом Утешитељем (παράκλητος), уз чију помоћ је једино могуће изобличити (ἐλέγχω, ἐλέγχειν) оне који не верују, јер су једино за човека који припада Духу све ствари отворене, односно прозирне за сагледавање. Христолошки оквир тумачења је такође обавезујући из перспективе Златоустог. Види: Joannes Chrysostomus, *In epistolam I ad Corinthios*, ΟΜΙΛΙΑ Ζ' 61.42–62.2, у: PG 61 (homiliae 1–44).

³⁹ АН 1.8.1; 1.8.3.

⁴⁰ 1. Кор. 15, 48.

нема експлицитну потпору у Павловој теологији и припада развијеној форми гностичке теолошке антропологије чији су се елементи, само хипотетички посматрано, можда могли пронаћи у рудиментарној форми у размишљањима појединаца који су опонирали Павлу у Коринту његовог времена.⁴¹ У сваком случају, и код гностика и код Павлових опонената постоји, како се чини, један заједнички увид, упркос чињеници да њихово лингвистичко, проблемско и концептуално залеђе није сасвим идентично. Реч је, наиме, о уверењу да човек по себи, на основу природе коју му је дао Бог, може постати πνευματικός уколико упражњава мудрост која му је непосредно откривена од Бога. На овај начин, човек може аутономно трансцендирати „природни“ или „световни“ (ψυχικός) начин свог постојања и предокусити небеску славу за коју је назначен, односно може постати „савршен“ (τέλειος), поседовати γνώσις и потпуно превазићи остале људе који обитавају на простијем и инфериорнијем (искључиво људском) нивоу егзистенције.⁴²

⁴¹ Историјски развој трихотомне антропологије (тело, душа и дух) почива на тумачењима текста о стварању човека из *Књиге Посѡања* 2, 7 и може се пратити уназад до Филона Александријског и Јосифа Флавија који су највероватније утицали и на теологију *Премудрости Соломонових* и Светог Јустина Мученика и Философа, где се ова трихотомија такође може пронаћи. Види: Philo Alexandrinus, *Legum allegoariarum libri III* 1.31.1–33.1, у: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, ed. L. Cohn (Berlin: De Gruyter, 1962), 8–9; Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 134.1–136.1, у: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, ed. L. Cohn (Berlin: De Gruyter, 1962), 46–47; Philo Alexandrinus, *De plantatione* 18.1–20.4, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2, ed. P. Wendland (Berlin: De Gruyter, 1962), 5–6; Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* (lib. IIV) 4.123.1–10, у: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5, ed. L. Cohn (Berlin: De Gruyter, 1962), 237; Flavius Iosephus, *Antiquitates Judaicae* 1.34.1–35.1, *Flavii Iosephi opera*, vols. 14, ed. B. Niese (Berlin: Weidmann, 1887), 8; Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 5.1.1–6.7; 6.1.1–2.8, у: *Die ältesten Apologeten*, ed. E. J. Goodspeed (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915), 8–9; *Премудрости Соломонове* 2, 2–3.

⁴² Види: Birger A. Pearson, *The Pneumatikos-psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism* (Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1973), 27–43; Richard A. Horsley, “Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians,” *Harvard Theological Review* 69, 3–4 (1976): 269–288; Paul W. Gooch, *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul* (University of Notre Dame: Notre Dame Press 1987), 32–38; Matthias Konradt, *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2003), 206–217, 283–288; Matthew R. Malcolm, *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul’s Gospel on his Macro-Rhetoric*. Society for New Testament Studies Monograph Series 155 (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 142–144, 155–161. Више о основним идентитетским питањима која су покренута поделама у Павловој коринтској заједници, наро-

У овом смислу, у својству својеврсне антиципације и апологије става да се „истинито знање поистовећује са апостолским учењем“, ⁴³ Иринеј претходно наводи читав низ погрешних и лажних учења које „прави духовни ученик“ препознаје као супротстављена апостолском Предању и као таква их изобличава и одбацује. Стога, започињући своје набрајање онога што није могуће усагласити са истинитим знањем, Иринеј каже да духовни ученик осуђује пре свега незнабошце, јер они „више служише твари него Творцу“. ⁴⁴ Он такође осуђује Јудеје јер они не прихватају „слободу речи“, ⁴⁵ „нити желе да се ослободе упркос присуству Ослободитеља“. ⁴⁶ Осуда приличи и Маркионовом учењу о постојању два бога, погрешном учењу које Иринеј сагледава у контексту истинитог богословског поимања установе Евхаристије.

Наиме, питање које Иринеј поставља је следеће: како би уопште било могуће да Господ говори о хлебу и вину, као о елементима творевине којој и ми људи припадамо, као о свом Телу и својој Крви уколико он припада другом оцу, односно уколико његов отац није Бог који је створио овај свет? Како би тада уопште било могуће да он себе идентификује као Сина Човечијег уколико он није прошао кроз рођење које је карактеристично за људско биће? ⁴⁷ Другим речима, Иринеј жели да каже да, у том случају, Оваплоћење уопште не би било могуће, а самим тим ни божанствена Евхаристија којом хришћани постају причасници Његовог сопственог божанског Тела, конституишући на тај начин Цркву Божију. Овај Иринејев став који бескомпромисно афирмише доброту творевине и њеног Творца, као

чито у поглављима 1–4, види у: Charles K. Robertson, *Conflict in Corinth: Redefining the System*. Studies in Biblical Literature 42 (New York: Peter Lang, 2001), 115–179; опширније о терминима који потичу из жаргона политике а користе се у Павловој Првој посланици Коринћанима за описивање подела и фракција, као и за њихово превазилажење, види изузетну студију: Margaret Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster & John Knox Press, 1991), 81–111.

⁴³ АН 4.33.8.

⁴⁴ АН 4.33.1. Иринеј се овде поново експлицитно позива на Павлове речи. Види: Рим. 1, 25.

⁴⁵ Ibid. „Verbum libertatis“, „ἐλευτερίας Λόγον“.

⁴⁶ Ibid. „Neque volentes abire liberos, cum habeant praesentem liberatorem“, „μηδὲ βουλευθέντας ἀπελευθερωῆναι παρόντος τοῦ ἐλευθερωτοῦ“.

⁴⁷ „Ex homine est generationem“, „ἐξ ἀνθρώπου γέννησιν“ (АН 4.33.2). Иринеј, на истом месту, прави јасну паралелу између Маркионове и докетске христологије („Саго non esset, sed pareret quasi homo“, «σὰρξ μὴ ὦν ἀλλὰ φαινόμενος ὡς ἄνθρωπος») у складу са којом је Оваплоћење било само привидан а не стваран догађај. Ова христологија не само да је Евхаристију чинила неостваривом у њеном светотајинском смислу, већ је чинила бесмисленим и немогућим сваки наратив о стварном Христовом страдању и телесном васкрсењу.

и идентичност између Творца и Оца Христовог, стоји у основи његовог чувеног богословског исказа о савршеној усклађености између вере Цркве и Евхаристије: „Наша је вера усаглашена са Евхаристијом, а Евхаристија потврђује нашу веру“.⁴⁸

Духовни ученик, образлаже даље Иринеј, такође осуђује и Валентина и остале гностике због њиховог лицемерја и саможивости. Лицемерје је изражено првенствено кроз неприхватљиво формално исповедање једног Бога Оца, али истовремено произвољно одступање од апостолске вере Цркве и пројектовање сопствених учења, чије се порекло лицемерно приписује Христу.⁴⁹ Подједнака осуда припада и евионитима који, по Иринејевом расуђивању,⁵⁰ сопственом јудејствујућом христологијом одбацују девствено рођење и Христово божанство а тиме индиректно и учење о „обожењу“⁵¹ и „усиновљењу“,⁵² што ће рећи учења која имају недвосмислено светотајинско, односно евхаристијско утемељење.⁵³ Они су у овом погледу заправо чинили исто што и докети, Маркион и гностици, али је њихова богословска перспектива утемељена на другачијим премисама. Наиме, иако је примера ради за докете стварно Христово човештво било неодрживо и само привидно (због њихових углавном јелинствујућих представа о божанству), док су евионити сматрали Христово божанство неспојивим са човеком Ису-

⁴⁸ «Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ Εὐχαριστία, καὶ ἡ Εὐχαριστία βεβαιεῖ τὴν γνώμην», „Nostra autem consonans est sententia Eucharistiae, et Eucharistia rursus confirmat sententiam nostram“ (АН 4.18.5). О томе види опширније: Атанасије Јевтић, „Учење Светог Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“, *Теолошки погледи* V, 1 (1972): 39–62.

⁴⁹ Иринеј каже да су гностици више инспирисани Хомером као својим нарочитим пророком (више него на пример апостолима), али да их чак и сам Хомер изобличава јер се његове чувене речи о лицемерима могу применити управо на гностике: „Штоно једно крије у души, а говори друго“ (ὅς χ' ἔτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπεν), у: Homerus, *Ilias* 9.313, ed. T. W. Allen (Oxford: Clarendon Press, 1931), 251; Хомер, *Илијада*, прев. Милош Ђурић (Београд: Дерета, 2004), 184. Види: АН 4.33.3.

⁵⁰ У Иринејевом спису *Проίτιв јереси* налазе се прва писана сведочанства о евионитима и њиховом учењу. Види: АН 1.26.2, 3.21.1, 5.1.3.

⁵¹ Иринеј, наиме, поставља следеће питање у овом контексту: „Како ће човек кретати ка Богу, уколико се Бог није најпре кретао ка човеку?“ („te quemadmodum homo transiet in Deum, si non Deus in hominem“, «πὼς ἀνθρώπος χωρήσει εἰς Θεόν, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐχώρησεν εἰς ἄνθρωπον») (АН 4.33.4).

⁵² Евионити су одбацивали апостола Павла као отпадника од Закона, а од јеванђеља су само признавали Матејево. Из овога разлога они одбацују и Павлово учење о „усиновљењу“ (Рим. 8, 15; 23; 9, 4; Гал. 4, 5; Еф. 1, 5) које представља један од важнијих аспеката новозаветне сотириологије.

⁵³ О томе види опширније: Ben C. Blackwell, *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 314 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 33–70.

сом (због њихових јудејствујућих представа по истом питању), и једни-ма и другима је исходиште било идентично. Оспоравајући могућност сједињења божанске и човечанске природе у Христу, они су практично били у сагласју на пољу сопственог оспоравања Евхаристије као Светајне Цркве којом се остварује и обожење и усиновљење.

Прави духовни ученик, надаље, такође осуђује лажне пророке јер они, немајући истинити дар пророштва, нити пак поседујући страх Божији, постојано износе о Богу различите лажи и то чине из разлога сопствене сујете или личних ускогрудих интереса. Овакав ученик такође осуђује оне који *предузимају схизматичке активности*,⁵⁴ људе који су испражњени од љубави Божије и који радије трагају за својим личним користима неголи за јединством Цркве. Оваквим људима су безначајни разлози важнији од великог и славног Тела Христовог и они безначајно распламсавају рат иако преварно говоре о миру. Изузетно значајна опаска Светог Иринеја у вези са схизматицима и схизматичким менталитетом је следећа — никакав преображај на боље, никакав успех, никакво побољшање (*correctio*, *κατόρθωσις*) не може надокнадити штету која произлази из њихове схизматичке активности. Другим речима, схизматици се често заклањају иза благочестивих мотива и слаткоречивих слогана — они прокламују неопходност промена, увиде о сопственим благовременим интервенцијама за „опште добро“, потребу „подизања свести“ о општој стагнацији коју су они спремни да зауставе и покрену флегматичну и инертну сабраћу у Цркви. Предајући се остварењу сопствених пројекција налик овима, схизматици су безобзирни у својим поступцима и методама рада. Ово су очигледно теме које су одувек биле омиљене међу онима који стварају поделе и изазивају схизме у телу Цркве. Управо овакве романтичне и квазивизионарске тираде функционишу и у наше време као главни покретач за схизматичке агенде и деловање. Притом, управо овакве, наизглед племените и узвишене идеје и аспирације, заводе многе који, поклањајући поверење схизматицима доводе у питање сопствено еклесијално постојање и своје крштењске харизме стављају на располагање људима који су испражњени од љубави према Богу и слепи за сагледавање Божије љубави према људима. Последице које схизматичка активност оставља су огромне и болне, јер ране које они задају Телу Цркве су изузетно дубоке. Они заправо више уопште и нису у стању да, павловским језиком речено, „разликују“⁵⁵ Тело Христово јер су потпуно испражњени од љубави Божије.

⁵⁴ „Schismata operantur“, „τὰ σχίσματα ἐργαζομένων“ (АН 4.33.7).

⁵⁵ „Διακρίνω“ (уп. 1. Кор. 11, 29).

На овом месту, образлажући разорно деловање схизматика и њихову немогућност да разумеју неприкосновену вредност јединства Цркве, Иринеј уводи тему пневматологије коју повезује са аутентичним богоспознањем јер нас, како он каже, Дух Свети опскрбљује „познањем истине“ и обитава са нама у сваком човековом поколењу откривајући нам пуноћу Божије икономије спасења.⁵⁶ На овај начин Иринеј подразумева да апостолско учење и истинито знање са којим се оно поистовећује, представља феномен који је непосредно повезан са непрекинутим присуством и деловањем Духа Светога у заједници Цркве, који својим харизмама обезбеђује чување и преношење аутентичног апостолског наслеђа и Предања.

Имајући у виду капацитет „правог духовног ученика“ да испитује различита учења и оправданост осуђивања свих јереси и схизматичких тенденција које је претходно изложио, Иринеј износи свој аксиоматски гносеолошки став којим би требало да се руководи свако ко своје богословско надахнуће црпи из заједничког Предања Цркве. Он наглашава: „Истинито знање се поистовећује са апостолским учењем“, а њега осигурава „древна установа Цркве“ (et antiquus Ecclesiae status, τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα),⁵⁷ која је распрострањена широм света, као и јединствена пројава Тела Христовог посредством прејемства епископа (successiones episcoporum, διαδοχὰς ἐπισκόπων) којим се Црква установљује на сваком месту, очувана и постојана, без икаквих фалсификовања у погледу тумачења Светог Писма,⁵⁸ Истинито знање које је поистовећено са апостолским учењем подразумева такође заокружен и потпун систем (plenissima tractatio, ὀλόκληρος συλλογισμὸς),⁵⁹ коме ништа није потребно додати, нити је пак у њему нешто прикривено у вези са истинама вере које исповеда Црква. Оно се такође састоји у аутентичном и исправном тумачењу Речи Божије, тумачењу које у себи не садржи никакву опасност или светогрђе. Следствено, показујући поново павловско надахнуће у оквиру своје богословске гносеологије, Свети Иринеј поврх свега наглашава да се истинито знање састоји у „дару љубави“ (praecipuum dilectionis munus, ἐξάριτος τῆς ἀγάπης δωρεά),⁶⁰ која је драгоценија и од самог знања, славнија од пророштва и превазилази све остале дарове Божије.⁶¹

⁵⁶ „Praestat agnitionem veritatis“, «παρέχον ἐπίγνωσιν ἀληθείας», (АН 4.33.7).

⁵⁷ АН 1.33.8.

⁵⁸ Види: исто.

⁵⁹ Види: исто.

⁶⁰ АН 1.33.8.

⁶¹ Непосредно надахнуће за наведене Иринејеве речи треба несумњиво препознати у Павловој *Химни љубави* (1. Кор. 13; уп. 2. Кор. 8). О рецепцији Павлове те-

Имајући у виду шири контекст и настројење Иринејевог богословља, чини се да је за њега „дар љубави“ недвосмислено еклисиолошка категорија и функционише као свеза јединства Цркве и уједно заштита од сваке тенденције ка дезинтеграцији, без обзира на то да ли су мотиви ових тенденција преовлађујуће јеретичког или пак схизматичког типа. У овом контексту посматрано, његово богословље је по преимућству усредсређено ка афирмацији свега онога што води ка успостављању, одржавању и очувању јединства апостолске Цркве. Један од најзначајнијих аспеката у процесу остварења овог циља јесте управо поседовање „истинитог знања“ схваћеног у смислу аутентичног апостолског учења, које по себи представља сушту супротност свакој партикуларистичкој и индивидуалистичкој тенденцији која се неминовно пројављује током историјског хода Цркве Христове.

Закључак

Непосредни повод за неодложно актуализовање проблематике „истинитог знања (γνώσις ἀληθείας)“, у богословљу Светог Иринеја Лионског, представљала је искључивост гностика и њихово позивање на сопствено, наводно тајно „знање“, као и њихово инсистирање да су једино гностици његови аутентични поседници, чувари и посредници. Иринејева теологија о истинитом знању, поистовећеном са апостолском учењем и Предањем, артикулисана је стога као својеврстан апологетски подухват и богословски одговор на гностичке елитистичке претензије. Суочавајући се са гностицизмом, Иринеј је инсистирао на увиду да се аутентично апостолско учење, наслеђе и Предање, који творе основу за стицање истинитог знања, односно бо-

ологије у ранохришћанској теологији генерално, али и конкретно у теологији Светог Иринеја, види опширније: Ernst Dassmann, *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster: Aschendorff, 1979), 292–315; Eva Aleith, *Paulusverständnis in der Alten Kirche*. Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 18 (Berlin: Töpelmann, 1937), 70–81; Rolf Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret: Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament / 2, vol. 66 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); H. S. Benjamins, “Die Apostolizität der Kirchlichen Verkündigung bei Irenäus von Lyon,” у: *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. Anton Hilhorst, Vigiliae Christianae Supplements 70 (Leiden & Boston: Brill, 2004), 115–129; Ben C. Blackwell, “Paul and Irenaeus,” у: *Paul and the Second Century*, eds. Michael F. Bird, Joseph R. Dodson, The Library of New Testament Studies 412 (London & New York: T&T Clark, 2011); Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 32–34, 121–124.

гопознања, могу пронаћи једино у апостолској Цркви које она чува посредством прејемства презвитера и епископа. Ово је био директан одговор на отворену претњу коју су различити гностички системи представљали за аутентично разумевање светотајинског живота Цркве и њене јерархијске структуре. У овом смислу, почевши од времена Светог Иринеја Лионског, учење о апостолском наслеђу почиње да се користи у пуном капацитету зарад обогаћивања полемичке и апологетске, превасходно антигностичке, аргументације у контексту богословске гносеологије. Ово учење је, наравно, као богословска идеја и раније постојало, пре свега у контексту објашњавања порекла и утемељења појединих облика служења у раној Цркви, а била је свакако подразумевана и у контексту, примера ради, састављања епископских листа за поједине катедре древног хришћанског света, које су биле скупљане и чуване у II веку (између осталих и од стране самог Иринеја). Међутим, тек од времена Иринејеве антигностичке полемике, тема неопходности континуитета са апостолима и њиховим изворним учењем је добила своје изнијансирано богословско образложење, између осталог, и његовим рефлексацијама о концептима као што су, примера ради, „хипотеза (ὕποθεσις) вере“, „правило вере“ (κανὼν τῆς πίστεως), „древна установа Цркве“ (τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα) и други.

Иринејева дијагноза гностичког теолошког система и менталитета је, поред изобличавања њихових заблуда и фалсификата у домену учења, подразумевала препознавање њихове склоности ка samozаваравању и, последично, покушају заваравања других. Као богословски одговор на овај увид, Свети Иринеј је инсистирао на екзистенцијалном контексту гносеологије и одбацивању свих јеретичких и схизматичких тенденција које имају за циљ да оно што представља партикуларни интерес или каприциозно тумачење библијских текстова, претпоставе ономе што је заједничко и у Предању утемељено богословско искуство. Разликовати истинито знање и лажно, гностичко знање, подразумева стога разликовати „правог духовног ученика“, који о свему размишља и све сагледава у контексту јединственог Откривења Божијег и возглављења човека и целокупне творевине које је у оквиру божанске икономије остварио Христос својим оваплоћењем, страдањем и васкрсењем, од гностика који у свему искривљује и замагљује апостолско учење посредством своје „зле егзегезе“ којом обесмишљава Откривење Божије. „Прави духовни ученик“ (μαθητὴς ὄντος πνευματικός),⁶² поседује истинито знање јер поседује „ум Хри-

⁶² АН 4.33.1.

стов“. Он такође поседује истиниту веру и истинито богопознање јер он у потпуности припада Цркви и следује њену „хипотезу“ вере и учење епископа и презвитера којима су апостоли поверили да путем прејемства ово учење чувају и преносе кроз историјско време и простор.⁶³ У овом контексту, у Иринејевом разумевању истинитог знања схваћеног као апостолско учење, превасходни значај се придаје апостолској Цркви, њеној вери и литургијској пракси које она баштини а која подразумева, насупротив гностицима, да је афирмација творевине и једног Бога Творца истовремено афирмација божанствене Евхаристије. Истинито знање стога представља феномен који треба тражити у апостолској Цркви, која једина на аутентичан начин ово знање чува, обзнањује и преноси као „дар љубави“ (τῆς ἀγάπης δωρεά),⁶⁴ захваљујући деловању и харизмама Духа Светог који је непрекидно, у сваком новом нараштају, присутан у њој.

* * *

Библиографија

Извори:

- Clemens Alexandrinus. *Stromata*. У *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 52 (15), 17 (O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, eds.). Berlin: AkademieVerlag, 1960.
- Ephiphanius Constantiensis (Cypri). *Panarion* (= *Adversus haereses*), Bände 1–3. *Ancoratus und Panarion* (K. Holl, ed.). *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 25. Leipzig: Hinrichs, 1915 (том 1).
- Flavius Josephus. *Antiquitates Judaicae. Flavii Iosephi opera*, vols. 1–4 (B. Niese, ed.). Berlin: Weidmann, 1887.
- Homerus. *Ilias*. (T. W. Allen, ed.). Oxford: Clarendon Press, 1931.
- Irenaeus Lugdunensis. *Adversus Haereses*. У: Adelin Rousseau et. al. (eds.), *Contre les Hérésies*, Livres 1–5. *Sources chrétiennes* 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100.1, 100.2, 152, 153, Paris: Cerf, 1965–1982.
- Joannes Chrysostomus. *In epistulam i ad Corinthios*, ΟΜΙΑΙΑ Ζ'. У: PG 61 (homiliae 1–44).

⁶³ Види: АН 4.3.8; 3.24.1–2.

⁶⁴ АН 1.33.8.

- Justinus Martyr. *Dialogus cum Tryphone*. У: *Die ältesten Apologeten* (E. J. Goodspeed, ed.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Philo Alexandrinus. *De opificio mundi*. У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1 (L. Cohn, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- *De plantatione*. У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 2 (P. Wendland, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- *De specialibus legibus* (lib. I–IV). У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 5 (L. Cohn, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- *Legum allegoariarum libri I–III*. У: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1 (L. Cohn, ed.). Berlin: De Gruyter, 1962.
- Sextus Empiricus. *Adversus geometras*. У: *Sexti Empirici opera* (H. Mutschmann, J. Mau, eds.), vol. 3. Leipzig: Teubner, 1961².
- Хомер. *Илијага*. Прев Милош Ђурић. Београд: Дерета, 2004.

Литература:

- Јевтић, Атанасије. „Учење Светог Иринеја Лионског о Цркви, Православљу и Евхаристији“. *Теолошки погледи* V, 1 (1972): 39–62.
- Јовановић, Здравко. „Правило вере“. У *Лексикон библијске еизезе*, приредили Р. Кубат, П. Драгутиновић, 332–333. Београд: Библијски институт / Службени гласник, 2018.
- Aleith, Eva. *Paulusverständnis in der Alten Kirche* (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 18). Berlin: Töpelmann, 1937.
- Benjamins, H. S. “Die Apostolizität der Kirchlichen Verkündigung bei Irenäus von Lyon.” У: *The Apostolic Age in Patristic Thought* (Vigiliae Christianae Supplements 70), edited by Anton Hilhorst, 115–129. Leiden & Boston: Brill, 2004.
- Blackwell, Ben C. “Paul and Irenaeus.” У: *Paul and the Second Century* (The Library of New Testament Studies 412), edited by Michael F. Bird, Joseph R. Dodson, 190–206. London & New York: T&T Clark 2011.
- Blackwell, Ben C. *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 314). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge MA & London: Harvard University Press, 2010.
- Briggman, Anthony. “Literary and Rhetorical Theory in Irenaeus, Part 1.” *Vigiliae Christianae* 69/5 (2015): 500–527.
- Burns, Dylan M. “Gnosticism, Gnostics, and gnosis.” У: *The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston, 9–25. London & New York: Routledge 2018.

- Chiapparini, Giuliano. "Irenaeus and the Gnostic Valentinus: Orthodoxy and Heresy in the Church of Rome around the Middle of the Second Century." *Zeitschrift Für Antikes Christentum* 18/1 (2014): 95–119.
- Dassmann, Ernst. *Der Stachel im Fleisch: Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*. Münster: Aschendorff, 1979.
- Dunderberg, Ismo. "The School of Valentinus." *Y: A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, edited by Antti Marjanen, Petri Luomanen, 64–99. Leiden & Boston: Brill 2005.
- Edsall, Benjamin A. *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Edwards, Mark. "Gnostics and Valentinians in The Church Fathers." *The Journal of Theological Studies* 40–1 (1989): 26–47.
- Edwards, Mark. "The Gnostics in early Christian heresiology." *Y: The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston, 124–132. London & New York: Routledge 2018.
- Gooch, Paul W. *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul*. University of Notre Dame: Notre Dame Press, 1987.
- Hefner, Philip. "Saint Irenaeus and the Hypothesis of Faith." *Dialog — A Journal of Theology* 2/3 (1963): 300–306.
- Horsley, Richard A. "Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians." *Harvard Theological Review* 69, 3–4 (1976): 269–288.
- Jovanović, Zdravko. "St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Context of Interpretation." *Philotheos — International Journal for Philosophy and Theology* 13 (2013): 134–140.
- Konradt, Matthias. *Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Malcolm, Matthew R. *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians: The Impact of Paul's Gospel on his Macro-Rhetoric* (Society for New Testament Studies Monograph Series 155). Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Markus, R. A. "Pleroma and Fulfilment — The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism." *Vigiliae Christianae* 8/4 (1954): 193–224.
- Mitchell, Margaret. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Louisville: Westminster & John Knox Press, 1991.
- Noormann, Rolf. *Irenäus als Paulusinterpret: Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament / 2, vol. 66). Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.

- Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003².
- Pearson, Birger A. *The Pneumatikos-psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*. Missoula, Montana: Society of Biblical Literature, 1973.
- Perkins, Pheme. "Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in *Adversus Haereses* Book One." *Vigiliae Christianae* 30/3 (1976): 193–200.
- Robertson, Charles K. *Conflict in Corinth: Redefining the System* (Studies in Biblical Literature 42). New York: Peter Lang, 2001.
- Schmid, Herbert. *Christen Und Sethianer: Ein Beitrag Zur Diskussion Um Den Religionsgeschichtlichen Und Den Kirchengeschichtlichen Begriff Der Gnosis* (Supplements to Vigiliae Christianae 143). Leiden & Boston: Brill, 2018.
- Sobosan, Jeffrey G. "The Role of the Presbyter: An Investigation into the *Adversus haereses* of Saint Irenaeus." *Scottish Journal of Theology* 27/2 (1974): 129–146.
- Sullivan, D. L. "Identification and dissociation in rhetorical exposé: An analysis of St. Irenaeus' *Against Heresies*." *Rhetoric Society Quarterly* 29/1 (1999): 49–76.
- Sullivan, Francis A. *From Apostles to Bishops: The Development of The Episcopacy in the Early Church*. New York: Newman Press, 2001.
- Thomassen, Einar. *The Coherence of "Gnosticism"*. Berlin & Boston: De Gruyter, 2021.
- Vallée, Gérard. "Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics." *Y: Studies in Early Christianity Vol. V. Gnosticism in the Early Church*, edited by David M. Scholer, 388–400. New York & London: Garland Publishing, 1993.
- Williams, Michael A. "On ancient 'Gnosticism' as a problematic category." *Y: The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, Jay Johnston, 100–117. London & New York: Routledge, 2018.
- Williams, Michael A. *Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Примљено: 1. 8. 2022.
Исправљено: 26. 9. 2022.
Одобрено: 26. 9. 2022.

THE *TRUE KNOWLEDGE* (γνῶσις ἀληθείης) IN *ADVERSUS HAERESSES* (4.33.8) OF ST. IRENAEUS

Deacon Zdravko Jovanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: The article presents an examination of the meaning of the expression “true knowledge” in *Adversus Haereses* of St. Irenaeus and its functionality in the context of Gnostic elitism and their reference to the so-called “secret knowledge” that is supposedly exclusively available only to “spiritual people”, i.e. Gnostics. Such pretensions are considered in the context of the destructiveness of Gnostic gnoseology for the hierarchical structure of the Church and for neglecting the sacramental life, especially the Eucharist presided over by bishops and presbyters. Special attention is paid to Irenaeus’ placement of “true knowledge” in the context of authentic apostolic teaching and the concept of ὑπόθεσις, which refers to the essential elements of faith that compose the so-called “ancient constitution of the Church”, which is successively transmitted over time through the indwelling of the Holy Spirit in the community. The term “knowledge” has a distinctly ecclesiological character and functions as a gnoseological factor that helps a “true spiritual disciple” to discern and judge true and false faith, that is, true and false soteriology.

Key words: Γνῶσις, gnosticism, gnoseology, ὑπόθεσις, ἀνακρίνω.