

Александар Ђаковац
 Универзитет у Београду
 Православни богословски факултет
 Београд
 adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-1:27-284

Теологија Цркве

Проблем хришћанска рецејџија јелинској појма теологија

Сажетак: У чланку се истражује историјски развој појма теологија у јелинској филозофији и његова рецејџија од стране хришћанских мислилаца. Хришћанска теологија је одређена као доксолошка, за разлику од дискурзивне и мистичке.

Кључне речи: Црква, дискурзивна теологија, мистичка теологија, партиципација

Појам теологија (θεολογία) није изворно хришћански. Као и многи други појмови и он је изворно јелински али је од стране хришћана усвојен. Хришћанство је, као што ћемо показати, унеколико изменило садржај овог појма, али је такође усвојило и његов јелински смисао. Преображај схватања појма теологије у хришћанству у односу на јелински извор само је делимично био успешан, и то онда када је био радикалан.

Јелински узори

Платон је први који користи овај појам. Керд га чак назива првим систематским теологом, што како ћемо видети, није без основа. Платон извор теологије види у дожанском надахнућу. Песници су ти који су опевали догађаје везане за живот и дела богова, али они нису ништа друго до тумачи богова (οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσὶν τῶν θεῶν).² Прави аутор је бог који песницима открива дожанске ствари. Богонадахнути (ἐνθουσιάζοντες)³ песник је дакле теолог. Али, Платон зна и за митологију, па и за митолога (μυθόλογος) или митотворца (μυθολογός). Митологија је такође

¹ Caird 1904: 57.

² *Ion* 534c-e: "Наиме, они говоре то што говоре захваљујући дожанској сили, а не вештини, јер да добро познају једну одређену ствар захваљујући вештини, они би познавали и све остале ствари. И управо због тога се бог, одузевши им разум, служи њима као својим слушама, исто као и врачима и дожанским природима. — да бисмо ми који слушамо видели да нису они ти који говоре тако уистину драгоцене ствари, пошто им разум није ту, већ је сам бог онај који говори, а кроз њих нам се само оглашава. ... Песници нису ништа друго до тумачи богова". Користили смо прилагођени превод *Divne Stevanović-Soleil*, Београд, Fedon, 2010.

³ *Apol. Socr.* 22.

Платонов израз, али мит (μῦθος) свакако није. Етимологија ове речи није извесна али би се са релативном сигурношћу могла одредити као „памћење“ и „мишљење“.⁴ Музе, које знају све што беше од почетка (ἐξ ἀρχῆς) инспирација су песника, а њихова мајка је Памћење (Μνημοσύνη) како каже Хесиод.⁵ И митологија и теологија извиру из истог божанског извора, плод су памћења/сећања којим бог одбараје песнике. Али Платон се није задовољио само песничким приповедањем, нити оним што су Музе подариле песницима.⁶ Теологија је за њега митологија ослобођена сликовите нарације, она представља рационално тумачење богова, односно божанских објава. Платон супротставља *mythos* и *logos* при чему *lógos* означава рационални израз док је *mythos* *ἰοιστῖ*овећем са дајком.⁷

То важи за Платона а у још већој мери за Аристотела. Зато је у праву Јегер када каже да „историја грчке философске теологије јесте историја њиховог рационалног приступа природи саме стварности у њеним узајамним фазама“.⁸ Аристотел теологију смешта у такозване теоријске науке: „Физика се бави оним што у себи поседује начело кретања, а математика је посматрачка наука и бави се оним што мирује али није одвојено. Значи постоји нека наука другачија од обе ове науке, наука која се бави одвојеним и непокретним бићем. ... Ако постоји нека таква природа међу бићима, тада би ту било негде и то Божанско, и то би било прво и најзначајније начело. Очито је дакле да има три рода посматрачких наука: физика, математика и теологија. Род посматрачких наука је најбољи, а од самих њих најбоља је она коју смо назвали последњу. Јер она се бави и најчаснијим међу бићима, а свака наука се назива бољом и лошијом по свом особном предмету“.⁹

Сврставајући теологију у посматрачке или теоријске науке, односно философије (*φιλοσοφία θεωρητική*), Аристотел је смешта на прво место по

⁴ V. Шијаковић 2002: 101: „У самој овој етимологији показује се једна архаична структура мишљења: разумјевање, сазнање и уопште мишљење за митотворну свијест превасходно значи памћење и сјећање.“ Неки савремени истраживачи одређују мит и као „колективно памћење“ или као „културно памћење“. Cf. Dowden and Livigstone 2011: 3.

⁵ *Theog.* 54.

⁶ Песници могу да унесу и девијације и Платон их због тога подозрева: “[379a] οἰκιστῆς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ’ οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτηρετέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους. ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνας ἄν εἴεν; τοιοῖδε πού τινες, ἦν δ’ ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, αἰεὶ δήπου ἀποδοτέον, ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ.”

⁷ *Gorg.* 523a: „Послушај, дакле, као што се каже, један заиста леп исказ који ћеш ти вероватно сматрати причом, како ми се чини, али га ја сматрам исказом; јер оно што ћу ти сада испричати то сматрам истином (ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον: ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἢ μέλλω λέγειν).“ Иако звучи рогобатно овде смо *logos* превели као *исказ*, а *mythos* као *ἰрича*, како би се јасније увидела дистинкција коју Платонов Сократ овде очито намерно прави.

⁸ Jeger 2007: 7.

⁹ *Meth.* XI, 1064a, 29 — 1065a, 7.

значају пошто је такав и предмет којим се бави. Но овде можемо да уочимо једно померање: док је код Платона теологија одређена као спекулација заснована на митологији поистовећеној са божанском објавом, код Аристотела је теологија пре свега умни напор да се одреди и дефинише објекат посматрања. У физици је то материјални свет, у математици су то бројеви а у теологији божанство. Философска теологија је одређена овим рационалним објективизирањем божанства. Могли бисмо чак рећи да теологија код Аристотела представља неку врсту рационализоване и демитологизоане религије — митологију без мита.

У процесу садржинског формирања и одређења појма теологија, како је он стигао до хришћана, важну улогу су одиграли стоици. Диоген Лаертије овако описује стоичко схватање божанства: „По њиховом учењу, божанство је бесмртно, разумно, савршено биће, мислећи дух, срећан, непријемчив ни за што зло, води бригу о свету кроз провиђење и о свему што се на свету налази, али оно нема људски облик. Оно је Творац универзума, и тако рећи, отац свега како уопште тако и у посебним деловима, оно прожима све и носи различите називе према својим различитим делатностима или силама. Зову га Диа зато што кроз њега (диа) све постаје. Зевсом (Зин) јер је он узрок живота (зон) или оно што испуњава сав живот. Име Атина дато му је зато што се владајући део божанства простире не етар. Име Хера означава простирање у ваздуху, божанство се зове Хефест јер се шити у стваралачку ватру. ... На сличан начин људи су дали божанству и друга имена, у односу на било коју од његових нарочитих особина“.¹⁰ Наши најбољи извори за стоичку теологију су Цицерон¹¹ и Секст Емпирик који су писали у првом веку. За стоике је теологија значила бављење следећим питањима: 1) Доказивањем да постоји божанство, 2) објашњењем божанске природе, 3) доказивањем да се Бог стара о свету.

Стоици су такође правили разлику између философске теологије која се бави природом божанства, митолошке теологије песника и политичке теологије која се тицала државног култа. На овој основи је римски учењак и писац Варон (Marcus Terentius Varro) (+ 27.) разликовао три теолошка дискурса: митолошки, рационални и грађански.¹²

¹⁰ *Vitae* 7, 147.

¹¹ Тако, на пример, код Цицерона налазимо фрагмент из Хрисиповог дела: „Он каже да се божанска моћ налази у разуму, души и уму васељене; да је и сам свет бог и његова душа која се свуда простире; затим, да је бог принцип оног истог што се налази у уму и разуму, начело које обухвата заједничку и општу природу ствари и сам космос; затим вели да је бог фатална моћ и неизбежност будућих догађаја; па онда да је и онај малочас споменути огњени етар; затим, да је и оно што је течно и распрострањено, као на пример вода, земља, ваздух; затим Сунце, Месец, звезде и васељена која обухвата све, чак и они људи који су постали бесмртни“ (*De Natura Deorum* I, 15).

¹² Овакву поделу помиње Тертулијан (*Ad Nationes* II,1) али је одбацује. С групе *сџране*, Августин је *урихвајца* (*De civitate Dei* IV, XXVII) и даље разрађује, долазећи до своје чувене поделе на *theologia naturalis* и *theologia supernaturalis*.

Неоплатонизам је такође извистио снажан утицај на разумевање појма теологија и то у два правца. Један, у смеру даље систематизације, а други у смеру теургије. Што се тиче овог првог, најбољи пример представља Проклово дело *Основе теологије*. У свом Уводу у превод овог дела Додс примећује да га „можемо сматрати покушајем да се изложе, тако рећи, сви облици истинског бића као нужне последице изведене из једног ἀρχή у складу са одређеним општим законима“.¹³ Прокло следи Аристотела, тако да његово дело представља теолошки систем у смислу Аристотелове *Метафизике*. Прокло се није бавио само систематском теологијом методолошки и садржински изједначеном са метафизиком, већ је, као снажно религиозан човек, био заинтересован и мистику. Систематска теологија прошлих времена доживела је кризу у време неоплатонизма, као уосталом и читаво јелинско многобожачко наслеђе.¹⁴ Она напосто више није задовољавала и појавила се потреба за мистичним. То не важи за Плотина али важи за Прокла и још више за Јамвлиха. Овде није без значаја чињеница да је Јамвлих сиријског порекла и да је његово културолошко и религиозно наслеђе вероватно играло значајну улогу у развоју његове философије и теологије коју смо назвали теургијском.¹⁵ Појам теургија настао је међу платонистима у другом веку, и буквално значи бого-дејство. У том смислу Јамвлих разликује теургију од теологије у до тада устаљеном значењу које су јој дали Платон и Аристотел. Теологија је за њега говор о Богу, док теургија представља само божије дејство. Ово дејство се пројављује кроз обреде мистеријских култова а манифестује се као божанско лудило (θεία μανία). Овакво схватање теургије Јамвлих темељи на Платону.¹⁶ Путем божанског лудила човек се сједињује са боговима и тако учествује у божанском животу: „Само Божанско лудило нас сједињује са боговима, пошто нам омогућава да учествујемо у божанском животу, учествујућу у божанском предзнању и интуицији, чинећи нас тако уистину божанским. Заиста по-

¹³ Proklo, *Osnove teologije*, (Uvod i komentar E. R. Dodds), Zagreb 1997, 22.

¹⁴ Сам Јамвлих је врло критичан према Јелинима склоним „бескрајним иновацијама и стварању беспоретка“ (*De Mysteriis* 259, 5–14) и, као Сиријац, није желе да узме јелинско име што је тада био обичај. Иако изричит платонист по философској оријентацији, Јамвих је пре свега религиозни мислилац који користи платонистичке категорије али уноси и снажан оријентални утицај. (Стандардно издање *De Mysteriis* је E. Des Places, *Jamblique: Les mystères d'Égypte*, Paris: Les Belles Lettres, 1966), а доступан је и солидан енглески превод: Thomas Taylor, *Iamblichus on the Mysteris of the Egyptianas, Chaldeans, and Assyrianas*, London: Bertram Dobell, 1895).

¹⁵ Овде морамо истаћи неколико ограда. Прво, Јамвлих је живео у 4. веку, дакле у време када је хришћанска теологија већ увелико постојала. Због тога питање утицаја никако не може бити посматрано једнострано. Томе у прилог иде и чињеница да је сам Јамвлих, постао нека врста узданице остатака паганског света у време када је хришћанство већ сасвим преовладало и када је многобоштво већ увелико било потиснуто не само силом јеванђеоске проповеди већ и царске државне силе.

¹⁶ *Phaedrus* 244a; 245a; 256b.

лаже у нас Добро, пошто је најблаженија интуиција богова испуњена свим добрима.¹⁷ У науци је дуго времена доминирала Додсова интерпретација теургије као празноверја и вулгарног магијског покушаја управљања боговима и вишим силама.¹⁸ Овакву интерпретацију је оспорио Шав.¹⁹ Појам теургије, што ћемо касније детаљније испитати, показује извесне сличности са мистичком теологијом у хришћанству или барем са неким њеним видовима. Овде је значајно да нагласимо да се развојем појма теургија у јелинској философији догађа извесна инверзија: док је код старих философа теологија одвајана од религијско-митолошког искуства и конституисана као рационално спознавање божанског које ерминевтички демитологизује сопствену митолошку основу, сада религијски (мистеријски) опит бива наглашен, док се теологија у ужем смислу речи сматра инфериорном.²⁰ Јамвлих је сматрао да Плотин и Порфирије (његов учитељ) греше када сматрају да виши део душе остаје ван тела те да је стога контемплација довољна и да спољашњи ритуали нису неопходни. Јамвлих је сматрао, да сагласно са Платоновим учењем у Тимеју, читава душа силази у тело постајући тако „самој себи странац“²¹ тако да кроз ритуале мора примити божанску помоћ како би васпоставила своју божанскост.²²

За нас је значајно како су антички философи разумевали и одређивали теологију због тога што су њихови увиди наставили да играју важну улогу и у хришћанском разумевању теологије и њеном развоју. Развој структуре и садржаја хришћанске теологије представља сложену историју преплитања јудејских, јелинских и изворно хришћанских теолошких схватања. Покушаћемо да одредимо шта је то што чини аутентично језгро хришћанске теологије, полазећи од претпоставке да је аутентична хришћанска теологија иманентно еклисијална. Да би теологија била хришћанска, она мора бити црквена теологија или теологија Цркве.

Да сумирамо: Појам теологија је код Платона имао претежно карактер рационалне спознаје али су кроз егзегезу задржани и одређени митолошки елементи. Код Аристотела је рационализација овог појма последније споредена, и он је уклопљен у његов демитологизовани систем. У стоицизму се овај појам даље развија значењском компилујом платоновске и аристотеловске грађе, али и потребом за систематизацијом многострукости значења. У касном неоплатонизму јавља се одређена реверзибилност у значењу

¹⁷ *De Mysteriis* 289, 3–8.

¹⁸ Cf. Dodds, *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005: 203–204.

¹⁹ Gregory Shaw, “Neoplatonic Theurgy and Dionysius Areopagite”, *Journal of Early Christian Studies* 7.4 (1999) 573–599.

²⁰ V. Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: the neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University, 1995, 231–236.

²¹ DA 223, 31.

²² Cf. Shaw 1999, 581.

појма теологија, која се као рационална дистанцира од теургије или се као мистичка са њом поистовећује.

Старозаветна основа

Наше истраживање не обухвата старозаветно и јудејско религиозно схватање, али смо принуђени да се на њега макар укратко осврнемо, пошто хришћанство превасходно извире из овог наслеђа. Истаћи ћемо неколико елемената за које сматрамо да су од одлучујућег значаја. Јудејство је религија откровења и догађаја. Иако у Старом Завету није постојао појам који би одговарао јелинском појму теологија, свакако јесте постојала реч о Богу. За разлику од јелинизма, старозаветни говор о Богу никако није био дискурзиван. Заправо, Бог је више чинио него што је говорио, то није био апстрактни говор већ објава — догађај објаве. Пророци су такође говорили, али не о Богу, већ у име Божије — „овако говори Господ“.²³ Јудејски празници где се увек прослављају догађаји а не датости, говоре о специфичности јудејског религиозног искуства, какво не сусрећемо у јелинском свету. Иако је и у јелинском и уопште паганском свету такође постојало искуство пророштва, разних божанских теофанија и догађања, то су ипак пре свега била митолошка објашњења природних циклуса и појава.²⁴ Потпуна независност Бога Творца од природних закона и условљености, чинила Га је темељем старозаветне моралности. Слобода која је на овакав начин приписивана Богу на онтолошком плану, чинила га је апсолутним као Личност, што није могло да остане без снажног одјека и на пољу антропологије. Вера у Бога као личног и онтолошки слободног, који се објављује у догађајима, као и ишчекивање коначног успостављања Царства Божијег као заједнице Бога и изабраног народа, представља темељне одреднице старозаветне теологије, које имају одлучујућу значај за хришћанство.²⁵ Покушај Филона Александријског да ста-

²³ Cf. Ис 44, 6 и сл.

²⁴ Делфијско пророчиште можда је најбољи пример пророчког духа код Јелина. Тим пророштвом владају два бога: Аполон и Дионис. Када Аполон током зиме пребива у свом врту ловора у Хипербореји, Дионис преузима власт у Делфима. С пролећа, ту власт поново препушта Аполону. Само име Делфа, према архајским предањима везује се за змију која се назива Делфина, док је име пророчице Питија повезано са речју Питон којом је такође именована змија. Реч је свакако о Змији коју је Аполон убио, која му је некада непријатељ а некада пратилац и која Питији шапуће божанска пророштва. Делфијски празници су се одржавали на сваких осам година по истеку периода од 2920 дана што је заједнички садржатељ за осам сунчевих револуција и 99 лунарних месеци. То показује да су ови празници били повезани са календаром (и отуда са земљорадњом). Све ово указује на чињеницу да су јелински празници, чак и онда када је њихова митолошка основа указивала на неки догађај, заправо били презници природних циклуса. Видети: Mari Delkur, *Delfijsko proročište*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci — Novi Sad, 1992, 32–34.

²⁵ Више о овоме видети у Александар Ђаковац, „Старозаветне основе хришћанског схватања личности“, *Видослов* 40, 2007, 81–100.

розаветни материјал тумачи на сличан начин на који су јелини тумачили своју митологију, сведочио је о сусрету јудаизма и јелинизма. Тај сусрет није био једностран. Идеје монотеизма налазике су свој пут до уха и срца многих Јелина, али је и јелинско философирање и формално и садржински утицало на јудејски монотеизам, чега је Филон био и актер и сведок.

Овде смо се укратко осврнули на сложену проблематику старозаветног религиозног искуства одредивши само најопштије смрнице. Такође нисмо улазили у дубљу анализу међусобних утицаја јелинства и јудаизма, пошто сматрамо да ће и оволико колико је речено бити довољно за даље развијање наше тезе о специфичностима хришћанске теологије.

Сусрет хришћанства и јелинизма

Укратко смо описали најзначајније видове значењског наслеђа које је појам теологија баштинио до времена појаве хришћанства. Зависно од епохе и извора који проучавамо, у хришћанству је појам теологија најчешће представљао мешавину различитих значења преузетих из философског али и старозаветног јудејског наслеђа.²⁶ Та мешавина није ни увек ни свуда била иста, њени „састојци“ су били присутни у различитим размерама, различито преобликовани и контекстуализовани зависно од склоности аутора и главних токова епохе и одређеног подручја. Поред тога, хришћанска теологија је поседовала и своје специфично хришћанско значење са кореспондирајућим садржајем и методима, и то је оно што ћемо настојати да истакнемо. Наше питање је: шта је то, посебно с обзиром на философско наслеђе, специфично хришћанско поимање теологије?

За хришћане је појам теологије пре свега био везан за догађај Оваплоћења. То што је Син Божији постао човек омогућава теологизирање, односно богословствовање. За хришћане је Бог увек Бог Отац,²⁷ Логос²⁸ је изједначен не са дискурсом већ са Личношћу Сина Божијег, док је Дух Свети конститутиван за догађање Христа у историји. Црквена теологија је тријадолошки утемељена. У том смислу теологија Цркве представља превасходно догађање и може се идентификовати са вером која кроз љубав дела.²⁹ Да

²⁶ Различити истраживачи у различитим епохама стављали су нагласак на различите интеракције и утицаје хришћанства и јелинизма и хришћанства и јудаизма. Тако се од првобитног инсистирања на утицајима јелинизма касније прешло на тезу о доминантном утицају јудаизма. Ствар је међутим сложенија пошто су и јелинизам и јудејство трпели међусобне утицаје. Опширније видети у: Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство*, Хришћански културни центар, Београд, 2008, 14–38.

²⁷ Cf. Јн 1, 18; 6, 27; 8, 41; 13, 1; 20, 17; Рим 1, 7; 1Кор 8, 6; 1Кор 15, 24; 2Кор 2, 3; Гал 4, 4; Еф 5, 20.

²⁸ Видети нпр. Пролог Јовановог Јеванђеља.

²⁹ Гал 5,6.

то кажемо другачије, црквена теологија је литургијска. Она је утемељена у догађању присуства есхатона у историји, у стварању света у Тело Христово. У том смислу хришћанску теологију можемо да одредимо као а) тријадолошку б) оваплоћенску и г) евхаристијско-есхатолошку. Ова одређења се не могу посматрати изоловано већ се међусобно преплићу, тако да пре можемо о њима мислити и као о аспектима.³⁰ Тријадолошко одређење хришћанске теологије детерминисано је искуством Бога који се објавио као Света Тројица, што је имало последице на схватање и развој појма личности, а што је опет водило значајним последицама и специфичностима у развоју антропологије, еклисиологије и етике.³¹ Значај Оваплоћења као темељног појма хришћанске теологије, такође је заснован на искуству.³² Сама чињеница Оваплоћења чини могућим свако богословствовање, пошто представља услов *sine qua non* дојојознања. *Треће одређење, које смо назвали евхаристијско-есхатолошким, такође представља искуствени, ојшћни темељ хришћанске теологије који у себи обједињује и чини могућим сва друа искуства о којима је било речи. Евхаристијско искуство, поред тоа што представља основ могућности дојојознања, ошвара хришћанској теологији могућност једној сасвим друачијеј ирисћуја историји. Историја се више не осмајра као јроста чињеница, већ у светлу будућеј Царства које ошкрива јраву и јуну истину историјској. Све ово шреба имати у виду када говоримо о црквеној теологији. Наравно, ашћеншћна хришћанска теологија би се могла саједати и из јерсијекшћиве друих јојмова као што су јневмајолошћна, обожење или сошћиролошћна. Смајрамо међушћим, да одређење темељних ашћекашћа које смо дали, иако нужно симилификовано, даје довољно јасан оквир одговора на шћишћање шћа представља шћецифичности хришћанске теологије у односу на јелински извор овој јојма.*³³

Ако овако представимо хришћанску теологију, могло би се рећи да се лако може повући јасна диференција између њеног хришћанског и јелинског израза. Но ствари никако нису тако једноставне. Уколико се осврнемо на изворе који су нам доступни, почев од Јеванђеља, преко посланица Апостола Павла, Светих Отаца и Сабора, па до савремених теолошких разматрања, лако ћемо увидети да темељна одређења хришћанске теоло-

³⁰ Из реченог следи да би поредак који смо предложили могао бити и другачији, пошто се сва ова одређења међусобно укључују.

³¹ О значају појма личности у хришћанској теологији видети детаљније у: Игнатије Мидић, Биће као есхатолошка заједница, Пожаревац 2008, 36–46.

³² 1Јн 1, 1: „Што бјеше од почетка, што смо чули, што смо видјели очима својима, што сагледасмо и руке наше опипаше...“.

³³ Детаљније описивање ових аспеката хришћанске теологије увело би нас у широко поље многобројних тема које су у литератури у довољној мери проучене. Подсећамо на многобројне студије Митрополита Јована Зизијуласа, Георгија Флоровског, Христа Јанараса, Епископа Игнатија Мидића и др.

гије о којима смо говорили никако нису једина која су ту присутна, већ се преплићу са јудејским и — што је нама овде интересантно — јелинским схватањима и приступима. Дакле, историјски гледано, путеви хришћанске теологије нису се увек поклапали са уже дефинисаном теологијом Цркве. То није случај само са јересима.

Спекулативна теологија, која је увек имала тежњу да буде систематска, јавила се врло брзо и постала је доминантна, барем у писаним изворима. То није случајно тако. Постоји тежња људских бића да разумеју свет око себе, да следе његову контигентност до самог извора како би на тај начин докучили какав је његов смисао и даљи пут. Та тежња нужно води покушају објективизације света и Бога, који се сагледавају као статички објекти истраживања, чак и онда када се динамичност наводно подразумева. Та жеља је легитимна, али је проблем у томе што када се крене овим путем, ако се — а то је мало вероватно — и успе направити савршен и затворен дискурс који би по дефиницији одговарао (тако схваћеној) истини, он би ипак одступао од искуства, и тако био препознат као неистинит. Ово се догађа стога што сваки успешно направљен систем, неминовно подрзаумева статичност, док је догађање оно што је кључно у контексту хришћанског Откривења и следствено хришћанске теологије. Статичност проистиче из тежње ка објективности, из настојања да се Бог и свет аналитички истраже и разложе како би били схватљиви. Да би се Бог и свет аналитички истражили, неминовно се морају посматрати као објекти истраживања, о којима се тако прикупљено знање накнадно систематизује. Да би се нешто могло анализирати, мора се посматрати као објекат анализе, да би могло бити посматрано (као објекат) мора бити статично. Чак и ако се динамичност подразумева, објекат се мора анализирати као да је статичан. Систематизација која следи не може да удахне динамичност објективизационој стварности, већ је представља као низ, више-мање независних квалитативних и квантификативних датости.

Тежећи систематизацији, хришћанска теологија се приближава јелинским коренима. Треба бити поштен па рећи, да је тешко замислити на који начин је хришћанство уопште могло да се одупре систематизацији сопствене теологије. Сусрет са јелинством, са тако снажном традицијом укорењеном у аристотеловском Здравом разуму (ὁρθὸς λόγος)³⁴ просто је присиљавао хришћанске писце да се лате оруђа које су њихови противници обилато користи-

³⁴ EN 1144b. Аристотел тврди да је врлина не представља само способност да се човек равна по здравом разуму већ да имплицира постојање здравог разума, па је у том погледу здрав разум изједначен са практичном мудрошћу — разборитошћу (φρόνησις). “Здрав” значи у сагласности са практичном мудрошћу. Аристотел није сковао овај појам али га је промовисао. Према његовој сопственој тврдњи он је постојао од раније (EN 1103b) и био је у општој употреби. О употреби овог појма код софиста одакле је и дошао код Аристотела видети G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981, 102.

ли. Ап. Павле је јасно видео да је реч о Крсту незнабошцима лудост (ἔθνεσιν δὲ μωρία).³⁵ Касније генерације хришћана, који су махом и сами били Јелини по рођењу и културном обрасцу, тежили су да ту лудост проповеди учине прихватљивијом за јелински дух.³⁶ Када кежемо јелински, онда то овде значи васељенски, пошто је јелинизам у свим својим аспектима представљао општи модел мишљења барем када је реч о нашој цивилизацији.³⁷ Питање да ли је, историјски гледано, било који други приступ уопште био могућ.

Систематизација теологије и одвајање од искуствене теологије као ехаристијског догађања, представљало је и историјску неминовност али је узроковало и често присутну нелагоду теолога. Та нелагода се манифестовала кроз потребу да се ограничи домет систематизованог теолошког мишљења, али и да се изише изван оквира систематичности и дискурзивног поретка. У изворима се јасно уочава тензија — неко би можда рекао дијалектичка — између платоновско-аристотеловске рационално-интерпретиране, редуковане и систематизоване теологије с једне стране, и (аутентичне) хришћанске теологије као догађања с друге стране. И то не само код различитих аутора³⁸ већ и у делима једног истог писца.

Апофатика као решење?

Колико год да је историјски развој црквене теологије био разумљив, она је временом све више постајала анализа божанског. Једно од настојања да се умањи извесна нелагода због овог пороцеса систематизације нашло је израз у настојању да се оваквом приступу у теологији поставе ограничења. Нагласак је стављен на апофатику. Иако поштрена код хришћана, апофатичка теолошка реторика налази се већ код Платона. У том смислу, иако радикализована, она суштински није нешто сасвим ново у односу на платоновско *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*.³⁹

³⁵ 1 Кор 1, 23.

³⁶ Колаковски тачно примећује да хришћанство „пркосно и поносно, у посланицама св. Павла, супротставља непоколебљиву извесност лаковерних, њихову *stultitiam praedicationis*, свейовном самојоудану александријских и римских мудријаша. Међуштим, ускоро је оно морало да прихвати интелектуални изазов; да би освојило трагску образовану елићу, оно је морало да усвоји оружије природној разуми“ (Lešek Kolakovski, *Religija* (prev. V. Perišić), Bigz, Beograd 1987, 88–89).

³⁷ Да би то било јасније, о јелинизму тог доба и свеприсутности његових идеја и начина мишљења треба гледати као на савремене евро-америчке „вредности“ које, свиђало се то некоме или не, у битној мери одређују не само теме којима се људи баве, већ и начин (методологију) на који се баве. Довољно је погледати било коју област људског мишљења и деловања да бисмо се у то уверили — савремена теологија свакако није изузетак.

³⁸ Довољно је упоредити Посланице св. Игнатија и дела св. Климента Александријског.

³⁹ *Rep.* 509b. Апофатички метод инистира на томе да је Бог несазнатљив по природи а сазнатљив као Личности. О ономе што је апофатичко не може се ни мислити а не само го-

Међутим, овакав приступ није могао да реши постојећи антагонизам. Апофатика није успела да ограничи домете систематизоване теологије, већ је постала један од њених метода. Као таква, она је смерала да очува систематичност теолошког систем, и да у исто време потврди недискурзивност искуства догађања, антитетичком дијалектиком са катафатиком. Овакав приступ није могао да доведе до задовољавајућег решења проблема, односно на овај начин није избегнута нити ограничена систематичност теологије, већ је дијалектика апофатика/катафатика постала њено методолошко прибежиште и аполигија.⁴⁰

Суштина хришћанског апофатизма, или барем његова најуочљивија и најважнија одлика је тврдња да се Бог не може спознати „по себи“, дакле по суштини или природи, а може личносно. Но шта се заиста жели тиме рећи када се каже да се Бог спознаје само кроз личносни однос? Да ли то подразумева укидање рационалног дискурса, или тачније да ли то укида било какав теолошки дискурс и систематичност? Да ли је у том контексту уопште могуће говорити о божанству или једино о Богу Оцу, Сину и Светоме Духу? А опет, шта значи говорити о личном односу који је на концу и сам — иако доступан искуству — ипак неизрецив, пошто знање које се на тај начин стиче није дискурзивно, већ би смо га пре могли (условно) назвати интуитивним. А није дискурзивно, нити систематично јер није објектно па ни објективно. Ако на овај начин доведемо у питање саму могућност богословствовања као (систематичног) дискурса, шта нам онда остаје? Или, да кажемо другачије, да ли је могуће богословствовати другачије него песнички/пророчки — да ли теологија Цркве уопште може да буде нешто друго осим доксологија?

Ако је теологија као доксологија — у смислу евхаристијско-есхатолошког учествовања у догађању — аутентична хришћанска теологија, поставља се питање: може ли теологија Цркве уопште да буде дискурзивна? Ако би одговор био одричан, онда се поставља питање, да ли апофатички приступ ипак може да обезбеди валидност теолошког дискурса, макар у кантовском модусу „као-да“?

Из разматрања које смо предложили произилази да су одговори на оба питања одречни. Теологија цркве не може да буде дискурзивна а да притом сачува неизрецивост која није заснована само на немогућности објективне анализе божанске природе као такве, већ и на чињеници да односност која је претпоставка личносног познања по природи ствари искључује могућност улоге по-

ворити, како Платона радикализује св. Григорије Богослов. С друге стране, немогућност да се божанско анализира констатовано је и Плотин: „Наиме, ако /душа/ жели нешто да изрази, разлагање мора размотрити једну ствар за другом, јер разлагање је управо то. Али каквог разлагања може бити код онога што је апсолутно једноставно“ (*Ент.* V. 3, 17).

⁴⁰ Не треба зато да чуди што је апофатика као теолошки метод била тако омиљена у средње-вековној схоластици у којој је теолошка систематизација и формализација достигла врхунац.

сматрача остављајући место само за учесника. А учесник више не може бити објективан јер се не може дистанцирати како би био/постао посматрач.

Сада ћемо се осврнути на један другачији теолошки приступ, који се јасно разликује и дистанцира од систематизоване теологије. Реч је о мистичкој теологији. Наши испитивање ће ићи у правцу тражења одговора на питање да ли се оваква теологија одговара аутентичној хришћанској теологији коју смо одредили као евхаристијско-есхатолошко учествовање у догађању заједничарења.

Мистичка теологија

На почетку морамо да разјаснимо шта подразумевамо под мистичком теологијом. С једне стране, мистичка теологија би се могла разумети као свето-тајинска теологија, и на тај начин она је истоветна са аутентичном хришћанском теологијом коју смо одредили као доксолошку.

С друге стране, мистичком теологијом се назива и теологија индивидуалних психо(патолошких?) созрецања, какву налазимо у евагријанској традицији. Оваква мистичка теологија имала је и има своје бројне изразе и варијације током свог историјског развоја. Упркос бројним разликама тих варијанти, све оне баштине неке један основни заједнички мотив које можемо одредити као индивидуално умно сједињење са божанством путем аскезе и контемплације.⁴¹ Философски и теолошки основ ове теологије без сумње се налази у оригеновско-евагријанској традицији, што нас опет враћа јелинизму у његовом новоплатонском изразу, где је ослобођење телесности и сједињење са божанским путем ума очишћеног од страсти имало значајну улогу.⁴² Иако је ову традицију Црква означила као хетеродоксну, осуда је успела само да делимично ублажи њен утицај на даљи развој специфичне аскетске духовности и њој кореспондирајуће теологије.⁴³

⁴¹ То опет не значи да свака аскеза и контемплација нужно подразумевају индивидуалистички одређену мистичку теологију као свој оквир. Од макаријевског корпуса до старца Силуана налазимо другачије примере. Видет нпр. Јован Зизијулас, „Икуменски старац Силуан Атонски“, *Видослов* 24, 2001, 31–40.

⁴² Није без значаја податак да се Плотин, најзначајнији представник новоплатонизма стидео због тога што има тело. Тело је сматрао отиском, одсликом. Како сведочи Порфирије, када му је један ученик предложио да начини његов портрет Плотин је одговорио: „Та није ли довољно што носимо одлику коју нам је наметнула природа, већ траже још и да за собом пристанемо оставити ону дуготрајну одску одлику, као да је то неко дело вредно проматрања“ (VP 1, 7). Наведено према: Porfirije, *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa* (prev. Iva Bidjin), Naklada Breza, Zagreb 2004. Довољно је прочитати опис Платиновог и Порфиријевог „животног избора“ који мајсторски осликава Пјер Адо (Pjer Ado, *Šta je filozofija*, Fedon, Beograd, 2010, 220–234.) да бисмо видели колико њихова теологија и пракса слична оној коју налазимо у оригеновско-евагријанској традицији.

⁴³ Важан допринос ставања ове традиције у изворно хришћански, евхаристијско-есхатолошки контекст дао је св. Максим Исповедник. Ова чињеница до данас није у довољној мери наглашена.

У чему је тајна отпорности таквог мистицизма који суштински нема везе са теологијом Цркве? Упрао у његовом пандану, рационалистичкој теологији аристотеловског типа,⁴⁴ која је оденула у хришћанско рухо. „Демитологизација“ теологије, њена рационализација и изједначавање са метафизиком, имало је две последице: с једне стране редукацију и свођење на појмовну дијалектику са погрешним утиском да се нешто објашњава док се заправо не објашњава ништа, него се напротив оно што је (доксолошки искуствено) јасно замљагљује. С друге стране, они којима је претерана јасност дискурзивне теологије сметала, који су осећали њену лажност, обраћали су самима себи и природи око себе, тражећи излаз у мистицизму који није ишта мање стран хришћанском духу од дискурзивне теологије.

И савремена хришћанска теологија као да стално лавира између ова два пола. С једне стране је то академска теологија, прилично беживотна и умртвљена, са својим херметичким језиком и сталним комбиновањем различитих формула. Да појасним — не мислим да је херметичност било ког исказа па тако и теолошког сама по себи проблем. Заправо, сваки дискурзивни говор мора да буде херметичан. Популизација је ту немогућа без симплификације која у крајњем исходу води баналности. Ако се определи да буде дискурзивна, ако се определи да буде академска, теологија мора да има — као што и има — свој нарочити, тешко разумљиви језик, своју методологију и своју фразеологију, напосто због тога што сви ови алати — ако се правилно користе — омогућавају да се прескоче многа понављања и објашњавања већ познатих ствари, као и метафоричност језика⁴⁵ којој овде нема места.

Поред академске теологије, напореда са њом, или са ретким и пажње вредним сусретима који никако нису правило, егзистира и мистична теологија. Њен садржај, међутим, временом поприма само формалне везе са хришћанством — формалне у смислу реторичког прихватања „догмата“ који немају никакве егзистенцијалне последице. Ставрност ове теологије није ни у тајни Оваплоћења ни у Тријадологији већ у спиритуалистичком, понекад чак анимистичком, претхришћанском поимању света и оностраног, свету анђела и демона, клетви и исцељења, непрестане и бескрајне борбе добра и зла.

⁴⁴ Занимљиво је поменути да су и на философском плану постојале сличне тенденције. Тако у новолатонској традицији, која у себе инкорпорира и аристотелизам, поред његове познате рационалности учоавамо и појаву аристотеловског мистицизма који је у вези са његовим схватањем јединства божанског и људског ума. (Cf. Ado, *Šta je filzofija*, 226.)

⁴⁵ У доксолошкој или пророчко-песничкој теологији, метафоричност језика не само да не представља проблем већ представља једини начин изражавања, које је поистовећено са *ојшћенем*.

Закључак

Очигледно да ни једн од ових типова теологије, не одговара искуству догађаја теологије, ономе што идентификујемо као доксолошку или пророчко-песничку теологију. Овде се мора повести рачуна о терминологији. До сада смо одредили и описали два типа теологије и назвали их дискурзивном (систематичном) и мистичком теологијом. То не значи да у другом значењу ових речи, теологија Цркве није или не може бити и дискурзивна (систематична) и мистична. Управо — она то јесте. Међутим, њена дискурзивност (и систематичност) се не темељи на рационалној дијалектици елемената „демитологизоване“ теологије. Њена дискурзивност (и систематичност) се темељи на искуству догађања Царства Божијег. Другим речима њен дискурс (и систем) је доксолошки.⁴⁶ Он свакако не може да задовољи свакога — јер је много оних који желе да једу са дрвета познања. Зато ће увек бити покушаја, кадкад и генијалних мада једнако неуспешних, да се искуствено, дакле лично, преточи у опште, да се формализује и симболизује — означи. Постоји и друга врста симболизације која није означитељска већ партиципативна и она је својствена теологији Цркве. Као што може бити истовремено дискурзивна и симболичка, теологија Цркве може бити и мистичка. Но наравно и овај појам вања схватити на одговарајући начин. Мистичност црквене теологије не пројављује се у Тајни као скривености већ у Тајни као (раз)откривању, у тајни која је Откривена не тако што је објављена, већ тако што се догађа. Тајна мистичне теологије Цркве не открива нешто што је било скривено, већ открива да је право значење свега било скривено, односно да је све добило своје исправно значење у опитованом искуству будућег Царства. А то исправно значење указује на истину као парадоксално догађање будућег у историји, при чему континуум времена и простора није апсолутан а крај одређује почетак.

Библиографија

- Verner Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa, Službeni glasnik*, Beograd 2007.
 Dodds, *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005.
 Edward Caird, *The Evolution Of Theology In The Greek Philosophers: The Gifford Lectures Delivered In The University Of Glasgow In Sessions 1900–01 And 1901–2 V1*, Glasgow 1904.
 Шијаковић Богољуб, *Mythos, physis, psyche: огледање у предсократовској „онтологији“ и „психологији“*, Београд-Никшић 2002.
 Pannenberg Wolfhart, *Systematic Theology*, Vol. I, London — New York 2004.

⁴⁶ Можемо се упитати како систем уопште може да буде доксолошки? Може, уколико се систем поистовети са поретком служења које у крајњој анализи обухвата све оно што је људско, укључујући тело и покрет али не искључујући ни ум, контемплацију и екстатичност.

- Ken Dowden and Nail Livigstone, „Thinking through Myth, Thinking Myth Trough“, in *A Companion to Greek Mythology* (eds. Dowden and Livigstone) 2011.
- Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: the neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania State University, 1995.
- G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981
- Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство*, Хришћански културни центар, Београд, 2008.
- Mari Delkur, *Delfijsko proročište*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci — Novi Sad, 1992.
- Lešek Kolakovski, *Religija* (prev. V. Perišić), Bigz, Beograd 1987.
- Александар Ђаковац, „Старозаветне основе хришћанског схватања личности“, *Видослов* 40, 2007, 81–100.
- Игнатије Мидић, Биће као есхатолошка заједница, Пожаревац 2008.
- Pjer Ado, *Šta je filozofija*, Fedon, Beograd, 2010.

The Theology of the Church

The Problem of Christian Reception of the Hellenic Term of Theology

Summary: In this article the author examines historical development of the concept of theology in Hellenistic philosophy and its reception by Christian thinkers. Christian theology is designated as a doxology, as opposed to the discursive and mystical theology.

Key words: Church, discursive theology, mystical theology, participation.