

Здравко Пено

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни Богословски факултет
penozdravko@gmail.com

УДК: 27-1:141.132

Интелектуализам као богословски проблем

Сажетак: Интелектуализам је присутан у многим сферама друштвеног живота, посебно у философији, али његов утицај је евидентан и у богословљу, нарочито у наше време. То је разлог због којег овај проблем заокупља пажњу савремених, пре свега опитних теолога. Речи Старца Софронија да савремена теолошка наука „даје само интелектуално разумевање, али не узноси реално у сферу божанског Бића“, подстицајне су за све оне који хоће да се на правилан начин баве овом проблематиком. Будући да је критички однос према академској теологији присутан дуго у историји богословља, од пресудног значаја је искуство Отаца Цркве, који су у своме времену реаговали на све видове интелектуалистичког приступа тајни богопознања. Кратки преглед главних токова интелектуализма кроз историју Цркве даје могућност сагледавања његових негативних последица на сотириолошком плану. Бављење теолошким проблемима које је руковођено само философским дискурсом остаје без плодова Дрвета живота, док духовно сагледавање, изнедрено из светотајинске атмосфере Откривења, доноси спасење, а у склопу њега, ничим до чистом љубављу условљено, познање Бога.

Кључне речи: интелектуализам, ум, срце, тело, богословље, Предање, теорија, пракса, неоплатонизам, рационализам, исихазам.

Присуство интелектуализма¹ у многим пољима духовног стваралаштва² довело је до тога да се његов утицај „по закону спојених судова“ пренео и

¹ Видети: *Enciklopedija leksikografskog zavoda, Zagreb 1967*, 174. У спознајној теорији „интелектуалистички су они смерови који у процесу спознаје дају разумском (рационалном) фактору темељно значење, насупротив сензуализму и интуиционизму“. Интелектуализам је философски правац који се заснива на томе да је извор свих људских сазнања, превасходно, ум. Људски интелект, према схватању представника интелектуализма, има највећу моћ духа, тако да му се даје првенство над свим осталим духовним функцијама. Интелектуализам је утемељен на ставу да је рационално интелектуално спознаја најбитнија за стваралаштво на било ком пољу човековог деловања и истраживања. Сходно томе, све оно што је доживљено емоционално, чулно или помоћу интуиције неутемељно је уколико нема своју логичку и умну позадину.

² *Истио*. Утицај интелектуализма је видан и у следећим областима као што су: психологија, етика, естетика, онтологија итд. Психологијски интелектуализам полази од тога да су поступци спознавања „основна психичка функција, важнија од воље (волунтаризам) или чула (емоционализам), што су само секундарни деривати свести. Према етичком интелектуализму, ум одређује моралне вредности и управља моралним деловањем (Сократ, Платон, Аристотел, стоици, Спиноза, Кант, Хегел). Онтолошки интелектуализам се заснива на уверењу да је бивство стварности интелектуалне природе (ум, логос, апсолутна идеја; Платон; Хегел). Естетски интелектуализам истиче важност идејног, мисаоног елемента у уметничком стварању или естетском објекту“.

на сферу богословља. Такво стање у теолошкој мисли учинило је да и критички однос према интелектуализму и академској теологији постане неминовна ставка у делима најзначајнијих богослова савременог доба. Њихово реаговање на ову појаву није узгредно, будући да није реч о спорадичном феномену који би био само дериват актуелних богословских тенденција, већ о појави која прати главне богословске токове током дуге и споровима испуњене историје Цркве.

Уочавања на овом пољу могу бити меродавна једино ако су израз опитног заједништва са Богом, и уколико се остварују у Цркви, тамо где се остварује сабрање и лични сусрет Бога и Његових светих. Један од највећих теолога XX stoleћа, свакако јединствен по богонадахнутом искуству, Старац Софроније критиковао је новију теолошку науку указујући да она „само даје интелектуално разумевање, али не узноси реално у сферу божанског Бића“.³ Однос овог савременог сведока према академском богословљу богопознања произлази из његовог искуственог става да се Господ не спознаје никаквим спекулативним домишљањем, него управо „Духом Светим који испуњава читавог човека: душу, ум и тело“.⁴ Старац Софроније наводи запажање свог духовног учитеља, старца Силуана, о томе да су неки безблагодатни подвижници пали у прелест тако што су до виђења нестворене светлости покушавали доћи интелектуално, а не покајањем.⁵ Зато је, полазећи од личног доживљаја, Старац Софроније наглашавао да и философско надахнуће, које је он у својој младости искусио, „може бити схваћено као дар од Бога, али дар који још увек не даје ни сједињење с личним Богом, па чак ни интелектуално знање о Њему“.⁶ Господ је на дан Педесетнице послао Духа Светог својим ученицима и Апостолима да би вођени Њиме могли да откривају и проповедају богочовечанске тајне. Духом Светим, а не интелектом, откривене су нам не само земаљске, већ и небеске тајне.⁷

Целим својим животом у Христу Старац Софроније је показао да је могуће и у телу остварити „стање бића надахнутог Божијом благодаћу“,⁸ како је и тврдио у књизи *О молићви*. У томе је овај велики исповедник вере из друге половине 20. века следовао Оцима и учитељима Цркве, који су потврдили правило вере да се праксом усходи до теорије (πράξις γὰρ ἐπιβάσις θεωρίας).⁹ У аутентичном богословском језику, теорија нема значење апстрактног мишљења, независног од живота, зато што се њоме исказује ви-

³ Архимандрит Софроније, *О молићви*, Манастир Хиландар 1995, 10.

⁴ Исти, *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 2009, 295.

⁵ *Нав. дело*, 160.

⁶ Исти, *Виђење лица Божијеј*, Београд, 1987, 141.

⁷ Исти, *Старац Силуан*, 299.

⁸ Исти, *О молићви*, 10.

⁹ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος 20 — Περί δόξατος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων*, 12, PG 35, 1080 B.

ђење Бога и лични сусрет са Њим. Следујући Оцима Цркве, Старац Софроније је посведочио да је могуће већ у овом веку видети лице Божије и тако задобити предукус вечног живота, који управо представља познање једнога истинитога Бога и Исуса Христа кога је Он послао (Јн. 17, 3).

Критика интелектуалистичког приступа богословљу присутна је и у списима другог великог теолога 20. столећа, васељенског протојереја Георгија Флоровског. Он је, с једне стране, одбацивао предрасуде да „учење“ представља апстракцију, а „богословље“ пуки интелектуализам.¹⁰ С друге стране, тврдио је да савремена конфузија проистиче из занемаривања „исправне доктрине“, из недостатка „исправног учења“ у стварима вере.¹¹ Истицао је да приступ теолошким проблемима не би смео да буде руковођен филозофским дискурсом. Залагао се за методологију изнедрену из светотајинске атмосфере Откривења, у којој се задобија спасење, а у склопу њега, ничим до чистом љубављу условљено, познање Бога. Животи претходе богословљу, тј. делање претходи усхођењу ка боговиђењу, као што и „богопознањско заједничење (пракса сазерцања) претходи и надилази свако знање (па и богословско) и опитује се благодатно-егзистенцијалним, а не интелектуалним путем“.¹² Овде сазерцање не треба схватити као контемплацију или, пак, као некакво интелектуално „сагледавање Бога“.

Изворни доживљај хришћанства се, дакле, по схватању Флоровског, не зауставља на учењу, будући да је Православље пре свега живот. До истине о Богу се не долази умним промишљањем, него превасходно Божијим Откривењем и вером, а резултат њихове синергије је боговиђење, до којег долазе они чисти срцем, благодатно–аскетским путем.¹³ На првом месту је Теофанија која је увек Христофанија, а њој следује подвиг, као човеков одговор на Божије јављање, као средство за задобијање благодатног искуства новог живота са Богом. У фокусу православног искуства нису догматски системи као такви, поготово не они који носе у себи интелектуални набој, већ живот који се претаче у богодолучне речи. Према речима Флоровског, „догме морају бити проживљаване, а не тек разматране апстрактним мишљењем“.¹⁴

Борбу са интелектуализмом Флоровски је водио у два правца: разобличавао је утицај немачког идеализма¹⁵ на православно богословље, и исто-

¹⁰ Георгије Флоровски, „Критика недостатка занимања за догмате међу руским православним верницима“, *Саборносій* 1–4, 2004, 83.

¹¹ *Нав. дело*, 82.

¹² *Исти, Црква је живиј*, Београд, 2005, 9.

¹³ *Исти*, „Критика недостатка занимања за догмате...“, 80.

¹⁴ *Нав. дело*, 81.

¹⁵ Овај философски правац, који је тежио оживљавању античке философије, и чији су главни представници Лоце, Бергсон, Кант, Шелинг и други, трајао је свега педесетак година, од осамдесетих година XVIII века, од појаве Кантове *Критиике чистіої ума* до тридесетих година XIX века или до Хегелове смрти.

времено указивао на пут којим је негативне последице тог уплива једино било могуће превазићи, а то је повратак Оцима Цркве. Критички се односећи према немачком идеализму, према онима који су му у име хришћанства следовали, отац Георгије поставља питање: „да ли је могуће пуноту Цркве мерити кантовским мерилима, или је, пак, савњавати по Лоцеу или Бергсону, па чак и по Шелингу“?¹⁶ Одговар који даје гласи: „сам немачки идеализам добрим својим делом није ништа друго него повратак дохришћанском јелинизму. Ко није спреман да остане са Оцима, ко се боји повратка светоотачком умовању, а истовремено се бори за *йроїрес* и покушава да напредује према некаквом светском нивоу без резултата, истом том логиком враћа се уназад и налази себе у заједници са Платоном, Аристотелом, Плотиним и Филоном, тј. пре Христа.“¹⁷ Флоровски је упозоравао православне догослове да се држе вековног искуства Цркве које је прожето животом и опитом, јер човек се не може задовољити „статичним кодексом старог јелинизма“.¹⁸

Флоровски се супротстављао западном рационализму „који је водио било у мистицизам, који је човека и свет доводио у везу са Богом на основу датих закона, попут вечног духа или религиозности људске природе, и који би га водио доживљају историје као кретања *ad intra* ка једном добром крају по обрасцу природне еволуције (утопија или хилијазам)“.¹⁹ Он је указивао на то да су „космологија и историја старих Јелина имали унутар себе исти детерминизам који је карактерисао европски рационализам који је водио ка различитим хилијазмима“.²⁰ Излаз из ових проблема видео је у „неопатристичкој синтези“, под којом је подразумевао повратак Светим Оцима Цркве, а она је, да би била аутентична, требало да буде нешто више од пуког копирања Отаца и цитатологије. Следовати Оцима „не значи просто наводити њихове изреке. Она значи задобијати њихов ум, њихово расуђивање.“²¹ Повратак Оцима Цркве није на првом месту „повратак самом слову патристичких докумената. Следити кораке Светих Отаца не значи ‘*jurare in verba magistri*’ (судити по речи учитеља). То је захтев не за слепим или ропским подражавањем и понављањем, већ, пре свега, исказивање потребе за даљим развијањем патристичког наслеђа, али сродно духу Отаца.“²² Битно полазиште је живот Светих који су се кроз подвиг и

¹⁶ Георгије Флоровски, „Европа, свети Оци и унутарње памћење Цркве“, *Теолошки йоїледи*, 1–4, 1991, 103.

¹⁷ *Нав. дело*, 103–104.

¹⁸ *Нав. дело*, 104.

¹⁹ Јован Зизиулас, „Икуменски учитељ о. Георгије Флоровски“, *Видослов*, (IX /2002), 37.

²⁰ *Нав. дело*, 38.

²¹ Георгије Флоровски, „Етос православне Цркве“, *Црква је живий*, 474.

²² Исти „Патристика и модерна теологија“, *Православна йеолоџија* — зборник студија и чланака, Београд 1995, 31.

делатно богословље уздигли у висине Духа и удостојили гледања Истине. Следујући Оцима, човек скида са себе окове интелектуализма и почиње да схвата од Бога откривене истине. Сходно томе, када се обраћамо и враћамо светима, када се „враћамо Оцима“ и њиховом црквеном благодатном умовању, тј. уму Христовом (1. Кор. 2,16), ми њиховом учењу и богословљу приступамо превасходно кроз њихова житија, „у којима нам се теорија (θεωρία — богопознањско виђење, *словесности делайна*) и пракса (πράξις — богозаједничеће делање, *делайности словесна*) њихових обожених живота откривају у пуности њиховог нераскидивог јединства и нерасплетене саодносности“.²³ Из реченог следи да живот у Богу и Цркви као Телу Христовом облагодатен Духом Светим претходи било каквом говору о Њему — као што и Оваплоћење Бога Логоса претходи људској богословској речи. Човек уистину постоји када подражава животе светих у Христу, јер, према речи св. Атанасија Великог, „без очишћења ума и без угледања на живот светих, нико не може појмити њихове речи... нити може са њима разговарати, нити схватити шта им је Бог открио“.²⁴ Свака откривена истина долази искључиво од Бога, и то без људске заслуге или умног постигнућа. Богословље, према схватању Флоровског, произлази не из човековог промишљања о Богу помоћу закона овоземаљске логике, већ животом и заједништвом с Њим. Или, како је говорио велики Григорије Богослов, „рибарски, а не аристотеловски“.²⁵ Треба, дакле, знати и то да вратити се Оцима и њиховом животу као онима који су се уподобили Христу „не значи удаљити се од савремености, изаћи из историје, побећи са дојног поља. Отачки опит треба не само чувати, него и откривати, будући да из тог опита произлази живот.“²⁶ Наметљивим наступом интелектуализма у модерном добу „патристички ум је сувише често потпуно изгубљен или заборављен. Паламистичко учење о божанским енергијама једва да се помиње у већини наших књига. Доктрина о Богу и Његовим својствима, што је особеност нашег источног предања, заборављена је и потпуно погрешно схваћена.“²⁷

Историјски пресек интелектуализма

У замке интелектуалистичког начина мишљења упадали су они теолози за које је Бог Биће до те мере трансцедентно да чињеница Божијег Оваплоћења, односно Његовог уласка у историју, долази у други план или се, штавише, потпуно губи из вида. О онтолошком значају тајне Оваплоћења

²³ Исти, *Црква је живиој*, 9.

²⁴ Св. Атанасије Велики, *О Очовечењу Боја Лојоса*, 57, Нови Сад, 2003, 217–218. Видети: Протојереј Георгије Флоровски, *Црква је живиој*, 10.

²⁵ Γρηγορίου Θεολόγου, Λόγος 23 — Εἰρηνικός Γ, 12, PG 35, 1164 C.

²⁶ Георгије Флоровски, „Европа, Свети Оци и унутарње памћење Цркве“, 104.

²⁷ Исти, „Патристика и модерна теологија“, 30.

Сина Божијег говоре сви велики Оци Цркве полазећи од историјске истине коју Свети Јован Богослов исказује речима: *Λογος ἰστίαιε ἦελο* (Јн. 1, 3). Јеванђелист и богослов Јован говори о Богу кога смо чули, видели својим очима, додирнули рукама (1. Јн. 1, 1). На тај начин Апостол је дао образац, у поређењу с којим је сваки говор о Богу као неприступном и недостижном за наша чула спекулација пуког интелекта.

Од апостолског искуства живог односа са Богом као извором истинског живота удаљили су се већ врло рано сви они који хришћанство нису доживели из перспективе Цркве, тј. из нових односа успостављених између Бога и света, које Апостол Павле назива великом тајном побожности (1. Тим. 3, 16). Искушењу окушања са дрвета знања нису подлегли само први људи у рају, него и гностици²⁸ у раној фази развоја Цркве, али и сви каснији декларисани или прикривени гностици. Климент Александријски, представник хришћанског гностицизма, учио је да се интелект поистовећује са самом суштином људског бића, а да је гностик онај који гледа суштину Божију.²⁹ Спасење, према Клименту, има превасходно гносеолошке димензије.

Узалудни су сви напори да се гностицизам на било који начин укључи у богословско Предање Цркве. Између Василидовога израза οὐκ ὄν Θεός и Дионисијевог μηδέ εἶναι не може се успоставити теолошка зависност, нити у другим Василидовим изразима (οὐκ ἄρρητον, ὄλος οὐδέν) треба тражити корене богословског апофатизма писца аеропагитских списа. Није довољно само упоредити Василидову терминологију са Дионисијевом, будући да теологија није у речима него у стварности коју пројављује, οὐκ ἐν ῥήμασι, ἀλλὰ ἐν πράγμασι, како је говорио Свети Григорије Палама.³⁰ С обзиром на то да Василидов апофатизам не проиходи из светотајинског искуства Цркве, него из религиозне митологије, свакако је погрешно мислити да је његова „теологија“ имала било какав, поготово не далекосежан утицај на библијски и аскетски апофатизам Дионисија Ареопагита.³¹ Дионисије ставља у средиште богословља зрење тајни Откривења,³² које води ка сједиње-

²⁸ Проблем са гностичима није био превасходно у томе што су они раскинули са „природним“ или натуралистичким познањем Бога, него што своја схватања нису заснивали на писаним сведочанствима и живом Предању Цркве. Руководили су се сопственим митолошким представама о Богу, до којих су долазили само они посвећени иницијацијом. Апокрифно знање и магија, као сила којом се до тог знања долази, били су средства којима су се гностици служили у циљу изнуђивања божанске воље. Видети: Здравко Пено, *Христос — Нова Твар*, Фоча — Острог 2009, 37. Више о гностицизму у зборнику *Ошачник* за 2009 годину, „Ранохришћански гностицизам“, Београд, 2009.

²⁹ Κλήμεντος Ἀλεξανδρεῶς, *Στρωματεῖς* 4, 22.

³⁰ Γρηγορίου Παλαμά, *Πρὸς Φιλόθεον* 6, Συγγράματα Β „, 521: „οὐκ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ’ ἐν πράγμασιν ἢ εὐσέβεια“.

³¹ О божанском примраку (θεῖος γνῶφος) о коме говори писац ареопагитских списа већ говори псалмопесник када каже да је Бог поставио *таму за скровиште своје* (Пс. 17, 12).

³² Владимир Лоски, *О мистичком догословљу Источне Цркве*, Манастир Хиландар, 2003, 41.

њу са Богом, тј. ка обожењу. Апофатизам управо одриче човековој мисли „да иде својим путевима и да образује појмове који би замењивали духовне реалности, јер хришћанство није философска школа која спекулише апстрактним појмовима, већ, пре свега, општење са живим Богом“.³³

По искривљеном богословском приступу, познатом као оригеновско-евагријевски, ум због своје бестелесности, а тиме и сродности, са Богом, једини је у стању да Бога схвати, док чула због своје привезаности за тело остају изван искуства богопознања. Ориген је тврдио да је виђење Божије суштине могуће постићи интелектом.³⁴ У Богу боголики ум може наћи свој вечни спокој и задобити обожење. Оригенов интелектуални мистицизам заснивао се на платонистичкој антропологији, према којој је душа страна и засебна суштина, одвојена од тела.³⁵ Правећи избор из Оригенових дела за *Филокалију*, кападокијски оци нису прихватили наслеђе његове платонистичке гносеологије. Уместо сродности између човека и Бога, која се заснивала на уму, Свети Василије Велики је говорио о сродности у љубави у Христу, која се постиже Духом Светим.³⁶ Уместо интелектуалног виђења Бога на основу ума (духа), Свети Григорије Ниски је говорио о преображају душе божанском љубављу, тако да човек треба да открива икону Божију и благодат која му омогућује да учествује у Богу.³⁷ Мада Свети Григорије Богослов каже да се човек може само кроз боголики ум приближити Богу,³⁸ ипак је умственом виђењу апсолутне љубави претпостављао личносно пребивање Бога у човеку.³⁹

За разлику од великих Кападокијских отаца Истока, који су имали критички однос према новоплатонизму, ово учење је нашло своје следбенике на Западу, пре свега у лику родоначелника Западне теологије Августина. Бог се, према њему, познаје превасходно посредством ума. Постојање благодати не значи никакав излазак ума са његове познате путање,⁴⁰ а виђење Бога није екстатични покрет целосне природе, него унутарњи покрет, психолошки спој, легура логике и осећања. Мистичко код Августина јесте завршетак природног логичког знања. Овакав приступ је последица његовог антрополошког става да је човек „логична душа која користи тело“,⁴¹ у чему је потпуно следио Плотина.⁴²

³³ *Исѿо.*

³⁴ Онтолошку сродност Бога и твари (њихових суштине) критиковао је Св. Атанасије Велики. Упор. М. Ἀθανάσιου, *Κατὰ Ἀρειανῶν* 2, 2.

³⁵ По Плотину, ум, биће и истина су једно исто (Енеаде V, 3, 3).

³⁶ М. Βασιλείου, *Ὁμιλία* 9, 6, PG 31, 344 B.

³⁷ Видети: G. Danièlu, *Platonisme et Théologie Mystique: Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1994, 48.

³⁸ Георгије В. Флоровски, *Источни оци IV века*, 157.

³⁹ Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος* 40 — *Εἰς τὸ ἄγιον Βάπτισμα*, PG 36, 417 C.

⁴⁰ Aurelii Augustini, *De Trinitate*, 4, 1.

⁴¹ Исти, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52, PL 32, 1332.

⁴² *Енеаде*, 7, 5.

Неоплатонистичку антропологију прихватао је и други велики богослов Запада Тома Аквински, који је своје учење о човеку засновао на августиновски схваћеној умственој души, имагинацији и телу са његовим чулима.⁴³ Као неприкосновено начело у човеку, интелект влада над вољом, тако да се срећа састоји у „интелектуалном чину само поред једног чина воље“,⁴⁴ а крајња срећа се „заснива на виђењу Бога“.⁴⁵ Ум не само да је доминантан у односу на чула, него би, сходно учењу Аквинског, „ум који гледа божанску суштину требало да потпуно одсече од себе телесна чула, било смрћу, било екстазом“.⁴⁶ Веза са телом је сметња интелекту у виђењу Бога. Речи Апостола Павла о виђењу Бога, *да ли у њему или изван њега* (2. Кор. 12, 2), код Томе Аквинског немају никакву двозначност, јер је за њега тело препрека за договиђење. Пошто се природна умствена сила не може поистоветити са суштином Божијом, Бога је, према мишљењу овог западног теолога, могуће видети једино у светлости, која је подобје Божије.⁴⁷ На другом месту он каже: „они који гледају божанску суштину, оно што виде, не виде кроз подобје, већ кроз божанску суштину која се уједињује са њиховим интелектом“.⁴⁸ И у једном и другом случају, светлост о којој говори Тома Аквински није нестворена, већ тварна.

Насупрот неоплатонистичкој антропологији и оригенистичкој мистици која се заснивала на интелекту као средству за познање Бога, оформила се друга традиција која се везује за име Светог Макарија Египатског. Његова антропологија је холистичка, укључује и ум и чула, и душу и тело, а савирни израз човековог бића је срце, које је место сусрета човека са Богом. Пошто је Бог Светлост и пребива у Светлости, једини начин да се ступи у заједницу са Њим јесте да Бога видимо у Христу, истинској Светлости јављеној људима у тајни Оваплоћења.⁴⁹ Човек не познаје Бога посредством интелекта, као издвојеног и доминантног гносеолошког мерила, него целим бићем, учешћем у божанској енергији која га мења и преображава. Савршени људи или светитељи су се „нерукотвореним и небеским стаништем обукли, поставши слава божанске Светлости, као деца Светлости. /.../јер су у божанску природу сви измењени, те христоси и богови и деца Божија постадоше“.⁵⁰ Учесници божанске природе су, у ствари, сви који имају удела у Божијој нествореној благодати, који чине заједницу у Христу, јер „једно су сви у Христу; и сви у једној Светлости пребивају“.⁵¹

⁴³ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II, 58.

⁴⁴ *Нав. дело*, III, 26, 8.

⁴⁵ *Нав. дело*, III, 37, 89.

⁴⁶ *Нав. дело*, III, 46, 2.

⁴⁷ *Нав. дело*, III, 54, 10–11.

⁴⁸ Исти, *Summa Theologiae*, I, 12, 9.

⁴⁹ Макаријов *Αἰγυπτίου, Ὁμιλία* 34, 2, PG 34, 745 AB.

⁵⁰ *Нав. дело*, 745 B.

⁵¹ *Исѣо*.

Преображај човека о коме говоре макаријевски списи, не значи да је људска природа измењена у божанску природу, него да је у Христу Духом Светим промењен начин човековог постојања (τρόπος υπάρξεως), како је стање нове твари објашњавао св. Максим Исповедник. Идеал Светог Максимија је учинити ум бестелесним, већ учинити тело умним.⁵² У његовој теологији долази до превазилажења раздељења душе и тела, па и између умственог и чулног, тако да је на делу дијалошка онтологија, у којој тело и чула не могу бити ни одбачени ни превазиђени, бдући да у синергији учествују у уједињујућој и преображујућој Божијој благодати. Ово искуство потврђује и други велики опитни теолог, Свети Симеон Нови Богослов, према коме се пројављивање Бога у човеку односи не само на душу већ и на чула вида, слуха, додира, укуса, који су преображени у Духу.⁵³

До истих опитних резултата дошао је и Свети Григорије Палама, који је настојао да у дијалогу са Варлаамом и Акиндином, представницима неоплатонистичке антропологије, укаже на потребу превазилажења разлике између природе и постојања. Наиме, Плотин је, говорећи да постоји разликовање између постојећег бића и бића које се налази у виђењу, поставио за циљ људског постојања проналажење трансцендентне суштине кроз виђење, чиме душа постаје исто што и Једно, с оне стране суштине (ἐπέκτα της ουσίας), задобијајући тако корен вечности. Критикујући неоплатоничарске ставове својих опонената, Палама је наглашавао да такво виђење Једног, не значи и јединство са њим. Реч је о интелектуалном акту који искључује тело. Солунски светитељ указује на то да је и тело саздано за сусрет са Богом, за виђење Бога, а не само ум. Тим поводом он говори: „не видиш ли да ако неко жели да се бори против греха и задобије врлину, да изађе као победник из те борбе, или да у интелектуалном смислу, добије залог (2 Кор 1, 22; 5, 5; Еф 1, 4) те награде, онда он мора да примора свој ум да се врати у тело и у себе“⁵⁴ У истом духу је говорио и Свети Григорије Синаит: „Када наступи дејство молитве, оно потпуно задржава ум при себи, радује га и не допушта ропство. Виши од тога је ум онога који се моли, и који је у срцу постављен...“⁵⁵ Суштина исихазма је учешће у животу Божијем свим силама човековог бића. Положај тела при Исусовој молитви, окретање ума ка срцу, силазак ума у срце, упућују ка једном циљу: да заједно ум и срце, душа и тело, цео човек буде у јединству и да задобије целосни однос са Богом.

Решење које нуде благодатно-опитни делатници тајне спасења свакако није могло бити у аполинаријевском укидању ума, већ управо у његовом свецелом јединству са срцем, изворним средиштем човековог бића, тако да

⁵² Видети: Петар Јевремовић, *Патрологија у ојлегалу херменеутике*, Београд, 2011, 120.

⁵³ Συμεών Νέου Θεολόγου, *Βίβλος ἠθικῶν λόγων* 3, 8, ЕПЕ 19 В., Θεσσαλονίκη 1988, 318.

⁵⁴ Γρηγορίου Παλαμά, *Ἐπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων*, 1, 2, 4, ЕПЕ 2, Θεσσαλονίκη 1982, 128.

⁵⁵ Св. Григорије Синаит, „О томе како тиховатељу ваља да седи уз молитву и да је не завршава брзо“, *Сабрани сѝиси — аскејска дела*, изд. Отачник, Београд, 2009, 145.

се природна светлост ума, дејством Божије благодати, заодене у нетварну светлост. Свети Григорије Синаит то искуство исказује истичући да истински тиховатељ „погружавајући разум у светлост и прожимајући га светлошћу, Духом пише речи у срцима чистих слушалаца“.⁵⁶ Виђење нестворене светлости, према учењу Светог Григорија Паламе, јесте, у ствари, јединство са Богом у коме човек „бива светлост, гледа у светлост, гледа у светлости, сагледава себе кроз светлост, а оно што види такође је светлост“.⁵⁷ Искуство о коме говори архиепископ солунски, иако споља гледано, представља удаљавање од других, не може се остварити изван заједнице, мимо евхаристијске онтологије у којој долази до сусрета Бога и Његових светих, тако да литургијске речи „видесмо светлост истиниту“ имају реално испуњење управо у животима исихаста, чији се подвиг крунише на евхаристијском сабрању.

Уместо закључка

Целокупно светоотачко Предање указује на потребу одбацивања интелектуалистичког приступа тајни јединства и богопознања, јер било каква екстаза ума од чула, душе од тела, постојања од природе, води у опасност пројаве воље за моћ, а не ка јачању воље за постојањем у заједници са Богом. Ту су корени индивидуалне духовности, која, у ствари, фаворизује повлачење у одаје сопства, а у виђењу Бога тражи потврду интелектуалне нарцисоидности. Суштина интелектуалистичког правца у теологији данас није само у томе да се умности даје неприкосновено место у богопознању, него и у томе што они који су усмерили ум ка задобијању знања о надумном Богу, настоје да наметну своје „теолошко“ мишљење другима. Тако се воља за знањем, у коју је упрегнут ум и која није у спречи са срцем као средиштем човековог бића, изобличује у вољу за моћ и доминацију мишљења. Овакав приступ карактерише превласт мишљења над делањем, теорије над праксом и ума над чулима.⁵⁸

⁵⁶ Исти, „Поглавља о заповестима и догматима, опоменама и обећањима, помислима, страстима и врлинама, тиховању и молитви“, 23, *Доброј вољубље*, том V, Београд, 2009, 159.

⁵⁷ Γρηγορίου Παλαμά, *Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαστῶν*, 2, 3, 36, 478.

⁵⁸ Као што у човеку постоји јасно разликовање умног и чувственог, тако постоји и разликовање знања која се за њих везују. Чувствено знање се превасходно везује за чула, односно за познање добра и зла, али човек је призван да позна Бога и својим чулима (1. Јн. 1, 1). Познање посредством ума је много узвишеније од огољеног телесног осећања, али оно остаје бесплодно уколико остане само у границама створеног света. Ум у јединству са чулима, освештаним у тајни Крштења, учествује у тајни богопознања, тако да у заједништву са Богом, целим својим бићем, човек може задобити мудрост као највећи Божији дар. Уколико ум изгуби везу са чулима и чула са умом, односно обоје са Богом који их држи у јединству, човек тада запада у бесловесно стање, које, у ствари, није ништа друго до стање поробљености страстима. Видети: Ἀθανασίου Βλέτου, *Προπαιρητικὸ ἀμάρτημα ἐπὶ θεολογία Μαξίμου Ὁμολογητοῦ*, 242. Упор. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 257 D–260 A.

Теолошки интелектуализам носи у себи искушење прародитељског греха, јер у Рају, поред Дрвета живота, беше и Дрво познања (Пост. 2, 9) којем, немајући правилно расуђивање, нису могли одолети први људи. Свети Максим Исповедник је наглашавао да се Дрво познања добра и зла разликује од Дрвета живота по томе што онима који без расуђивања окушају његове плодове доноси смрт, за разлику од Дрвета живота које доноси живот.⁵⁹ Храна Дрвета живота јесте „Логос Божији који силази са неба“.⁶⁰ Онај ко има удела у плодовима Дрвета живота има удела у мудрости, јер се и само Дрво живота назива Мудрошћу (Приче 3, 18).⁶¹ Насупрот мудрости стоје три велика зла које нуди Дрво познања добра и зла, а то су: незнање, себелубље и ропство греху. Незнање је узрок, себелубље покретачка сила, а ропство греху крајња последица погрешног избора и погрешног усмеравања умствених и чувствених сила човековог бића.

Заступницима богословског интелектуализма је својствена потреба за гносеолошким елитизмом, који, и када је најбоље аргументован, остаје без покрића, јер сви покушаји да се о Богу говори на основу интелекта, без претходног удела у Логосу као Дрвету живота, увек завршавају у знању које се суштински може окарактерисати као незнање. Настојања да се о Богу говори без лишавања себелубља, као покретачке силе лажног знања, воде интелектуалистичком ропству. У таквом доживљају „истина се претвара у објекат интелекта, у подударност појма са ноуменом — организује се сагласно правилима конвенционалне логичке објективности и сврсисходног *йозиѿивної* знања“.⁶² Ум одвојен од Бога и од чула може само да ствара мислене идоле и фантазме, које истинске љубитеље мудрости плаше својом беживотношћу, а једино код оних који и даље Бога траже на Дрвету познања изазивају идолопоклонички страх и служење. Богопознање које се заснива само на уму води не ка Богу, већ у амбис лажног знања и потпуног незнања. „Једнострано заоштравање апстрактног доумљивања лако води у јалову полемику, а повратак у духовни повесни завичај свагда новим снагама напада и живот и мисао.“⁶³

Предуслов истинског богопознања јесте јединство човека са Богом и држање божанских заповести, које јесу пут и живот, будући да и пре и после Оваплоћења Логоса воде ка обожењу, ка заједништву са Светом Тројицом. Ношење Крста Христовог нас ослобађа ропства уму, тако да заједно са Апостолом Павлом можемо рећи: *ми ум Хрисѿов имамо* (1. Кор. 2, 16). При томе, страх Божији као почетак мудрости, али и онај који остаје вавек,

⁵⁹ Видети: Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 43, PG 90, 412 B.

⁶⁰ Исти, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1157 A.

⁶¹ Исти, *Πρὸς Θαλάσσιον*, 48, PG 90, 412 CD.

⁶² Христо Јанарас, *Исѿиѿина и јединсѿиво Цркве*, Нови Сад, 103.

⁶³ Tomislav J. Šagi-Bunić, “Mariologija Drugog vatikanskog koncila”, *Bogoslovska smotra* 44 (1974), 44. (38–52)

када љубав завлада човековим бићем, у стању је да човека држи далеко од сваког вида интелектуалне саможивости и страсти коју она проузрокује. То су предуслови да би неко био учесник живота у Богу и причасник божанске мудрости као дара вечног постојања и истинског знања бића. То је пут обожења којим човек у заједници са Богом промишља о Божијим створењима и задобија знање о њима. На тај начин, због преображаја његовог ума и чула, човек задобија по благодати (κατὰ χάριν) мудро познање бића.⁶⁴ Ради те истине, неопходно је непрестано литургијским животом и подвигом преображавати сасуде Божије благодати у човеку, и душу и тело, и ум и чула, будући да се у њима ризнички најдрагоценије благо којим се задобија Царство Божије.

Intellectualism as a Theological Issue

Summary: Intellectualism is present in many spheres of social life, especially in philosophy, though its influence has recently also been evident in theology. That is why this issue has drawn attention of contemporary theologians, primarily of the experienced ones. The words of Elder Sophrony (Saharof), that modern theology offers only intellectual understanding without actually elevating to the sphere of the Divine being, prove encouraging to all these who want to deal with this issue in the accurate manner. Since a criticizing attitude towards academic theology has been present in the theological history for quite some time, the experience of the Holy Fathers proves decisive, for they in their times responded to any form of intellectualistic approach to the mystery of the Divine knowledge. A short review of intellectualism and its mainstreams in the Church history offers an opportunity to understand its negative repercussions on the soteriological side. Dealing with theological problems which is governed solely by philosophical discourse remains deprived of the Fruit of the Tree of Life, whereas spiritual understanding that originates from the sacramental atmosphere of the Revelation brings salvation and within it the knowledge of God conditioned by nothing but pure love.

Key words: intellectualism, intellect, heart, body, theology, Church tradition, theory, praxis, neoplatonism, rationalism, hesychasm.

⁶⁴ Упор. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσσιον*, PG 90, 258 BC.