

Андреј Јефтић

Природна теологија и оци IV века

Abstract. У раду аутор покушава да преиспита тезу према којој природна теологија, као продукт западног ума, представља непознаницу за православну теолошку традицију. Усмеравајући се на четворицу најважнијих отаца IV века који су пресудно утицали на формирање теологије православне Цркве: Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Богослова и Григорија Ниског, аутор истражује у којој мери се у њиховим основним делима могу пронаћи елементи и главне поставке природне теологије. Тако се најпре испитује њихово учење о човеку као икони Божијој, на основу ког се приказују могућности богопознања заснованог на самосагледавању. Потом се анализира како су и у којој мери оци са својим савременицима – незнабошцима, делили сам концепт божанства. Надаље се истражују могућности за заснивање морала на темељу човекове природе и поретка космоса. Поставља се питање да ли, и у којој мери, природа открива Бога, какав однос између Творца и твари стоји иза тога, каквог је карактера сазнање које се на тај начин о Богу стиче, те до које мере се у теолошком говору може употребљавати аналогија између Бога и створеног света. Напоследку, испитује се однос отаца према највишим достигнућима 'природног разума' тог времена – јелинској паидеји – и њен однос према откривеној истини. На самом крају, аутор настоји да да одговор на питање: да ли се може, и на који начин говорити о природној теологији наведених отаца Цркве.

Кључне речи: оци, природна теологија, икона, самоспознаја, здрав разум, очишћење, појам о Богу, природни закон, сведочанство природе, Логос, Божија егзистенција, аналогија, паидеја.

Увод

Постоје много различитих схватања и одређења тога шта је природна теологија. Међутим, питања која она поставља су јединствена: да ли је могуће сазнати Бога без његовог откривења? Да ли се он може спознати без ослањања на веру? Да ли се његово постојање може доказати? Да ли створени

свет на неки начин открива Бога? И томе слично. Традиционално схваћена, природна теологија се најчешће одређује као „знање о Богу које се може стећи посредством самог људског разума, без помоћи откривења, те се као такво разликује од откривене теологије“.¹ Кроз своју историју она је имала успоне и падове. Свој почетак је имала још у античкој философији², док је као хришћанска природна теологија процват доживела у два различита теолошка контекста: (1) у доба развоја томистичке схоластике и (2) у доба Просветитељства, као главно оружје хришћанске апологетике. У првом случају, она се развила на темељима покушаја Томе Аквинског да рационално докаже Божију егзистенцију, док је у другом настала као резултат притиска који је – у доба глорификације разума – научна јавност вршила на теологију захтевајући да демонстрира своја начела „на основу прихваћених и универзално доступних критеријума као што су позивање на природу и разум“³. Пад популарности и озбиљне противнике имала је у XX веку. Најзначајнију критику природне теологије, како по озбиљности аргумената, тако и по утицају који је имала тадашњу теолошку мисао, па и уопште, изнео је Карл Барт.⁴ Ипак, крајем века, природна теологија остварује свој повратак на теолошку сцену, можда понајвише захваљујући Алистеру Мекграту.⁵

Већ први поглед на време и простор њеног процвата, као и на њене заговорнике и критичаре, уверава нас да је природна теологија продукт западне теологије. Она се као таква углавном и третира у православној мисли – као нешто што не припада традицији теолошког мишљења Источне цркве, штавише, у одређеној мери јој се и противи. Често је окарактерисана као плод ’сувог’ схоластичког рационализма, па и као теологија заснована на погрешним основама – будући да се (према православном схватању) хришћански Бог не открива у природи, већ у историји, у личном сусрету са човеком.⁶ Међутим, сматрали смо вредним истраживања питање: у којој мери се овакви ставови могу утемељити на отачкој теологији? Да ли се елементи, или неке

¹ Одредница “Natural theology” у: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. by F. L. Cross, Oxford University Press, 1997, стр. 1132.

² Још су Платон и Аристотел покушали да докажу Божије постојање (види Платон, *Закони* 893–6 и Аристотел, *Физика* VII и VIII, 4–6; и *Метифизика* XII, 1–6), док синтагму ’природна теологија’ први пут користи Марко Теренције Варон (II век пре Христа).

³ Alister E. McGrath, *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*, Blackwell Publishing, 2008, стр. 7.

⁴ Он је, у чувеном спору са Емилом Брунером око природне теологије, чак ишао дотле да каже како „једино теологија и црква антихриста могу имати користи од ње“, Karl Barth, “No!”, стр. 128, у: *Natural Theology – Compromising “Nature and Grace” by Professor Dr. Emil Brunner and the reply “No!” by Dr. Karl Barth*, P. Fraenkel, trans., Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2002, стр. 65–128.

⁵ Види његово наведено дело.

⁶ Види нпр. Јован Зизјулас, *Домајске шеме*, прев. С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2001, стр. 112. Наглашавамо да се ради о делу које је готово постало уџбеник догматике у српским теолошким школама.

од основних поставки, природне теологије могу пронаћи код неких од најважнијих отаца Православне цркве? Ми ћемо се овде усмерити на четворицу отаца који су живели и стварали у IV веку: Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Богослова и Григорија Ниског⁷. Ослањајући се на помену-те оце, покушаћемо да дамо одговоре на питања која се тичу једне од најважнијих теолошких тема: како је могуће спознати Бога? Шта нам сам по себи разум може рећи о Богу? Да ли му је могуће да сазнање о Богу стекне независно од директног Божијег откривења? Да ли нам твар говори нешто о својој Творцу? Да ли нам природа може бити водич за морално владање? Како се ваља односити према сазнањима која не потичу 'одозго'? Уопште: шта и на који начин у створеној природи говори о нествореном Богу? Покушаћемо да дамо одговоре на ова питања истражујући отачка учења о човеку и природи, као и однос отаца према класичној култури.

I. Човек као икона Божија

О томе шта представља икону Божију у човеку, разлици и односу између иконе и подобија, и многим другим, сличним питањима, много је писано и говорено. Међутим, оно што је за нас овде важно јесте питање: од каквог је то значаја за наше познање Бога? Штавише, да ли можемо *сами* открити нешто о ономе по чијој смо икони створени? Стога ћемо се позабавити епистемолошким последицама чињенице да је човек саздан као икона Божија, указујући на то како се оне могу довести у везу са природном теологијом.

Човек је, према отачком учењу, створен „да ужива божанска добра“⁸, те је стога начињен по образу и подобију Божијем како би у својој природи имао нешто „што је сродно с оним у чему има удела“.⁹ Почетак његовог стварање је одређен циљем – пошто је створен да би живео у заједници са Богом, створен је способним за ту заједницу, сличним Богу. Бог, међутим, тиме није пред човека поставио само циљ, он је у његову природу усадио и стремљење ка њему. Бог је у човекову природу „усадио почела свих добара да би га *стремљење* ка свакоме од њих усмерило према одговарајућем божанском својству.“¹⁰ Стремљење ка Богу је, дакле, на изврстан начин, *природно* за човека. Одступање од циља овог стремљења представља проневеру саме човекове природе. Један од (за нашу тему важних) начина на који човек остварује свој циљ јесте размишљање о Богу, тј. созерцање. „Раз-

⁷ У наставку рада ћемо, из практичних разлога, под *оцима* подразумевати искључиво помену-ту четворицу.

⁸ Григорије Ниски, *Велика катихеза* V, 5, у: Grgur iz Nise, *Velika katiheza*, prev. M. Mandac, Služba Vožija, Makarska, 1982, стр. 91–169.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. V, 9 (курзив – А. Ј.). На другом месту у истом делу Григорије каже: „Једнако је било потребно да се у људску природу умеси становита сродност с божанством да би на тај начин, по одговарајућем, *чезнула* за оним што јој је сродно“, *ibid.* V, 4 (курзив – А. Ј.).

мишљајући о Њему [Богу], [човек се] силом ума сједињује са божанским и умственим стварима које су на небесима¹¹. Управо се кроз то размишљање очувава човеково стремљење ка Богу, сама сличност са њим, па тако и побеђује пропадљивост, својствена свему што је створено.¹² Но, на темељу чега човек може да 'размишља о Богу'? Који је то мисаони садржај способан да га на њега упути?

1.1. Самосјознаја

Бог, сматрају оци, не оставља човека да лута, и познање његовог Творца му није далеко. Он може да позна Бога самим увидом у 'структуру' своје природе:

„Благодатни дар човеку да је створен по образу Божијем, *довољан је сам њо себи* за познање Бога Логоса, а кроз Њега и Оца.“¹³

„Уопштено говорећи, *верно* поимање самог себе биће довољно за руковођење ка поимању Бога. Уколико пазиш на себе, неће ти ништа бити неопходно да би ушао у траг Творца све творевине, већ ћеш у *себи самом*, као у неком малом украсу, уочити велику мудрост свог Створитеља.“¹⁴

Поступак *интроспекције* је, према оцима, сасвим довољан да би човеку пружио сазнање да је саздан по икони Божијој. Преко спознаје иконе Божије у себи, човек спознаје и самог Бога (тј. како каже Атанасије Велики, Божијег Логоса, а преко њега и самог Оца). Он то остварује употребом саме, природно дате, разумске силе, која је истоветна са силом Логоса.¹⁵ Међутим, човек о коме Атанасије говори јесте човек пре пада. Да ли се са падом нешто мења? Ум који је у самом себи видео икону Божију је био ум првог човека који је првобитно био непостидно слободно окренут ка Богу, али се после греха од њега одвратио.¹⁶ Поставља се стога питање: у којој мери је човеков пад утицао на 'статус' иконе Божије у њему и богопознања које се захваљујући тој икони остваривало?¹⁷

¹¹ Атанасије Велики, *Против идола* 2, у: Атанасије Велики, *Против идола; О очовечењу Божијег Логоса*, прев. са грчког С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2003, стр. 23–122.

¹² „Но, по својој сличности са 'Оним Који јесте', коју је сачувао *размишљањем* о Њему, у стању је да одагна природну пропадљивост и да остане у непропадљивости“, Атанасије Велики, *О очовечењу Божијег Логоса* 4, у: Атанасије Велики, *Против идола; О очовечењу Божијег Логоса*, прев. са грчког С. Јакшић, Беседа, Нови Сад, 2003, стр. 123–218 (курзив – А. Ј.).

¹³ Атанасије Велики, *О очовечењу Божијег Логоса* 12 (курзив – А. Ј.).

¹⁴ Василије Велики, *Беседа на речи 'Пази на себе!'*, стр. 68, у: Василије Велики, *Беседе*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2002, стр. 61–69 (курзив – А. Ј.). Слично говори и Атанасије Велики: „... душа, кад одбаци од себе сваку нечистоту греха која је по њој разасута, и кад очува чистим само оно што је по образу Божијем, те оно буде обасјано светлошћу, сасвим природно, као у каквом огледалу, види образ Бога, односно Логоса, а у Њему види Оца, чија је икона Спаситељ“, Атанасије Велики, *Против идола* 34.

¹⁵ Атанасије Велики, *Против идола* 8.

¹⁶ Ibid. 2.

¹⁷ У евангелистичкој доктрини, на пример, уврежено је мишљење да је човековим падом, ико-

Григорије Ниски каже како је смртност обухватила човеков чулни део, али не и икону Божију у њему.¹⁸ Међутим, будући да је човек сличност са Богом, по Атанасијевим речима, чувао размишљањем о Богу, одступањем од овог размишљања, он ипак трпи извесну штету, и јасно сагледавање ове иконе се помућује. Душа почиње да се понаша 'противприродно', и „не види оно *о чему треба* [по својој природи] душа да мисли, него се окреће на све стране и посматра само оно што је чулима доступно“.¹⁹ Душа је „узбуђењима телесних жеља прекрила оно што је у њој као какво огледало, којим је једино била у стању да види образ Очево“.²⁰ Може се рећи, дакле, да је падом душа одступила од свог природног усмерења и престала да у себи непомућено сагледава одраз Божији. Последица, пак, тога, јесте то што је душа од тада гледала само оно што је материјално, а то ју је принудило да Бога тражи у материјалним стварима, те је почела да изумева зло, од вештаствених ствари стварајући себи идоле:

„Пошто је променила смер и заборавила да је саздана по образу доброга Бога, она више не посматра ствари силом која је у њој, односно силом Бога Логоса, по чијем је образу и створена. Иступивши из саме себе, она измишља и образује оно чега нема.“²¹

Десило се, дакле, да „због демонске заблуде, истина о Богу *иначе досиђујна*, није била тако очигледна“²² и управо *ишо* је био разлог због кога је било потребно да се Син Божији оваплоти. Бог није могао да дозволи да људи остану без могућности да га познају:

„... шта је друго требало да се збуди – него да се обнови оно што је по образу, да би кроз то људи опет били у стању да познају Бога? А како се то могло испунити, ако не доласком Саме Иконе Божије, односно доласком Спаситеља нашега Исуса Христа? ... Због тога је Логос Божији Сам дошао да би, пошто је и Сам Икона Очева, изнова могао саздати човека по образу Божијем.“²³

Видимо, дакле, да је, према Атанасију Великом (судећи према наведеним цитатима) кључни разлог оваплоћења Логоса тај што је, обновом иконе Божије у човеку која се остварила оваплоћењем, људима поново омогућено да познају Бога. Кроз искупитељско дело које је Христос учинио, обнавља се икона Божија у човеку, а човек бива у стању да је препозна, како у себи, та-

на Божија у њему заувек уништена. Христовим оваплоћењем се ништа не мења – икона Божија у човеку и даље остаје уништена. Код отаца, као што ћемо видети, срећемо другачију мисао.

¹⁸ Григорије Ниски, *Велика катихеза* VIII, 4.

¹⁹ Атанасије Велики, *Пројив угола* 8.

²⁰ Ibid. 2.

²¹ Ibid.

²² Атанасије Велики, *О очовечењу Бога Логоса* 13 (курзив – А. Ј.).

²³ Ibid.

ко и у њеном праобразу који сада пред њим ходи у телу. Могли бисмо рећи и да се Бог, оваплоћујући се, уподобљава промени човекове сазнајне способности, како би спасио човека: „Пошто је ум човечији једанпут пао до чувствених ствари, Логос је Себи наметнуо тело и тако се јавио.“²⁴ Тако су и они који су Бога тражили у вештаственој природи сада могли да га спознају у телу, а преко њега и Оца.²⁵ Како је онда могуће да сви људи не познају Христа?

Иако је могућност познања Бога путем самосагледавања обновљена, њено остварење ипак подразумева одређени предуслов – очишћење човека:

„Ко макар и мало очисти своју душу, у њеној природи ће, у свој чистоти, угледати љубав Божију и намеру са којом ју је створио. Јер, он ће наћи да је са самом суштином и природом човека сједињено стремљење жеље ка добру и савршенству ... љубав према умом ухватљивом и блаженом Образу, чије је човек подобје.“²⁶

Тако се познање Бога одвија сразмерно степену очишћења човека.²⁷ Стога се богословљем не могу бавити сви. Оно приличи само онима који су се, очистивши се, оспособили за сједињење са Чистим.²⁸

Ако је могућност богопознања (и склоност ка њему) саставни део човекове природе, да ли до њега долазе само хришћани или је оно могуће свим људима? Видели смо да је један од предуслова очишћење. Међутим, ако дозволимо да су за „очишћење душе“ способни и нехришћани, да ли и они, и у којој мери, могу на овакав начин да спознају Бога? Одговор отаца је потврдан: свима је могуће да спознају Бога, уколико се на ваљан начин користе својим разумом.

²⁴ Ibid. 16.

²⁵ Ibid. 15.

²⁶ Григорије Ниски, наведено према Георгије Флоровски, *Источни оци IV века*, прев. М. Р. Мијатов, манастир Хиландар, Света Гора Атонска 1997, стр. 135. Слично говори и Атанасије Велики: „... душа, кад одбаци од себе сваку нечистоту греха која је по њој разасута, и кад очува чистим само оно што је по образу Божијем, те оно буде обасјано светлошћу, сасвим природно, као у каквом огледалу, види образ Бога, односно Логоса, а у Њему види Оца, чија је икона Спаситељ“, Атанасије Велики, *Пропитив игола* 34.

²⁷ „Према томе, ако је неко спознао Бога или се каже да га је спознао, толико га је упознао колико се указао више уприличен светлу него неко други који није до те мере просветљен“, Григорије Богослов, *Други теолошки јавор* 17, у: Grgur Nazijanski, *Teološki govori i teološka pisma*, прев. М. Mandac, Služba Božija, Split, 2005, стр. 198–218.

²⁸ „Није свако способан за расправљање о Богу. То није јефтин посао нити је за оне који гмижу по земљи ... Није за свакога него за оне који су кроз разматрање дотично истраживали и прошли, али су прије тога – то је најважније – очистили или чисте душу и тијело. Нити је могуће нити је разборито да се нечисти сједињује с Чистим“, Григорије Богослов, *Први теолошки јавор*, 3, у: Grgur Nazijanski, *Teološki govori i teološka pisma*, прев. М. Mandac, Služba Božija, Split, 2005, стр. 190–197.

I.2. Здрав разум

Оци су на различите начине тумачили шта то представља икону Божију у човеку. Оно што је за нашу тему важно јесте то што су многи од њих доводили човеково поседовање ума²⁹ у близак однос са садржајем ове иконе. Тако, нпр. код Василија Великог читамо да је ум „нешто прекрасно и у њему ми имамо оно што нас чини створенима по образу Творца.“³⁰ Григорије Богослов такође говори како је ум ’сродан’ Богу.³¹ Човек, иако створен, у себи носи, каже он, „образ бесмртнога, пошто у обојици царује природа ума“.³² О примарној функцији ума Василије Велики каже следеће: „Суд нашег ума нам је дат за разумевање истине. Наш Бог је сама истина. Тако је *примарна функција* нашег ума да познаје једног Бога ...“³³ Већ је било речи о томе како је ум природно усмерен на познање Бога, које се остварује кроз познање иконе Божије. Међутим, интроспекција представља само један аспект способности ума за богопознање. Он је способен да у целини човековог постојања буде водич који ће га упућивати на путу богопознања. Природном употребом разума, човек је у стању да спознаје истину, како створених бића, тако и њиховог узрока:

„Нас пак који смо [за разлику од идолопоклоника] чезнули за Богом те не хтедосмо пристати на то да не постоји вођа и управитељ, прихватио је разум. Он нас је потом ставио пред видљива бића и повезао с оним што је од почетка. Али ни код њих није стао јер није било разумно целокупну власт приписати бићима која су, по чулима, исте части. Разум нас преко њих доводи до Онога који је изнад бића и по коме бићима долази постојање ... разум је свима природан и у нама је први закон и са свиме је повезан – *довео нас је из видљивога до Бога*.“³⁴

Будући, дакле, да „по уму поседујемо могућност да се докопамо истинског добра“,³⁵ онај ко се њима на *правилан* начин користи, остварује познање истине. Тако, не само да би свако ко тако чини, познао да постоји Бог, те да је по његовој икони и сам створен; штавише, он не би остао ни без познања да је Христос Бог: „Не би, наравно, ни они исмевали нешто што је толи-

²⁹ Овде смо користили термине *ум* и *разум* као синониме. Негде је разлика између ова два појма код отаца приметна, док негде и није, те смо, сматрајући да нам то контекст у којем их овде употребљавамо дозвољава, изабрали да их користимо као синониме.

³⁰ Наведено према Г. Флоровски, *op. cit.*, стр. 73 (курзив – А. Ј.).

³¹ Говорећи како је сада(у овом животу) немогуће спознати Божију суштину, Григорије вели: „Бог ће се, по моме суду, спознати кад се ово боголико и божанско – говорим о нашем уму и *разу*му – помеша с оним што му је *сродно* и кад се слика уздигне до прволика ка коме сада поседује стремљење“, Григорије Богослов, *Друји теолошки говор* 17 (курзив – А. Ј.).

³² Наведено према Г. Флоровски, *op. cit.*, стр. 104.

³³ Василије Велики, *Писмо Амфилохију Иконијском ССXXXIII*, 2, у: *Basil: Letters and select works*, Philip Schaf, ed., В. Jackson, trans., Edinburgh: T&T Clark, 1895, стр. 523–524 (курзив – А. Ј.).

³⁴ Григорије Богослов, *Друји теолошки говор* 16.

³⁵ Григорије Ниски, *Велика катихеза* XXI, 4.

ко узвишено да су искрено управили ум свој ка Божанству Христовом – него би Га и они познали као Спаситеља свега света ...³⁶ Ум, иако након пада привезан за телесно, захваљујући оваплоћењу Сина Божијег, способан је да позна Бога, и то: (1) у самом себи (јер је у њему обновљена икона Божија по којој је створен), (2) у теловљеном Логосу (јер је он сада видљив и 'теле-сном уму'), и (3) у самој материјалној природи која га окружује.

Из овога је јасно да за оце немају изговора они који не познају Бога и уместо њега измишљају идоле, јер им је било могуће да то учине на ова три наведена начина. Такви извитоперују саму природу ума, јер је он саздан да би познавао истину. За разлику од њих, сваки „разборит човек ... треба да настоји да му *здрав разум* постане вођа у животу“.³⁷ Из перспективе познања истине, погрешно кориштење ума једнако је његовом некориштењу. Тако оци о онима који не верују у Бога, или то не чине исправно, или, пак, о некој другој истини не суде ваљано, говоре као о „безумнима“. Атанасије Велики нпр. каже како су „људи постали *безумни* и тако је демонска заблуда засенила све и закрилила знање о истинском Богу“.³⁸ Они су с правом тако названи, будући да „људима који имају ум, није *природно* да поричу постојање Бога, Који је Творац и Саздаатељ тог ума.“³⁹ Људи који не познају Истину, у том су незнању, како смо видели, не због тога што им је то познање немогуће, већ зато што су своју душу испунили страсним жељама, похотама и телесним задовољствима.⁴⁰

Ваља напоменути да ум, иако је носилац иконе Божије у човеку, с једне стране, и *орјан* богопознања, с друге, ипак поседује ограничења када је познање Бога у питању. Тако, Василије Велики поменути став о примарној функцији ума допуњује речима да ум може познати Бога „онолико колико бескрајно велики може бити спознат од веома малог“.⁴¹ Такође, каже и следеће: „Ум је, дакле, добар и дат нам је ради доброга краја – созерцања Бога; али делује само онолико колико му је могуће.“⁴² Ово ограничење ума, није толико последица греха, колико саме природе ума, чињенице да је човек створен, а Бог нестворен. Ова (благо речено) 'квалитативна' разлика између човекове и Божанске природе, чини ум ограниченим у познању Бога.⁴³

³⁶ Атанасије Велики, *Против идола* 1.

³⁷ Василије Велики, *Беседа младима о користи од јелинских сјиса* 8, у: Свети Василије Велики, *Беседе*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 2002, стр. 185–196 (курзив – А. Ј.). Григорије Богослов позива своје слушаоце да не збаце разум, свог 'јахача', као што то чине „раздражени и тешко укротиви коњи“, Григорије Богослов, *Први шеолошки говор* 5.

³⁸ Атанасије Велики, *О очовечењу Боја Лојоса* 13.

³⁹ Атанасије Велики, *Против идола* 30 (курзив – А. Ј.).

⁴⁰ Ibid. 19.

⁴¹ Василије Велики, *Писмо Амфилохију Иконијском ССXXXIII* 2.

⁴² Ibid.

⁴³ Види Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theo-*

Но, томе се не треба чудити – ум је, штавише, ограничен и у погледу познања створеног света, јер је његова лепота и разноврстност тако велика да и сама превазилази границе ума:

„... све оно што у потпуности потпада под наша чула толико је чудесно да се и најокретнији ум показује нижим од најмање творевине у свету, и толико нижим да није у стању да је достојно истражи ...“⁴⁴

Ако је познање Бога, правилном употребом ума, свакоме могуће, у којој мери су онда незнабошци (и јеретици) могли да стекну правилан *појам о Боју*?

1.3. Појам о Боју

Оци су често негирали паганска и јеретичка учења позивајући се управо на универзални појам о Богу. Из тога можемо да закључимо да су тиме признавали да сви људи могу да стекну, макар у основним цртама, правилно схватање Божанства. Григорије Ниски третира *појам божанства* као рационални аргумент који, будући објективан, треба да присили оне који погрешно верују да признају своју грешку:

„Што не постоји трајно, налази се изван *појма божанства*. Појам, дакле, божанства у себи је један и истоветан. Мисао у њему не налази баш никакве засебне властитости. Стога је нужно да се машта, залутала ка мноштву богова, *присили да призна* само једно једино божанство.“⁴⁵

На другом месту, пак, Григорије, такође, каже: „Нико није тако слеп у памети да не би по себи спознао да је Бог свега постојећег у правој смислу речи прво и једино лепо, добро и чисто.“⁴⁶ На бројним другим местима је могуће, такође, видети да оци своје исказе о Богу поткрепљују тврђом да у њима „нема ничега што би могло бити далеко од *достојна* размишљања о Богу“.⁴⁷ Појму Бога се обично приписују атрибуту, попут: доброте, мудрости, праведности, моћи, нераспадљивости,⁴⁸ недељивости,⁴⁹ лепоте, чиствоће⁵⁰ итд. Тако је, према тврђењу Јарослава Пеликана, сам монотеизам за Кападокијце био ваљана философска теорија заснована на разуму, а не са-

logy in *Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, New Haven & London, 1993, стр. 282.

⁴⁴ Василије Велики, *Шестдоднев* 1, 45.

⁴⁵ Григорије Ниски, *Велика катихеза*, прослов, 7 (курзив – А. Ј.).

⁴⁶ Григорије Ниски, *Спис о девичанству* 11, 6, у: Grgur iz Nise, *Spis o djevičanstvu*, prev. M. Mandac, Symposium, Split, 1982, стр. 101–205.

⁴⁷ Григорије Ниски, *Велика катихеза* IX, 1. Види такође и: Ibid. XX, 3.; Атанасије Велики, *Прошив игола* 28; *Друго писмо Серапиону* 2, у: Atanazije Veliki, *Pisma o Kristu i Duhu*, prev. M. Mandac, Služba Božija, Makarska, 1980, стр. 123–131.

⁴⁸ Григорије Ниски, *Велика катихеза* XXI, 6.

⁴⁹ Атанасије Велики, *Прошив игола* 28.

⁵⁰ Григорије Ниски, *Спис о девичанству* 11, 6.

мо на откривењу.⁵¹ Било каква друга концепција божанства би за њих, тврди он, представљала „нарушавање темељних метафизичких принципа (као и, још очигледније, преступање библијског учења и православне догме).“⁵² Монотеизам је за њих био „импликација природног познања Бога, доступног сваком ко није био ’уског ума’“.⁵³ Он, заиста, и није био познат само њима. По мишљењу Пеликана, они су са најбољим изданцима класичне културе имали заједничку дефиницију ’божанства’ и ’божанске природе’.⁵⁴ Поред поменутих атрибута божанства с посебним нагласком на чињеници да је Бог један, код неких отаца се може срести мишљење да је и његова тројичност доступна самом разуму, те да спада у овај општи појам о Богу. Да чак и нехришћани верују да Бог иако један није самац, Григорије Ниски објашњава говорећи да „ни људи који не припадају нашој вери не сматрају да је божанство без Логоса“.⁵⁵ Објашњавајући улогу Божијег Логоса, он још каже:

„... ако не држе [незнабожац и Јудеј] да *Λογος* и *Μυδρoσι* предводи уређење свега што постоји, зачетнику света приписују безумље и невештост. То је, међутим, *бесмислено* и безбожно. Стога се може очекивати да ће признати да је Логос и Мудрост предводила постанак свемира.“⁵⁶

Дакле, као што смо видели, оци су сматрали да постоји извесна *сагласносћ* међу људима у вези са тим шта се може подвести под појам божанства – захваљујући томе што поседују и на ваљан начин користе разум. Ова сагласност није последица међуљудског договора, нити је она сагласност једне изоловане скупине, већ свих људи уопште. Она тиме постаје објективно важећа чињеница. Извор (основних елемената) правилног схватања божанства није субјективни дојам, или религијско убеђење одређене заједнице, већ сам разум који је способан да правилним резоновањем произведе овакво схватање.

Ако је човек способан да позна да Бог постоји и у извесној мери стекне правилно мњење о њему, да ли му је могуће да сам открије како да се добро влада, те разликује добро од зла? Ако је по својој природи био усмерен ка почелу свих добара, да ли се може ослонити на ’природни закон’ у моралним одлукама? Ако је чињење добра намењено само онима који познају истинског Бога – Христа, значи ли онда да нико други није у стању препознати и чинити добро?

⁵¹ J. Pelikan, op. cit., стр. 85.

⁵² Ibid., стр. 86.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., стр. 196.

⁵⁵ Григорије Ниски, *Велика катихеза* I, 2.

⁵⁶ Ibid. V, 2 (курзив – А. Ј.).

1.4. Природни закон

Видели смо како Григорије Ниски каже да је самим стварањем у човека положена *чезња* за божанским добрима. У истом делу он каже да „чезња за добром човека изнутра сили на кретање“⁵⁷, као и да „ако је кретање у *складу с њприродом*, та трајна измена бића води ка бољем. Ако ли кретање скрене с правога пута, бића одлазе на супротну страну.“⁵⁸ Отуд се може закључити да је кретање које је у складу са природом, кретање ка добру. Ако је, пак, кретање ка добру у складу са човековом природом, онда свако поседује извесно, макар и неосвешћено, познање добра самим тим што је човек.⁵⁹ О томе говори и Василије Велики:

„Усађен је у нама некакав *њприродни закон* који нам казује да присвајамо што је добро, а да се туђимо од онога што је штетно.“⁶⁰

„Има, међутим, и у нама *њприродних* врлина којима душа тежи, мада томе није поучена од људи, већ се то налази у самој њеној *њприроди*. Јер, као што нас ниједна беседа не учи томе да мрзимо болест, већ по природи имамо одбојност према свему што нам је на штету, тако и душа има некакву урођену склоност да се уклања од зла.“⁶¹

Судећи према овим исказима, може се рећи да је могуће ваљан морал (ако не као систем у целини, онда бар у појединим, основним, начелима) засновати на људској природи. Тако долазимо до једног од класичних појмова природне теологије који, како смо видели, и сами оци користе – појам *њприродног закона*. Појам природног закона срећемо још у класичној философији, код Платона⁶² и Аристотела.⁶³ Они разликују закон који је природан и онај који је прописан од људи. Природни закон је заправо принцип који уређује космос коме и човек, будући да је део космоса, подлеже. Тако, људски закон има своје темеље у природном закону уређености и хармоније космоса, те је тиме и сам природан.⁶⁴

Код отаца срећемо идентичну мисао: заповест Господња уређује и покреће целокупну творевину, како словесну, тако и бесловесну. Василије Вели-

⁵⁷ Ibid. XXI, 3.

⁵⁸ Ibid. VIII, 18 (курзив – А. Ј.). О томе да је кретање ка добру првобитни правац душе, види и Григорије Ниски, *О стварању човека* 21, 2, у: *Господе ко је човек? – Православна анђропологија и њајна личности*, прир. Ј. Србуљ, прев. са старогрчког А. Пантелић, Образ светачки, Београд, 2003, стр. 5–74.

⁵⁹ Апостол Павле говори о незнабошцима који не знајући за Закон, „од природе чине што је по закону“ и тиме показују да им је „у срцима њиховим написано што је по закону“, Рим. 2,14–15.

⁶⁰ Василије Велики, *Шестоднев* 7, 26 (курзив – А. Ј.).

⁶¹ Ibid. 9, 16.

⁶² Платон, *Закони* 715, 884–910; *Држава* 419–445.

⁶³ Аристотел, *Никомахова еѡика* 1134b 18–1136a 9; *Реторика* 1373b 1–18.

⁶⁴ Ово учење је у класичној мисли досегло свој врхунац у Стоицизму.

ки побуђује своје вернике да, гледајући како се природа покурава Божанским заповестима које је устројавају, и сами чине оно што је Бог о њима наумио:

„Божанска *зайовесїї све исїуњава* и свиме управља тако да се и рибе њој покуравају. Стога треба да се запитамо да нисмо бесловеснији од риба, ако се не покуравамо заповести ... дубоко у њима [рибама] урезан је *закон ѝприроде* који им казује шта им ваља чинити.“⁶⁵

Ваља, међутим, истаћи (мада је то очигледно) да, иако су сматрали да испуњавање заповести (тј. чињење добра) представља природну склоност душе и да је сагласно са поретком творевине, оци нису тврдили да се оно одвија по нужности човекове природе, тј. без учешћа његове слободне воље. Склоност ка добру, која постоји као извесна потенцијалност, може се актуализовати *једино* посредством човекове слободне воље. Једино се њоме, уколико је човек себе оспособио да препозна *чезњу* своје истинске (а не пале) природе, остварује оно што је *їо ѝприроди*. Оци, дакле сматрају да је морални закон уплетен у грађу човековог бића, те да је *їприродан* будући да је заснован на природном стремљењу човека ка добру, на природном поретку у космосу који оличује заповест Божију. Остварење, пак, норме тог закона – чињење добра – се, иако природно утемељено, одвија једино учешћем човекове слободне воље.

Видели смо, дакле, у којим антрополошким начелима отаца се могу пронаћи основи природне теологије. Сматрамо да се с правом може рећи да су оци познавали изванредан облик богопознања које је могуће постићи без директног ослањања на Божије јављање у историји – тј. откривење. Уколико, пак, овакав облик богопознања и зависи од Божијег откривења у историји (конкретно, оваплоћења), то није захваљујући томе што се оно (богопознање) црпи директно из тог откривења, већ због тога што се откривењем (оваплоћењем) ствара (или обнавља) *моїућносїї* да човек, користећи се својим *їприродним даровима*, позна Бога.

Да резимирамо. Човек је способан да, ослањајући се на природна добра, спозна Бога и чини добро. Створен је по образу Божијем. То има за последице да му је тиме: (1) назначен циљ и смисао постојања – уживање Божанских добара; (2) усађена чезња за тим циљем; (3) омогућено да позна онога по чијем је образу створен, и то увидом у саму структуру своје природе. Отуд можемо да закључимо да се човек ка Богу креће *їприродно*, те да је скретање са тог пута *неїприродно*, пошто представља изневеравање циља и одступање од сопствене чезње.⁶⁶ Исто се односи и на познање Бога. Оно представља примарну функцију и циљ човекове моћи сазнања, те његов изостанак значи од-

⁶⁵ Василије Велики, *Шестојнев* 7, 22.

⁶⁶ То ће неколико векова касније потврдити Максим Исповедник разликовањем два стања људске природе – оног које је *παρὰ φύσιν* од онога *κατὰ φύσιν*

ступање од *природе* саме те моћи. Подлежавши телесним ужицима, човек се окренуо ка материјалним стварима, и икона Божија у њему је потамнела, те више није био у стању да позна Бога. Оваплоћењем Логоса, обнавља се икона Божија у човеку, а самим тим и могућност да се позна Бог, и то: (1) у самом човеку (јер је у човеку обновљена икона Божија по којој је створен), (2) у отеловљеном Логосу (јер је он сада видљив и 'телесном уму)', и (3) у самој материјалној природи која га окружује. Предуслов за остварење ове могућности јесте човеково очишћење од греха. Они који не остварују примарну функцију ума, него, изврћући је, не познају Бога, заслужују да се називају безумницима. Они, пак, који желе 'разборит живот', за водича стављају здрав разум, и правилно се користећи њиме, умом се сједињују са Богом. При том, ипак, нису у стању да обухвате Бога у целости, како због Божанске природе која је умом необухватна, тако и због природе самог ума, који је ограничен чак и када је познање творевине у питању. Људи који нису примили откривење, али су се правилно користили разумом, обликовали су у одређеној мери правилан појам о Богу. На крају, будући створен са стремљењем ка Богу, човеку је природно да чини добро, као што је целокупној васељени природно да се влада по законима по којима је устројена, и тиме извршава заповест Божију.

Видели смо да човекова властита природа може да га упуту ка Творцу, јер је саздан по његовој икони. Да ли, међутим, остатак природе говори о свом Творцу? Шта значе речи псалмопевца: „Небеса казују славу Божију, дело руку Његових јавља свод небески“ (Пс. 18, 1–2)? Да ли је на неки начин творевина слична Творцу? Ако се Бог открива у природи, да ли се његово постојање може рационално доказати?

II. *Светӣ као одраз Божије славе*

Поред описаног ослањања на човекову природу и разум који је краси, пут богопознања, својствен природној теологији, карактерише, као што смо на почетку и казали, и ослањање на (створену) природу у целини. Већ смо кроз говор о природном поретку наговорили како у отачкој мисли посматрање природе игра значајну улогу у познању Бога. У овом поглављу ћемо покушати да образложимо отачко виђење природе као простора богопознања, представљајући: (1) на који начин и зашто природа открива Бога; (2) какав је однос између творевине и Бога који ово познање омогућава; (3) какав је објективни статус богопознања које се из природе црпи; (4) како се ово познање одражава у теолошком језику.

II.1. *Сведочанство̄ природо*

Оци су сматрали да је природа „истину школа словесних душа и училиште богопознања“⁶⁷ као и да је „целокупна васељена испуњена Његовим

⁶⁷ Василије Велики, *Шестдоднев* 1, 23.

познањем⁶⁸. Најчешће су говорили да природа сведочи о Богу као дело о свом Творцу. Да би објаснили начин на који то чини, користили су се аналогijом са уметником (или ствараоцем ма које врсте) и његовим делом. Тако, Атанасије Велики, говорећи о познању Бога преко природе, говори како је Бог Творац, а „Творац се кроз дела познаје“⁶⁹; и још: „Уметника, и онда кад га не видимо, познајемо по његовим делима“⁷⁰. Василије, пак, говори о Богу као о „врхунском Уметнику“⁷¹ и још га назива уметничким Разумом „који управља уређењем свега видљивог“⁷², док Григорије Ниски каже како на Бога указује „уметнички и мудро уређен свемир“⁷³.

Но, може се поставити питање: да ли је то што се Бог открива у творевини, нешто што је плод његове воље, или неког универзалног принципа по коме је у природи сваког стварања (како човечијег из *нечега*, тако и Божијег *ни* из чега) да творац остави траг на своме делу? Судаћи према оцима, неће бити да је ово друго случај. Творевина говори о Творцу јер је он сам *зажелео* да се на тај начин учини спознатљивим, па је „у свакој ствари *ради нас* оставио *јасне сјоменике* властитих чудеса“⁷⁴. О овоме, чини нам се, на најјаснији начин пише Атанасије Велики:

„Бог је, дакле, добар и човекољубив и стара се о душама које је створио; а пошто је по Својој природи невидљив и неспознатљив, будући да је изнад свакога створенога бића и због тога људски род не може да има знање о Њему, и пошто су сва бића створена из небића, а Он је нестворен, *због њих* је Бог украсио творевину Својим Логосом како би Њега, који је по Својој природи невидљив, људи могли познати макар по Његовим делима. Јер, често се дешава да уметника, и онда кад га не видимо, познајемо по његовим делима ... Јер, Бог није злоупотребио Своју невидљиву природу – нека нико ово не користи као изговор – и није Себе учинио потпуно непознатим за људе, него је, као што сам малочас рекао, тако украсио творевину да, иако је Сам по природи невидљив, ипак по Својим делима буде спознатљив.“⁷⁵

⁶⁸ Атанасије Велики, *Против идола* 1.

⁶⁹ Ibid. 7.

⁷⁰ Ibid. 35.

⁷¹ Василије Велики, *Шестогнев* 1, 45.

⁷² Ibid. 1, 23.

⁷³ Григорије Ниски, *Велика катихеза*, прослов, 4.

⁷⁴ Василије Велики, *Шестогнев* 8, 47.

⁷⁵ Атанасије Велики, *Против идола* 35. У наставку се Атанасије позива на место у Рим. 1, 20–21 на коме се каже: „Јер што је на Њему невидљиво, од постања света *умом се на створењима јасно види*, његова вечна сила и божанство, *да немају изговора*. Јер кад *познаше* Бога, не прославише га као Бога, нити му захвалише, него залудеше у умовањима, и потамње неразумно срце њихово“ (курзив – А. Ј.). Поред овога, постоји још неколико места у Светом Писму на које се Атанасије и други оци позивају, а која сведоче о томе да елементи природне теологије које налазимо код отаца, нису плод ’јелинизираног хришћанског ума’, већ врло важан садржај библијске вере. Тако се у Прем. Сол. 13, 5 говори како људи због своје сујете нису у стању да из ’видљивих добара’ познају Творца (види Атанасије Велики, *Против идола* 44), јер „примјерено величини и љепоти створења

Дакле, на томе што је Бог спознатљив путем природе (која је његово ствара-
лачко дело) не треба да захвалимо природи, нити природи самог стварања,
већ једино Богу који је из бриге и љубави према човеку изволео да се унутар
свог дела открије, јер је на тај начин учинио спасење човека могућим. Какав
је, међутим, однос између Бога и створеног света који омогућава да се у ње-
му пронађу трагови Божијег присуства? Бог је благоволео да природу испу-
ни својим познањем. Но, шта је то у природи што чини ово знање могућим?

Природа говори о Богу пре свега због тога што је она у целости проже-
та Логосом Божијим. Говорећи о оваплоћењу Логоса, Атанасије каже:

„Логос Божији ступа у наш простор а да при том ни раније није био далеко. Јер,
ниједан део творевине није без Њега, него Он, постојећи уз Свога Оца, *све Со-
бом исцунђава*...“⁷⁶

Реч Божија је свеприсутна. Она се „налази у природи свега што постаје“⁷⁷
и „прожима сву твар“.⁷⁸ Прожимајући сву твар она не само да све одржа-
ва у постојању – будући „Живот свега што постоји“⁷⁹ – већ то чини творе-
ћи склад и хармонију:

„Син је тај што *одржава* земљу и руком је обухвата. *Он све доводи у ред и склад.*
Брдима одреди равнотежу, водама меру и свему што је у свему даде властито
место. Син обухвата цело небо незнатним делом своје моћи ...“⁸⁰

Будући да је све „у Њему постало“, отуд и „све о Њему говори“.⁸¹ Атанасије на
известан начин доживљава оваплоћење Логоса као наставак и *dogaiйak* овом
познању и његово испуњење, јер говори да се Логос оваплоћава да би, с јед-
не стране, телу даровао живот, и, с друге, да би све испунио богопознањем:

њихов се Узрочник созерцава“. Псалмопевац, опет, каже како „небеса казују славу Божију“ (Пс.
18, 1) и да ово казивање надглашава све речи људске распростирући се по свој васељени (Пс. 18,
4. Види Атанасије Велики, *Против идола* 27). Видели смо, поред наведеног места, како Ап. Павле
говори да незнабошци, иако не знају за Закон, „чине од природе што је по закону“ (Дап. 12, 14).
Можемо да закључимо да су поменута библијска места била основ за отачку природну теологију.
Атанасије то потврђује када, позивајући се на поменуту Павлову посланицу, каже: „Ово ја не ве-
лим од својега знања, него од онога што сам научио од људи богослова, од којих је један Павле...“,
Атанасије Велики, *Против идола* 35.

⁷⁶ Атанасије Велики, *О очовечењу Боја Лојоса* 8. Касније у истом делу Атанасије каже: „Логос се, дакле, свуда распростире: и горе и доле, и у дубину и у ширину; горе је у стварању, а доле у Свом Очовечењу; у дубини је у аду, а у ширини је у свету. *Све је ирејино знања о Боју*“ Ibid. 16 (курзив – А. Ј.).

⁷⁷ Василије Велики, *Шестдоднев* 8, 2.

⁷⁸ Ibid. 9,5. Атанасије каже: „Син се налази посвуда ... Он све држи и све обухваћа“ (*Треће њи-
смо Сераиону* 4, у: Атаназје Велики, *Pisma o Kristu i Duhu*, prev. M. Mandac, Služba Božija, Makar-
ska, 1980, стр. 132–138); и још: „... Логос почива у творевини ... нема ничега што би било изван
Њега“, Атанасије Велики, *Против идола* 47.

⁷⁹ Атанасије Велики, *О очовечењу Боја Лојоса* 24.

⁸⁰ Василије Велики, *О Духу Светиome* V, 7, у: Bazilije Veliki, *Duh Sveti*, prev. M. Mandac, Služba
Vožija, Makarska, 1978, стр. 61–132 (курзив – А. Ј.).

⁸¹ Атанасије Велики, *О очовечењу Боја Лојоса* 46.

„као што се кроз своја дела открива у творевини, тако исто деловао је и у човечанској природи, и да би Себе посвуда откривао, не оставивши никога без могућности да позна Његово Божанство ... Спаситељ је то учинио да би све испунио Својим познањем, као што и иначе Својим присуством све испуњава, о чему вели божанско Писмо: Земља ће бити пуна познања Господњега ... Господ се дотакао свих делова творевине и од сваке заблуде све избавио и ослободио ... сада човек више не може бити обманут него *сви́де може ꙗронаћи исти́нишѡи Бо́га Ло́госа*.“⁸²

Познање које Логос својим присуством у творевини и оваплоћењем дарује, ипак, није ради њега самог – он „све то чини ради славе и познања Свога Оца“.⁸³

Дакле, Бог се открива у природи преко свога Логоса који је одржава у постојању, складу и хармонији, испуњавајући је при том својим познањем. Које су то карактеристичне особености космоса које упућују на Творца? Сажимајући мисао отаца можемо рећи да су то: поредак, хармонија, склад, и украшеност. Већ смо видели како природни закони и *ѿоредак* говоре о Богу и како Логос одржава све у *складу*. Василије Велики, завршавајући своју трећу беседу тумачења *Шестѡднева*, моли се за разборитост својих слушалаца како би из видљивих ствари закључили о невидљивим и „из величанства и *красоѡе* створења“⁸⁴ узнели славу њиховом Творцу. Григорије Ниски, полемисујући против многобожачких заблуда, наводи да управо *умейнички и мудро уређен космос* показује да постоји једна моћ која се у свету огледа и истовремено га надилази.⁸⁵ Атанасије Велики говори да човек може кроз *свескладно усѡројсѡво* познати свог Творца, штавише, да тело поседује очи управо због тога.⁸⁶ На другом месту, пак, вели да склад међусобно супротних ствари говори о томе да постоји неко ко их је сјединио,⁸⁷ и да, уопште, сразмера, хармонија и склад света упућују човека на онога који је све то устројио:

„Пошто, дакле, нема беспоретка, него у васељени влада *ѿоредак*, и нема несразмере, него постоји *сразмера*, и нема несклада, него влада *склад и хармонично усѡројсѡво* света, природно је да размислимо и да закључимо да постоји Вла-

⁸² Атанасије Велики, *О очовечењу Бо́га Ло́госа* 45 (курзив – А. Ј.).

⁸³ Атанасије Велики, *Проѡив игола* 44.

⁸⁴ Василије Велики, *Шестѡднев* 3, 50, (курзив – А. Ј.).

⁸⁵ Григорије Ниски, *Велика каѡихеза*, прослов, 4.

⁸⁶ Атанасије Велики, *Проѡив игола* 4, 30.

⁸⁷ „Гледајући како су сједињене и како су у *складу оне сѡвари* које су по својој природи супротне ... ко ли се неће досетити да изван њих постоји Онај Који је њих сјединио“, Атанасије Велики, *Проѡив дола* 36 (курзив – А. Ј.). На другом месту, такође, каже: „Према томе, пошто су међусобно опречни и противни, ови елементи [топло и хладно, влажно и суво] не би ступали у узајамно јединство да није некога ко је изнад њих и ко их је сјединио, а то је Господ“, Атанасије Велики, *Проѡив игола* 37.

дика Који је све то сабрао и сјединио и довео у потпуно сагласје. Јер, иако Га је очима немогуће видети, ипак, на основу *йоретика* и *хармоније* узајамно противних ствари, можемо појмити и њиховог Господара и Украшитеља и Цара.⁸⁸

Поред тога, међутим, што открива Божије постојање, сама природа нас уверава и у чињеницу да је Бог један: „Овај ред, дакле, који влада у устројству света, као и складна хармонија свега, указују не на многе, него на *једнога* господара и управитеља света, а то је Логос.“⁸⁹ Штавише, Атанасије говори како је Бог створио један, а не више светова, управо да би на тај начин уверио људе да је Он сам један. Не треба, ипак, помислити како је, с друге стране, свет један, зато што је један Творац, јер је он могао створити и друге светове. „Али, пошто је један створени свет, *йриродно* је да верујемо да је један и његов Саздатељ.“⁹⁰ Из одређених Атанасијевих исказа се чак може наслутити да он сматра како је *йпројичности* Божија (или, бар, познање да Отац има и свог Логоса), такође, схватљива из саме творевине. Он сматра како се из природе може закључити о Логосу, јер је он прожима, док се из Логоса може закључити о Оцу, јер је Отац у Њему:⁹¹

„Јер, као што посматрајући небо и видећи његов склад и светлост звезда, можемо замислити Логоса Који је све то устројио, тако исто, мислећи о Логосу Божијем, природно је да имамо на уму Његовога Оца, Бога, из Кога Логос излази ...“⁹²

Видели смо да оци сматрају да је познање Бога (захваљујући творевини) итекако могуће и заиста доступно свима, до те мере, да нико нема право да каже да му је било немогуће до њега dospети. С обзиром на проблематику природне теологије, неизбежно је да се запитамо: да ли су оци сматрали да је могуће рационално доказати Божије постојање? Ово је питање које изискује опсежно истраживање, док ћемо овде дати само неке назнаке које би могло бити његово његово разјашњење.

Атанасије Велики свој спис *Пројив игола* започиње излагањем о томе како нас познању Бога не треба нико учити, јер је ово знање „*йо себи до-*

⁸⁸ Ibid. 38. На другом месту Атанасије, такође, пише: „... но, пошто је све *создано йо разуму и мудросйи и умећу*, и пошто је *све складно устројено*, свакако је то устројио Онај Који је изнад свега тога, а то је нико други него Логос Божији ... Који је нешто друго у односу на све што је постало и на сву творевину“, Атанасије Велики, *Пројив игола* 40 (курзив – А. Ј.). Григорије Богослов каже како *ред* у природи сведочи да постоји Бог, те да је он узрок који све ствара и одржава у постојању (Григорије Богослов, *Друји йеолошки йовор* 6). О томе пише и Григорије Ниски: „Каже ли [незнабожац] да божанства нема, навешћемо га *йосредсйвом умейнички и мудро уређена свемира* да призна како постоји једна моћ која се у свету читује и свет надилази“, Григорије Ниски, *Велика кайихеза*, прослов, 4 (курзив – А. Ј.). Он још пише и како је „божанско умеће и моћ усађено у саму природу свега постојећег“, PG 44, 128, наведено према Jaroslav Pelikan, op. cit., стр. 257.

⁸⁹ Атанасије Велики, *Пројив игола* 38 (курзив – А. Ј.).

⁹⁰ Ibid. 39 (курзив – А. Ј.).

⁹¹ Уп. Јов. 10, 38.

⁹² Атанасије Велики, *Пројив игола* 45 (курзив – А. Ј.).

ступно – оно сâмо свакодневно кличе кроз дела Божија⁹³. Штавише, ако посматрамо елементе света који сапостоје у складу, „*ῑρiρoднo* је да размислимо и да закључимо да постоји Владика Који је све то сабрао и сјединио и довео у потпуно сагласје“⁹⁴. Поред тога што се сматра *ῑρiρoднo* и *ῑo себи* јасним да се кроз посматрање творевине стекне познање њеног Творца, Атанасије, чини се, сматра ово познање *доказивим*. Наиме, он изричито каже: „Све видљиве ствари *доказују* да је све Логосом Божијим и Његовом Премудрошћу саздано“⁹⁵. Ако овај његов исказ упоредимо са осталима (које смо раније наводили), видећемо да он заиста сматра да је сведочанство творевине о Богу самоочигледно и свима доступно, као и да се они који га не препознају могу с правом назвати безумницима. Он не оставља никакву могућност изговора идолопоклоницима за непознање Бога, и често говори о Божијем самооткривању кроз природу као о аргументу који недвосмислено побија ставове незнабожаца⁹⁶ – из чега закључујемо да је за њега то откривење имало статус *oбјективне* чињенице коју, додуше, неки и даље могу да не признају. Они који не признају да Бог постоји и да природа сведочи о њему сами су себи криви. Да хоће, они би Бога могли сасвим лако познати, али пошто то не чине, показују да им је духовни вид сасвим осакаћен.⁹⁷ Слично Атанасију и Григорије Богослов назива *неразумнима* оне који не следе *ῑρiρoднe доказе* (ταῖς φυσικαῖς ἀποδείξεσιν) и не достижу до Онога на кога све упућује.⁹⁸ Он, такође, за Божије постојање износи и изванредан облик аргумента из кретања.⁹⁹ Слично њима и Григорије Ниски тврди да о Богу и немамо других доказа осим сведочанстава његових дела – било оних (дела) почињених стварањем (у природи) или оних учињених у телу (у историји – Божјим оваплоћењем).¹⁰⁰ Оци, међутим, не оспоравају

⁹³ Ibid. 1 (курзив – А. Ј.).

⁹⁴ Ibid. 38 (курзив – А. Ј.).

⁹⁵ „...ἔχει δὲ ὁμοῦ ἐκ τῶν ὁρωμένων τὴν ἀπόδειξιν, ὅτι πάντα Λόγῳ Θεοῦ καὶ Σοφίᾳ συνέστηκε“, ibid. 40 (подвукао А. Ј.).

⁹⁶ Тако говори да је онај који се клања идолима „суманут и превазилази свако безумље“, ibid. 47. Против Манихејаца, такође, аргументише на сличан начин (Ibid. 7).

⁹⁷ „Небеса казују славу Божију, и дела руку његових оглашава свод небески. Истинитост овога није скривена, него је јасно могу видети они код којих *духовни вид* није сасвим осакаћен“, ibid. 27 (курзив – А. Ј.). Види и цело поглавље II.2.

⁹⁸ „Доиста је надасве неразуман онај који не иде до назначеног и не следи *ῑρiρoднe доказе*“, Григорије Богослов, *Други њеолошки њовор* 6, (курзив А. Ј.).

⁹⁹ Говорећи против њему неприхватљивог учења по коме се и Творац налази унутар онога што се покреће, Григорије поставља питање: шта онда покреће све ствари? Будући да он држи да је бесконачан низ покретача немогућ, закључује, како каже, да је Бог тај који све покреће. Види Григорије Богослов, *Други њеолошки њовор* 8.

¹⁰⁰ „Ко тражи *доказе* да нам се Бог објавио у телу нека мотри дјела, јер ни за *Божје њосиојање*, опште говорећи, нема *другога доказа осим сведочанства самих дела*. Док проматрамо свемир и гледамо уређење света као и добротинства што их је Бог расуо по нашем животу, долазимо до закључка да постоји нека моћ која је све саздала и над створеним бдије,“ Григорије Ниски, *Велика*

да сазнање да Бог постоји (као и целокупно 'природно' богопознање) није самоочигледно,¹⁰¹ ни потпуно¹⁰². Када би било самоочигледно, онда нико, без изузетка, не би у њега могао да сумња. Међутим, то не значи, као што смо видели, да ово сазнање није *објективно*, те тиме и доступно разуму сваког човека који жели да га стекне. С друге стране, ако ово сазнање није потпуно не значи самим тим да је лажно, јер ни познање Бога стечено кроз откривење и општење с њим (а исто важи и за познање створене природе), као што смо видели, није потпуно, па ипак због тога не кажемо да је неистинито.¹⁰³

Из свега реченог, чини се да је нужно закључити да су оци сматрали да је чињеница да Бог постоји објективна, свима доступна и доказива. Она није самоочигледна, нити – као ни све што се о Богу може на било који начин спознати – представља пуноћу богопознања, али је то не чини лажном.

Покушаћемо сада да се осврнемо на једну, за природну теологију, веома важну тему: теорију о аналогiji бића. Ако створени свет говори о Богу, какве су последице овог 'говора' на говор људског језика о Богу? Да ли постоји аналогija између твари и Творца? Ако да, да ли је она суштинска или само језичка?

II.2. Аналогije у *тхеолошкoм дискурсу*

Учење о аналогiji бића је кроз историју у теологији изазивало бројне контроверзе. Већ је било речи и о томе како једна од основних чињеница хришћанске антропологије – стварање човека по икони и подобију Божијем – може да послужи као основ за говор о аналогiji између Бога и човека. Овде ћемо у најкраћим цртама покушати да прикажемо шта оци говоре о овој теми, и то када је у питању употреба аналогija са створеним светом у говору о Богу.

Указали смо већ на то како су оци о Богу говорили као о Уметнику. Имена свих ствари, па тако и она која приписујемо Богу, представљају – како су показали Василије и Григорије у полемици са Евномијем – људске конструкције (што не значи да су она 'испразна домишљања', без везе са

капитала XII, 1 (курзив А. Ј.).

¹⁰¹ „Обиље нам Божје добротe, вели пророк (Пс. 30,20), стоји скривено на услузи и у садашњем животу се још не опажа јасно. Када би оно што очекујемо било пред нашим очима, свако би неверничко оспоравање ишчезло“, *ibid.* XVII, 3.

¹⁰² „Али ипак Бог није оно што смислисмо, уобличисмо или што је разум приказао ... Шта ћеш мислити о Божанству ако се потпуно повериш разумским приступима?“, Григорије Богослов, *Други тхеолошки говор* 6.

¹⁰³ Види поглавље I. 2. Г. Флоровски, излажући теологију богопознања код Василија Великог, каже: „Наравно, природно богопознање је непотпуно и недовољно. Оно нас само припрема за примање директног Божијег Откривења, које је дато и запечаћено у Свештеним књигама ... Ипак, и кроз Откривење ми не достижемо савршено богопознање. Оно је, уопште, нама свима недоступно“, Г. Флоровски, *op. cit.*, стр. 75.

објективном стварношћу) а не Богом дате појмове који изражавају суштину онога што се њима именује.¹⁰⁴ Будући да су људске конструкције, свака од њих има своју аналогију у појавама у људском животу, штавише, у њима имају и своје порекло. Тако је, дакле, у сваком имену Божијем у одређеној мери садржана аналогија између створеног (човековог) света и Бога. Поред ових имена, на бројним местима се о појединачним личностима Свете Тројице говори као о: уму, премудрости, извору, светлу, реци, помазању итд. Имена и појмови којим се исказује нека истина о Богу потребни су човеку, а не Богу, јер кроз њих, као кроз разумљиве примере, он стиче знање о Богу.¹⁰⁵ Атанасије Велики, говорећи да је Отац у Сину, као што је Син у Духу, каже:

„Божанско је Писмо ублажило неспособност разумског тумачења и схватања тих стварности, јер нам је дало примере како бисмо на тај начин једноставније говорили ради дрзничке вере. Пружило нам је примере да бисмо се без погинућа изражавали, с правом мислили на опраштање и веровали да постоји само једно посвећење које се обистињује из Оца по Сину у Духу Светом.“¹⁰⁶

Међутим, поред тога што користе аналогије говорећи о Богу, оци, како нам се чини, често то чине држећи да оно што важи *унуијар* одређене аналогије, важи и за *оно* на шта се она односи. Тако св. Атанасије каже да, ако смо ми (као синови својих очева) исте природе са њима, онда је и Син Божији исте природе са Оцем.¹⁰⁷ На другом месту Атанасије показује да је Дух божанске природе те, називајући га печатом и помазањем којим Христос опечаћује и помазује верне, каже како ни помазање ни печат не припадају онима који га примају, већ ономе који га даје, тј. Христу.¹⁰⁸ Григорије Ниски, пак, говори како реч коју изговарамо прати дах, па пошто је немогуће да је Божанска Реч непотпунија од наше, неминовно је да и њу прати Дух.¹⁰⁹ Међутим, треба рећи како већ у наставку овог одељка, мало касније, Григорије пориче суштинску аналогију између човекове и Божанске стварности:

„Када би Божија Реч личила на наш говор и Божји Дух нашем даху, једнакима би засигурно и сила била једнака, те би Божија Реч имала исту снагу као и наша реч. Они који божанство *своде на сличности* с нашом речи, Реч и Духа проглашавају неделотворнима и без властитог постојања.“¹¹⁰

¹⁰⁴ Види чланак Ж. Данијелуа на ову тему – Жан Данијелу, „Аријанац Евномије и новоплатоновска егзегеза 'Кратила'“, прев. с француског Т. Илић, *Грагац*, Чачак, год. 24, бр. 122–123 (1997), стр. 37–47.

¹⁰⁵ Види J. Pelikan, *op. cit.*, стр. 46–55.

¹⁰⁶ Атанасије Велики, *Прво писмо Серапиону* 20.

¹⁰⁷ Атанасије Велики, *Друго писмо Серапиону* 6.

¹⁰⁸ Атанасије Велики, *Прво писмо Серапиону* 23–24. Слично налазимо и у *Другом писму Серапиону* у коме Атанасије каже да, ако смо ми, као синови својих очева, исте природе са њима, онда је и Син Божији исте природе са Оцем (Атанасије Велики, *Друго писмо Серапиону* 6).

¹⁰⁹ Григорије Ниски, *Велика катихеза* II, 1–2.

¹¹⁰ *Ibid.* IV, 3–4.

Чини се, дакле, да је за описивање Божанске стварности могуће се користити аналогијама са људском стварношћу, па и доказивати да, ако усвојимо ту аналогију, оно што важи за људску важи и за Божанску стварност. Међутим, није могуће (односно исправно), због сличности ове две, Божанску *сводити* на људску стварност. Тако, Атанасије који пише о томе како Логос прожима целокупну творевину, пише и да он са њом нема ничег сличног, „јер, шта је заједничко створењу и његову Створитељу? Има ли јединства између нижих створења и Речи која их је начинила?“¹¹¹ Григорије Ниски сматра да је сваки појам, стога, једнако неадекватан за описивање онога шта је Божанска природа по себи, јер је он резултат *наше* поимања Божанства:

„Свако име, било да га је измислио људски обичај или да је предано преко Писама, показатељ је *наших схваћања* божанске природе, али не означава оно што је та природа сама по себи.“¹¹²

Григорије Богослов даје и разлог због чега ово наше поимање Бога никада није познање Бога какав је он *по себи*:

„... онима који су у телима немогуће [је] посве без тела бити с оним што је духовно биће. Увек ће се нешто од нашега умешати, па макар се ум највише могуће одделио од видљивих бића и постао што је по себи, те настојао да се посвети бићима која су му сродна и која су невидљива.“¹¹³

Дакле, наше познање је постало трајно свезано с оним што је видљиво, како је говорио и Атанасије Велики, те не може да досегне 'духовне' стварности. Истина је да се у одређеној мери Бог познаје кроз аналогије које су основ онога што називамо катафатичким богословљем, али овакво познање је непотпуно, а може бити и обмањиво.¹¹⁴ По речима Григорија Богослова:

„Уколико се проналази нека мала сродност [између Бога и онога с чим се пореди], ипак много више тога измиче, остављајући ме у низини заједно са оним што је одабрано за поређење.“¹¹⁵

Стога се може рећи да сви појмови којима се говори о Богу, имају само метафоричко и симболичко значење, тако да ниједан хришћанин, по речима Татакиса, „неће допустити да се, говорећи о Богу, служи речима и терминима у оном значењу које они имају за људски ум, из страха да га не почове-

¹¹¹ Атанасије Велики, *Прво писмо Серапиону* 30.

¹¹² Григорије Ниски, *О томе да не постоје три Бога*, наведено према Pelikan, op. cit., стр. 209 (курзив – А. Ј.).

¹¹³ Григорије Богослов, *Други теолошки говор* 12.

¹¹⁴ „У катафатичком богословљу ми спознајемо по аналогији. Међутим, све аналогије су недовољне и обмањиве.“ Г. Флоровски, op. cit., стр. 111.

¹¹⁵ Наведено према Г. Флоровски, op. cit., стр. 111.

чи.¹¹⁶ Пеликан сматра да је управо непостојање адекватне аналогије између створеног света и Бога био разлог због кога су оци прибегли апофатици:

„... Испод површне сличности између људског језика о створењима и људског језика о Творцу, крио се бездан 'велике разлике у значењима'. Када се користи у таквом контексту и пажљиво надзире апофатичком теологијом језик овог речника трансценденције има 'истовремено људски призив, али не и људско значење'. Само тада такав језик може да постане 'символ' трансцендентне реалности који садржи дубљи смисао од буквалног.“¹¹⁷

Видели смо, дакле, из свега реченог да је, према оцима, познање Бога из природе могуће, јер цела природа сведочи о њему као о свом Творцу. Природа је способна да сведочи о Богу јер није самопостојећа – њу прожима Логос. Он је одржава у постојању, али, такође, одржава и њен поредак, хармонију, склад и лепоту – што су особености које на непосредан начин упућују човека на Бога. Природа, по оцима, не само да сведочи да Бог постоји, она говори и да је он један и да има свога Логоса. Она не упућује на Творца 'својевољно', тј. зато што је тако морало бити, већ зато што је тако зажелио Бог. Стога је могуће доказати да Бог постоји, иако то није самоочигледно. Целокупно 'природно' знање о Богу није потпуно, као што то није ни (од њега ипак потпуније) 'откривено', али га то не чини нетачним. Управо захваљујући томе што Бог користи природу да се унутар ње открије човеку, могуће је да се у говору о Богу користимо аналогијама са појавама из природе. Штавише, оне су неизбежне – јер је човеков ум 'телесан', али су и корисне – јер помоћу њих стичемо правилно знање о Богу. С друге стране, оци нас стално подсећају да стварност Божијег постојања не може да се своди на оно с чим се пореди, нити може да се појми по себи, па се о њој најадекватније говори језиком апофатике.

Већ је било речи о томе како ваљано знање Бога, захваљујући ваљаној употреби разума која води ка њему, у извесној мери, могу да имају и незнабошци. Сада бисмо размотрили однос отаца према највећем систему знања који је у античко време произвео људски разум – јелинској паидеји.

III. Класична култура као *praeparatio Christi*

Постоје бројни научни радови (и они други) о теми односа хришћанства и јелинске културе. Немамо намеру да подробно залазимо у ту проблематику, нити да детаљно анализирамо на који начин је културни миље у којем су оци живели утицао на њихову мисао. Сви они (пре свих – Василије Велики и Григорије Богослов) су поседовали у одређеној мери световно образова-

¹¹⁶ Василије Татакис, „Хеленска патристичка и византијска философија“, у: Василије Татакис, *Византијска философија*, друго издање, прир. Богољуб Шијаковић, Јасен, Београд-Никшић, 2002, стр. 295.

¹¹⁷ J. Pelikan, op. cit., стр. 207.

ње које је у великој мери одредило начин на који су промишљали и писали о хришћанској вери. Однос отаца према јелинској култури може се сагледати путем анализе односа који су имали према образовање тадашњег доба, које су и сами примили – чувеној јелинској *paideji*. Првобитно се ова паидеја састојала у изучавању Хомера, али је с временом обухватила целокупну грчку поезију и књижевност уопште. Касније су паидеји придодате и рационалније гране наука, међу којима и реторика, а на послетку и филозофија. Философија се, по Платоновом схватању, поистовећивала са паидејом на њеном највишем нивоу.¹¹⁸ У основи саме паидеје је била идеја *morphosis*-а – обликовања човека схваћеног у целини његовог морално-интелектуалног бића.¹¹⁹ Ми ћемо покушати да представимо однос отаца према паидеји (у њеној целини), али не тако што ћемо анализирати њихово учење из перспективе утицаја који је на њих ова паидеја извршила, већ указујући на саме њихове исказе у којима је тај став непосредно изражен.

Важно је имати на уму да су ставови отаца према паидеји изражени у делима писаним с одређеном намером, као и у специфичном историјском контексту. Намера с којом оци најчешће пишу јесте побијање јеретичких учења. Доба, пак, у којем живе, јесте доба када на власт долази цар Јулијан који покушава да оживи многобожачке култове покушавајући при том да нераскидивом везом повеже античку религију и паидеју.¹²⁰ Тако постаје јасно зашто је, како ћемо видети, став отаца према философији, књижевности, науци, и паидеји уопште, двојак. Они, с једне стране, критикују и осуђују световну мудрост оптужујући јеретике да су, усвојивши је, произвели заблуде и погрешна учења. С друге стране, они говоре похвално о лепоти и вредности јелинске културе, чинећи напор да „у новом и вештачки оживљеном ’хеленизму’, елемент [многобоштва] који је био мртав и пре него што је био рођен, раздвоје од трајне и виталне слике која им је била потребна“.¹²¹ С обзиром на овакав историјски контекст, њихова афирмација паидеје бива, по нашем мишљењу, вреднија пажње и достојнија похвале. Покушаћемо у наставку да предочимо: (1) на који начин су оци афирмисали паидеју, (2) како и зашто су је критиковали; и (3) које место су сматрали да она треба да заузме у теологији.

III.1. Афирмација и критика *paideje*

Најсажетији и најексплицитнији израз позитивног вредновања јелинске паидеје налазимо код Григорија Богослова:

¹¹⁸ Види Вернер Јегер, *Рано хришћанство и грчка paideja*, прев. Б. Глигорић, ЈП „Службени Гласник, 2007, стр. 57. Види сад већ класично дело из ове области: Verner Jeger, *Paideia: Oblikovanje grčkog čoveka*, прев. О. Kostrešević i D. Gojković, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1991.

¹¹⁹ В. Јегер, *op. cit.*, стр. 58. Посебну заслугу у увиђању значаја ове идеје *morphosis*-а Јегер одаје Григорију Ниском.

¹²⁰ Тако је, у то доба, у царству постало немогуће да хришћани буду учитељи у световним школама.

¹²¹ В. Јегер, *op. cit.*, стр. 47 (курзив – А. Ј.).

„Сматрам да сваки који поседује ум признаје да је наше прво благо *ученоси*, и то не само ова наша најблагороднија која се, презирући сваки украс и многоречитост, стара једино за спасење и за красоту која се умом сагледава, него и *сио-љашиња* које се, иначе, многи Хришћани, због рђавог схватања, гнушају као злохуде и опасне, јер, наводно, човека удаљава од Бога. Међутим, ми *нећемо ѿогизати творевину ѿроштив Творца*. Не треба понижавати ученост, као што неки сматрају. Напротив, треба сматрати глупима и незналицама све оне који се држе таквог мњења. Јер, они би желели да сви буду слични њима како би, у општем недостатку, сакрили своје мањкавости и избегли прекор за незнање.“¹²²

Григоријева поента је по себи јасна, а оно што нам се чини вредним нарочите пажње јесте то што световну ученост Григорије на изванредан начин поставља на исту раван са Божијом творевином. Отуда је могуће закључити да световна ученост, иако плод људске умне делатности, има статус нечег (у извесном смислу) *ѿприродно дајо*, те је, стога, неприлично супротстављати је ономе који је њен Творац. Бог је њен творац зато што она представља достигнуће *ѿприродно* разума којим је он обрадио човека. Говорећи у прилог световне учености, Василије Велики говори како је и славни Мојсије „најпре извежбао разум изучавањем египатске мудрости, да би потом приступио сагледавању Онога који јесте.“¹²³ Њему је сличан и пророк Данило који је најпре изучио халдејску мудрост у Вавилону, а потом „усрдно изучавао божанске поуке“.¹²⁴

Ипак, не треба мислити да је ова ученост по себи у целости добра и да не треба да подлеже критици 'хришћанског ума'. Афирмишући је, оци ипак не превиђају потребу да се према њој односи критички. Писце (песнике, књижевнике и философе) на којима се она заснива, према Василију Великом, треба прихватати, али не и безусловно; треба разлучити истинито и корисно од онога што то није:

„Ја намеравам да вас посаветујем да тим мужевима не треба једном занавек предати кормило разума и следити их ма куда да вас поведу. Напротив, ви треба да узмете само оно што је корисно и да знате шта треба да превидите.“¹²⁵

Најкорисније што код ових писаца може да се пронађе јесте описивање и величање *врлине*.¹²⁶ Врлина је била незаобилазан појам класичне писмености, па сви они „који се славе по мудрости у својим делима, сагласно својим мо-

¹²² Наведено према Г. Флоровски, *op. cit.*, стр. 96.

¹²³ Василије Велики, *Беседа младима о користи од јелинских списа 2*.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.* Дајући из природе пример за угледање, Василије каже: „У свему изображавајући пчеле, и ви треба да изучавате књиге. Оне се не заустављају подједнако на свим цветовима, нити са оних на којима се зауставе односе све“, *ibid.* 3.

¹²⁶ *Ibid.* 2.

гућностима више или мање хваљаху врлину.¹²⁷ Вредна пажња је чињеца да оци, хвалећи врлину – како јелинску, тако и хришћанску – о њој говоре у јединици. Из тога се може закључити да су сматрали да се једна *исџа* врлина велича нпр. у делима класичне поезије, као и у хришћанском аскетском искуству. Када говори о врлини нестицања богатства, Василије каже како се диви Диогену, а Теогнида сматра за узора.¹²⁸ Он, такође, хвали Сократову врлину трпљења шамара и пореди је са Христовом заповешћу о окретању другог образа,¹²⁹ док за Платонов однос према телу налази да је сличан са оним који Павле препоручује.¹³⁰ Говорећи о Сократовом подношења шамара, он сматра да његов пример може да послужи као извесна *џриџрема* за прихватање Христове заповести, јер „онај ко се претходно научи сличним примерима неће имати тешкоће да поверује [јеванђелским заповестима] нити ће му [оне] изгледати немогуће.“¹³¹ Попут јудејског закона, који је за циљ имао да припреми изабрани народ за долазак Месије, ’јелински закон’ (паидеја) остварује истоветну припрему, бивајући ’васпитач за Христа’.¹³² Василије, тако, говори како је добро да пре него се окренемо гледању самог сунца, гледамо његов одраз у води.¹³³ Долазак (тј. оваплоћење) саме Истине показује да се она не налази ни у једном од два *џриџремна џџџа*, већ негде између њих. Она сама, иако одбачена како од Јелина, тако и од Јудеја, прихвата, међутим, оно што је добро код једних и других, а одбацује и исправља оно што није:

„Наше се, међутим, излагање не слаже са јудејским веровањем, већ се заправо налази негде у средини тих двају поимања [јелинског многобоштва и јудејског једнобоштва]. Оно чисти оба кривоверја, али од једнога и другог преузима што је корисно. Јудејско се учење чисти прихватањем Речи и вером у Духа. Многобожачка се пак заблуда ништи уколико јединство у природи побија машту о великом броју богова.“¹³⁴

Световна ученост је доспевала до одређеног степена сазнања истине, и у томе је њена вредност. Она, међутим, није успевала да појми целовиту истину. Григорије Богослов, на пример, сматра да су неки од јелина анти-

¹²⁷ Ibid. 4.

¹²⁸ Ibid. 8.

¹²⁹ Говорећи како је Сократ дозволио некој пијаници да га ишамара како би овај угодни сопственој јарости, Василије каже: „С обзиром да слични примери воде скоро истом циљу као и наша [Писма], сматрам да је веома добро да их ви у свом узрасту подражавате. Сократов поступак је сличан са нашом заповешћу, која каже да онемо ко нас удари по једном образу окренемо и други“, *ibidem*.

¹³⁰ Василије вели: „О телу, по Платоновим речима, треба бринути само онолико колико нам помаже у философији. Он се донекле изразио слично Павлу, који саветује да старање за тело не претварамо у похоте“, *ibid.* 7. Уп. Рим. 13,14.

¹³¹ Ibid. 5.

¹³² Гал. 3, 24. Овде нам поново од помоћи може бити пример Мојсија који прима прво световно (египатско) образовање, а потом и божански Закон.

¹³³ Василије Велики, *Беседа младима о корисџи од јелинских сџџа* 2.

¹³⁴ Григорије Ниски, *Велика кџџџеза* III, 2.

ципирани у одређеној мери истину о Духу Светоме „кога су називали умом света, спољашним умом и слично“.¹³⁵ Такође, он каже да се као својеврсни предокушај истине, иако блед, може посматрати и Хомеров исказ према коме су „све ствари троструко подељене“.¹³⁶ Григорије Ниски, тумачећи поредак стварања по коме су прво створене биљке, потом бесловесне животиње, па напоследку и човек, каже:

„Мени се чини да Мојсеј тиме објављује неко скривено учење и на неизрецив начин предаје философију о души, о каквој је маштала и спољашња ученост, али је није јасно разумела.“¹³⁷

Тако, као што каже Жан Данијелу, „истина је да су антички философи досегли само несавршена и опречна поимања Бога, и да разум није био у стању да стекне исправно познање [Бога], изузев уз помоћ откривења.“¹³⁸

Оци су се позитивно односили и према природној науци, увелико се користећи њеним достигнућима. Пеликан сматра да су се они понајвише користили сазнањима медицине, физиологије и математике. Код Василија Великог се, с друге стране, примећује велики утицај тадашње физике чија сазнања он покушава да доведе у везу и учини сагласним са библијском причом о постању света коју тумачи. Он, на пример, описујући разлике међу рибама наводи Аристотела,¹³⁹ износи тумачење настанка грома,¹⁴⁰ плиме и осеке,¹⁴¹ тумачећи раздвајање вода позива се на тадашњу теорију о постојању етера¹⁴² итд. Григорије Ниски се, настављајући дело свога брата кроз тумачење постања човека, увелико користи достигнућима ондашње медицине и физиологије.¹⁴³ Када су, пак, говорили против неке од научних грана, нпр. астрономије, они су одбацивали управо псеудо-научност, и то „у име науке и природне теологије (као и откривене теологије)“.¹⁴⁴ Пеликан сматра да је „употреба науке, било као реторичке илустрације или логичког доказа [имала своје] легитимно место у структури кападокијске природне теологије, јер су Кападокијци на свет гледали као на космос, пространу природу и украшен систем.“¹⁴⁵

¹³⁵ Григорије Богослов, *Orationes*, 31, 11, (SC 250, 294), наведено према J. Pelikan, op. cit., стр. 33.

¹³⁶ Григорије Богослов, op. cit. 31, 16, (SC 250, 306), наведено према J. Pelikan, op. cit., стр. 33.

¹³⁷ Григорије Ниски, *О стварању човека* 8, 4.

¹³⁸ Jean Daniélou, *God and the Ways of knowing*, W.Roberts, trans., Ignatius Press, San Francisco, 1957, стр. 45.

¹³⁹ Василије Велики, *Шестдоднев* 7, 8 и 7, 11.

¹⁴⁰ Ibid. 3, 18.

¹⁴¹ Ibid. 6, 57–58.

¹⁴² Ibid. 3, 33.

¹⁴³ То се види на пример на његовом објашњењу физиологије смеха (Григорије Ниски, *О стварању човека* 12, 5) или из 30. главе овог дела у којој се излаже „сажето и у већој мери медицинско сагледавање грађе нашега тела“, ibid. 30.

¹⁴⁴ J. Pelikan, op. cit., стр. 100.

¹⁴⁵ Ibid., стр. 105.

Вреди напоменути и да су оци за тадашњу филолошку науку држали да садржи корисне елементе, и да се њене методе – иако недовољне за разумевање смисла Светог Писма – ипак могу легитимно користити за његово изучавање и тумачење.¹⁴⁶ Пеликан тврди да су многи од филолошких принципа, изворно развијених ради текстуалне критике Хомера, прихваћени од отаца као инструменти текстуалне критике Писма.¹⁴⁷ С друге стране, познато је да се Григорије Богослов и сам бавио књижевним стваралаштвом, оживљавајући старе јелинске књижевне облике којима је удахњивао нови, хришћански дух.¹⁴⁸

Поред отвореног, као и критичког, прихватања њених вредности, оци су често отворено одбацивали јелинску ученост. Јелинска мудрост је често бивала од отаца снажно оспоравана као обмана која одводи од истине. Они, тако, саветују да се одређена јелинска схватања нипошто не би смела усвајати:

„Не би требало, сагласно јелинској *обмани*, мислити да су се душе, које су кружиле заједно са васељеном, обремениле неким пороком и да су, будући неспособне да достигну брзину кретања, пале на земљу...”¹⁴⁹

Уколико се 'јелинске обмане' усвајају и том приликом им се пружи предност над учењем отаца и апостолским предањем, долази до извртања учења и ствара се подлога за настанак јереси. Показује се, тако, да они који то чине за свој задатак имају „не да уче просте душе лекцијама изведеним из Светог Писма, већ да кваре хармонију истине незнабожачком мудрошћу.”¹⁵⁰ Василије сматра, такође, да је за обману оних који не сматрају да је Дух исте природе са Оцем крива управо световна мудрост. Говорећи о погрешно схваћеном начину происхођења Духа од Оца, он вели:

„Зацело је ове људе завело у ту заблуду мишљење световних мудраца који *из чеја* и *ио чему* приделише стварностима одвојеним по природи. Философи, наиме, сматрају да *из чеја* означује твар, *ио чему* средство, или уштено службу.”¹⁵¹

Међутим, оно што је важно истаћи јесте то, да се ова (спољашња) мудрост не терети за произвођење обмане због тога што почива само на разуму, већ управо због тога што разум на коме почива није кориштен на *ваљан начин*, а уз то јој је дата предност над учењем и предањем Цркве:

„Заиста, *ипревелика* световна мудрост једном ће их до страшног суда довести, јер посматрајући толико пажљиво све оно што је залудно, заслепљени су за поима-

¹⁴⁶ Ibid., стр. 229–230.

¹⁴⁷ Ibid., стр.221.

¹⁴⁸ Види В. Јегер, *op. cit.*, стр.52.

¹⁴⁹ Василије Велики, *Шестоднев* 28, 5 (курзив – А. Ј.).

¹⁵⁰ Василије Велики, *Epistola* 90, 2, (Courtonne I: 195–96), наведено према J. Pelikan, *op. cit.*, стр. 179.

¹⁵¹ Василије Велики, *О Духу Светиome* III, 5.

ње истине ... нити су, опет, у стању да *ἰο σῖварносῖи суда* изведу *доследан закључак* о стварности саздавања света ...¹⁵²

Такође, и у наставку наведеног одељка из списка *О Духу Светиome*, Василије каже да су философи који праве наведену разлику у нескладу сами са собом, као и са самом истином. Из свега реченог, намеће се питање: да ли паидеја уопште има своје место у хришћанској теологији и како се према њој ваља односити?

III.2. Месῖο ἰаидеје у хришћанској теолоῖји

Да бисмо схватили циљ који су оци имали на уму када су обликовали свој став према паидеји, биће корисно да узмемо у обзир Пеликанове речи:

„... природна теологија Кападокијаца се истовремено односила на апологетски задатак проналажења унутар класичне мисли антиципација откривене истине, и на упућивање изнад свега тога на саму откривену истину, у чијој формулацији су бар неке класичне претпоставке природне теологије налазиле своје место.“¹⁵³

Оци су, дакле, прихватили достигнућа јелинске паидеје утолико уколико су она била истинита, а за њих је истина била само једна.¹⁵⁴ Уколико су, пак, била неистинита, они су се и тада њоме користили, па су из онога што је било лоше, према речима Григорија Богослова, извличили *све* што је могло ићи у корист истини:

„Ја сам се трудио да и не баш најчистија учења придодам у помоћ истинитим учењима.“¹⁵⁵

„Ми смо из наука извличили корист и за само благочешће. Кроз рђаво се научисмо добром и њихову немоћ преокретасмо у постојаност нашег учења.“¹⁵⁶

Функција коју, како нам се чини, они вредни елементи јелинске паидеје треба да имају, по мишљењу отаца, јесте функција „огртача истине“:

„Хришћански философ се служи хеленским рухом и декором; што се истине и узвишености тиче, њих узима од нас.“¹⁵⁷

„И истина је превасходни плод душе, премда није непожељно да буде заоденута и спољашњом мудрошћу као неким лишћем које прекрива плод и улепшава га.“¹⁵⁸

¹⁵² Василије Велики, *Шестдоднев* 1, 15–16 (курзив – А. Ј.).

¹⁵³ J. Pelikan, op. cit., стр. 106.

¹⁵⁴ У овом контексту, Јегер каже: „... стваралачки додир хришћанства с овим постојаним идејама грчке традиције, морао је уверити хришћански дух у његову универзалност. Хришћанска религија је на ово претендовала од самог почетка и није одустајала од полагања права на истину“, В. Јегер, op. cit., стр. 31.

¹⁵⁵ Наведено према Г. Флоровски, op. cit., стр. 93.

¹⁵⁶ Ibid., стр. 96.

¹⁵⁷ Григорије Богослов, наведено према В. Татакис, op. cit., стр. 295.

¹⁵⁸ Василије Велики, *Беседа младима о користи од јелинских списа* 2.

По речима Василија Татакиса то значи да се „методи и аргументација спољашње философије стављају у службу откривене истине.“¹⁵⁹ На питање, међутим, каква је потреба за овим огртачем, чини нам се да Јегер даје ваљан одговор:

„... разумевању је, чак и међу негрчким народом, било потребно *интелектуално посредовање* грчке мисли и њених категорија. Оно је, нарочито, било нужно у расправи о религијским стварима зато што је филозофија до тада, за саме Грке, стекла функцију природне теологије.“¹⁶⁰

Видели смо, дакле, како је став отаца према јелинској паидеји у многоме двојак. Оци одбацују 'спољашњу философију' уколико је она извор обмане и настанка јереси. Она је таква, међутим, само онда када почива на неискправном кориштењу разума и његових природних моћи. Па ипак, и таква, може да буде корисна за јачање хришћанске истине. Када, пак, почива на здравим, разумским основама, она делимично антиципира откривену истину, мада до њене пуноће није у стању да дође без помоћи откривења, односно вере. Коначно, јелинска ученост има своје место у хришћанској теологији, али не као извор истине, већ као њен 'огртач' – оквир и метод њеног изражавања.

IV Закључак

Сасвим је јасно да у овом раду није одговорено на бројна питања која би се могла поставити у вези са овом темом. Међутим, питање на које се морао дати одговор гласи: да ли се може говорити о отачкој природној теологији? Након покушаја да систематично предочимо главна места у отачким делима која се, на посредан или непосредан начин, тичу ове тематике, сматрамо да је позитиван одговор неизбежан. Навођена места, важно је истаћи, не припадају неким мање важним, споредним списима. Она се налазе унутар дела која припадају једном од најважнијих корпуса отачке књижевности – у основним делима четворице отаца која излажу темеље хришћанске вере – учење о Богу, свету и човеку. Видели смо, ипак, да се, на први поглед, наводи (некад и само једног од отаца) често међусобно не слажу, а понекад чак једни другима противрече. Чини нам се да је разлог томе то што је свако дело писано са различитом намером и поводом. Нека од дела су писана из 'негативне' перспективе – када је циљ био побијање неверовања или погрешног веровања – док су друга писана из 'позитивне' перспективе – како би се јасније изложиле неке истине вере. Тако су нпр. оци каткад хвалили, и позивали се на јелинску мудрост, када су хтели да у нешто увере оне који су у њу веровали; док су је другде кудили, сматрајући да она одводи

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ В. Јегер, *op. cit.*, стр. 25.

у заблуде ако претендује да надиђе оно што у суштини јесте – 'спољашна мудрост'. С друге стране, ова противречност се може показати привидном ако схватимо да они јелинску философију и паидеју уопште величају онда када јој приступају селективно узимајући од ње оно што је у складу са откривеном теологијом, а одбацују у случају њеног некритичког прихватања.

Сматрамо да се о природној теологији отаца IV века може говорити, јер је показано да они тврде следеће:

- (1) да је човек створен по икони Божијој, и пресаздан његовим оваплоћењем; те да је по себи (и у себи) способан да природном употребом разума, који га чини сличним Богу, у одређеној мери позна Бога, те стекне ваљан појам о њему;
- (2) да је човек способан да, ослањајући се на 'поредак' сопственог бића, а по узору на поредак који управља целом творевином, спозна и чини добро;
- (3) да свет открива Бога, указујући на њега преко сведочанстава стварања која је Бог вољно на њему утиснуо, а која се сагледавају кроз Божијег Логоса који одржава у постојању и украшава целокупну твар;
- (4) да је, захваљујући овим претпоставкама, могуће на основу света говорити о Богу, односно користити се аналогјама између Бога и света у теолошком говору; а да се тиме, ипак, не подразумева суштинска сличност између Бога и твари;
- (5) да су достигнућа класичне културе и паидеје – иако поникла на темељу само људске, 'спољашне', а не (и) Божанске мудрости – ипак вредна и добра, јер је могуће кроз њих стећи припрему за Христа и, с друге стране, 'огрнути' сад већ у потпуности спознату Истину.

Оци нису ни помишљали да створе целовит систем знања утемељен на 'неверујућем разуму'. Знање о Богу, по њима, може да се остварује на различите начине, али је оно увек и само једно. Било којим путем да се до њега дошло – 'природном' или 'откривеном' теологијом – оно, ипак, у овом веку остаје непотпуно. Њихова намера је била да покажу како је цео створени свет 'огледало истине', запис о Божијој љубави с којом и ради које све постоји, те да је право посрнуће и промашај циља не видети то. А све што је за то потребно јесте да се човек отвори како би у себе примио познање Бога који га воли и зато га на све начине, па тако и 'природном теологијом', приводи у вечну заједницу са собом.

Summary. The paper is concerned with the question whether patristic natural theology exists or not. It is in that regard that the paper examines the position, mostly held by orthodox theologians, that natural theology is exclusively inherent in western theology and that it never existed in the orthodox theological tradition. The analysis focuses on the teachings of 4th century fathers, the four great teachers of Church: Athanasius of Alexandria, Basil the Great, Gregory the Theologian and

Gregory of Nyssa. At the beginning, the paper examines the tenets of patristic anthropology pointing to the fact that man inherently moves towards God, that by properly deploying reason he can know Him both within himself (by taking an insight into the structure of his own nature) and in the creation that surrounds him. All those who used reason properly – and in order to do that they had to necessarily be cleansed of sin – managed, to a certain extent, to form a proper concept of God. It is his own nature that provides for man to be capable of recognizing and doing good, just like complete creation recognizes God's commands and acts accordingly. Further analysis reveals that the fathers held that the entire creation is a testimony of its Creator. It is capable of being so because it is not self-existing – it is permeated with Logos. He keeps it in existence while at the same time keeping its structure, harmony, and beauty, which are the features that spontaneously direct man to God. Creation not only provides the testimony of God's existence but speaks of Him as being One, and having his own Logos. Creation does not refer to God on its 'own free will'. In other words, it gives testimony of Him, not because it was determined to be that way, but because it was God who wanted it. The author comes to the conclusion that fathers taught that God's existence can be proved, although knowledge of God acquired from creation, as well as the one acquired from revelation, is not complete and self-evident. Due to the fact that God uses creation to reveal Himself to man, it is possible to talk about God by using analogies with the nature phenomena, but without establishing any essential similarity between God and creation. Finally, the analysis is done of the attitude of the fathers towards Hellenic paideia. It brings to the conclusion that this relation is ambivalent, yet the fathers accept its achievements, provided these were founded on the proper deployment of reason. As such, they partly anticipate the revealed truth. Hellenic wisdom has its place in Christian theology, yet not as a source of truth but as its 'robe' – a framework and method of its research. In the end, the paper states the existence of the patristic natural theology; it states that it has a Christian and not merely theistic character, as well as that it is inseparable from the revelation along with which it represents the complete knowledge of God that leads to man's salvation.