

---

**Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати,**  
Зборник радова, књ. **12**, приредио Богољуб Шијаковић,  
Београд: Православни богословски факултет 2012.

---



Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
СРПСКА ТЕОЛОГИЈА У ДВАДЕСЕТОМ ВЕКУ  
ПРОЈЕКАТ ПОД ЕВИДЕНЦИОНИМ БРОЈЕМ 179078

књига 12

Зборник радова научног скупа

# Српска теологија у двадесетом веку

– истраживачки проблеми и резултати –

(Православни богословски факултет, 25. мај 2012.)

приредио  
Богољуб Шијаковић

Београд 2012



## Садржај

Уводно слово (БШ) . . . . .	6
<b>Родољуб Кубат:</b> Рецепција историјско-критичке методе код српских старозаветника . . . . .	7
<b>Владан Таталовић:</b> Aqua et vinum: Историја егзегезе и тумачење Свадбе у Кани Галилејској (Јн 2:1-12) део I . . . . .	15
<b>Предраг Драгутиновић:</b> Значај критике текста за српске преводе Новог завета . . . . .	31
<b>Србољуб Убипариповић:</b> Богослужбени круг читања светописамских одељака – порекло, изазови и перспективе (II део) . . . . .	40
<b>Ненад Милошевић:</b> Света тајна јелеосвећења у древним литургијским списима (од 1. до 8. века) . . . . .	52
<b>Владимир Антић:</b> Допринос др Дамаскина Грданичког развоју српског народног појања у XX веку . . . . .	59
<b>Владан Перишић:</b> Карл Барт о природној теологији и поретцима творевине . . . . .	67
<b>Андреј Јефтић:</b> Појам логике у српском апологетском и неопатристичком дискурсу . . . . .	80
<b>Марко Вилотић:</b> Богословски профил јеромонаха Михаила Ћусића . . . . .	90
<b>Владимир Вукашиновић:</b> Theologia Petica Миодрага Павловића . . . . .	98
<b>Ксенија Кончаревић:</b> О базичним конституентама стилистике сакрума . . . . .	113
<b>Зоран Ранковић:</b> О речницима црквенословенскога језика у Срба . . . . .	142
<b>Драган Новаковић:</b> Уговор Књажевине Црне Горе са Светом столицом из 1886. године . . . . .	147
<b>Владислав Пузовић:</b> Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији (1869-1899) . . . . .	152
<b>Предраг Пузовић:</b> Сарајевска богословија . . . . .	174
<b>Драгомир Сандо:</b> Богословско-катихетски институт при Богословском факултету СПЦ у Београду 1990–2003 (2007) . . . . .	184
<b>Богољуб Шијаковић:</b> Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета у Београду . . . . .	191
<b>Аутори 1 (2007) – 12 (2012)</b> . . . . .	210

Андреј Јефтић  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Катедра за Патрологију

## Појам логике у српском апологетском и неопатристичком дискурсу

### Увод

Овај рад\* представља својеврстан наставак рада „Да ли је теологији потребна логика“.<sup>1</sup> Док је у наведеном раду питање односа према појму логике било третирано у дјелима аутора двојице савремених православних теолога – Јована Зизиуласа и Аристотела Папаниколауа – овдје ће пажња бити посвећена контексту српског богословља. Циљ нам је да се у овом кратком огледу на питање о мјесту логике у теологији осврнемо као на узориту тачку сусрета двају теолошких модела који доминирају српским богословљем 20. вијека: апологетског и неопатристичког богословља. Тачка је узорита из тог разлога што се чини да се на теми односа према појму и концепту логике и њеном мјесту у теологији могу ишчитати неке од основних одлика ових двају теолошких парадигми: које се теме третирају, која питања се постављају и у ком облику, каква ријешења се предлажу – све оно у чему се манифестује један оквир теолошког промишљања који се (свјесно или несвјесно) претпоставља или ка коме се (свјесно или несвјесно) тежи.<sup>2</sup> Анализа питања појма и мјеста логике у теологији, чини се, омогућава добијање репрезентативних увида о сусрету двају парадигми, управо зато што се у њој дотиче тема „логике“ двају теологија, и то на двојак начин. С једне стране, у погледу формалног (свјесног) односа који се према овом појму заузима, теолошка „логика“ показује свој рефлектовани однос према разуму, његовим категоријама, људском логосу, рационалности и њиховом мјесту у словљењу о Богу. С друге стране, (нерефлектованим) практикованим мишљењем, она читава озбиљност према самом мишљењу с обзиром на однос према ономе што омогућава његову смислену форму – поштовању логичких законитости. Као што ћемо видети, испоставиће се да се онај свесни став често не поклапа са оним практикованим (несвесним).

---

\* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<sup>1</sup> Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 11 (2012), 119–128.

<sup>2</sup> Није згорег напоменути да је (и) ово значење појам „парадигме“ задобио захваљујући чувеном дјелу Томаса Куна *Структура научних револуција* (1962). В. Томас Кун, *Структура научних револуција*, Нолит, Београд 1974.

Ваља истаћи да је питање односа теологије и логице у српском богословљу, колико ми је познато, експлицитно третирано једино у тексту Лазара Милина „Богословље и Логика“,<sup>3</sup> коме ће стога бити посвећено више пажње. С изузетком тог текста, нисмо у прилици да анализирамо систематске студије и поредимо њихова полазишта, структуру аргумената и закључке, будући да таквих студија у нас просто нема. Ако се изузме наведени текст, одговор на питање како је српска теологија одговорила на овај проблем разасут је у бројним текстовима који се баве различитим темама. Из неких од њих, ипак, може се прочитати (некад јасније, некада мање јасно) прилично уједначен став о логици и њеном мјесту у теологији, како код апологетских, тако и код неопатристичких писаца. Такође, ваљало би напоменути како, колико ми је познато, до отвореног сучељавања између неопатристичке и апологетске парадигме, никада није дошло (макар на теоријском плану). Мени познати изузетак представљају три текста: Димитрија Богдановића<sup>4</sup>, Лазара Милина<sup>5</sup> и Здравка Пена<sup>6</sup>. У радовима Богдановића и Пена се отворено критикује апологетски модел богословља и то из перспективе коју смо назвали неопатристичким богословљем. С друге стране, Милинов текст представља одговор на Богдановићеву критику, легитимише задатак апологетике (оправдање вјере разумом) и критикује супротстављање вјере разуму. Отуда се ни о сусрету између ових двају богословских парадигми не може говорити на темељу теоријских студија које дају виђење једне из угла оне друге парадигме. Подаци о том сусрету, упућивања на онај други модел богословља и његова критика могу се једино ишчитавати, углавном на самим маргинама текста. Напоменуо бих и да корпус дјела који је овдје обрађен свакако није свеобухватан, али се чини да може бити сматран репрезентативним.

### Айологичка

Апологетика, иако је настојала себе да представи као древну дисциплину, с правом се може сматрати нововјековном теолошком творевином која се развила у доба просветитељства услијед захтјева који је јавно и научно мњење поставило пред сваку религију – да положи свој рачун пред „разумом“.<sup>7</sup> Њен задатак је био да „пред разумом утврди истинитост хришћанске религије“.<sup>8</sup> Тако је требало да у вијеку нарастајуће доминације науке у јавној сфери, пружи научни основ како себи, тако и осталим теолошким дисциплинама, и тиме, теологији у цјелини. Ненаучна

<sup>3</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика (Писмо читаоцу који сматра да је логика непотребан предмет у богословијама)“, I део: *Православни мисионар* 4/1965 (44), 164–173; II део: *Православни мисионар* 5/1965 (45), 203–209.

<sup>4</sup> Димитрије Богдановић, „Куда иде хришћанска апологетика“, *Гласник СПЦ*, бр. 5, мај 1960, 112–115. Д. Богдановић се, сматрам, условно може сврстати у припаднике неопатристичког богословља, како због чињенице да се екстензивно бавио проучавањем и превођењем Светих Отаца, тако и због карактера његовог богословља који ту чињеницу одсликава.

<sup>5</sup> Лазар Милин, „Значај апологетике као богословске науке“, *Гласник СПЦ*, бр. 9, септембар 1960, 234–243.

<sup>6</sup> Здравко Пено, „Смисленост апологетике у светлу отачког богословља и савремене науке“, у: Богољуб Шијаковић (ур.), *Српска шеологија данас 2009 (29-30. мај 2009)*, Православни богословски факултет, Београд 2010, 25–33.

<sup>7</sup> В. Alistер E. McGrath, *Open Secret – A New Vision for Natural Theology*, Willey-Blackwell, 2008, 7.

<sup>8</sup> Рад[ивој]. Јосиф, *Айологичка*, Удр. Студ. Богосл. Факулт, Београд 1932, 5.

теологија, она која не би добила „сертификат научности“ од науке – односно „чистог разума“ који се са науком готово поистовјеђује – изгубила би кредибилитет, те би могла да прерасте у историју вјеровања или митологију, али би у оба случаја постала „мртва ствар“.<sup>9</sup> Као „мртва ствар“ теологија би изгубила и академску, али и црквену вриједност, јер и само хришћанство стоји или пада са успјехом, односно неуспјехом апологетике да га покаже разумним и докаже натприродност хришћанског откривења.<sup>10</sup>

Отуд, уколико је задатак апологетике да теологији (и хришћанској вјери уопште) да легитимитет пред разумом, очекивано је да логика као „наука о правилном разумном мишљењу“<sup>11</sup> заузима важно мјесто у теологији. Стога борбу против логике и њеног мјеста у теологији (у конкретном случају, мјеста као предмета у богословијама) Милин, у поменутом тексту, види као борбу против самог разума – датог човјеку ради познања Бога. Стога, закључује он, борити се против логике није само погрешно, него и „грешно“.<sup>12</sup> Изучавањем логике се изоштравају способности ума и умножавају таланти. Оно је потребно како онима који већ имају смисла за „разумно логично мишљење“, тако и оним другима.<sup>13</sup> Логика је потребна стога што и она има универзално важење, тако да она једнако важи и за оне који се баве науком и за вјернике. Ако се нпр. покаже да је логички нужан одређени закључак као што је став „Бог постоји“, он ће тиме постати и „научан“ – добиће универзалну вриједност. Отуд је задатак апологетике често бивао управо то – да покаже да је Божије постојање логички нужно – било а priori, било а posteriori. На закључак о Божијем постојању наводи нас или формална логичка нужност, или нужност логичког доказа изведеног на основу материјално основаних премиса. Тако ће нпр. Милош Парента закључити да је наука дужна да буде побожна, јер је на то присиљава сила логичких доказа о Божијем постојању.<sup>14</sup> Пошто научна открића обилују материјалом за извођење таквих доказа, он ће рећи како је данашња наука постала круна природне теологије.<sup>15</sup>

Логика има, дакле, има своју позитивну примјену у теологији што Милин показује демонстрирајући њену примјенљивост на теолошке исказе. Тако, у форми силогизама, демонстрира на који начин се до (теолошке) истине може доћи употребом логичког апарата. Он излаже силогизме<sup>16</sup> у којима се закључује да је Бог творац природе (1. и 2. примјер), да је свемогућ (3) итд. Циљ ових примјера је да се покаже како употреба формалне логике може да доведе до установљења материјалне

<sup>9</sup> Лазар Милин, *Научно оправдање религије: аилолојџика*, књига 1, Богословски факултет Београд, Шид 42002 (1. издање 1976), 31.

<sup>10</sup> Рад[ивој]. Јосић, *Аилолојџика*, 12. Управо сагласност богословских истина са логичким законитостима мишљења обезбјеђује богословљу научни, објективни карактер, по мишљењу Ивана Никољина: *Православна аилолојџика*, прев. Ж. М. Маринковић (с трећег руског издања – Сергијев Посад 1910), ИК Геце Кона, Београд 1934, 7.

<sup>11</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика“, 164.

<sup>12</sup> Исто.

<sup>13</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика“, 165.

<sup>14</sup> Милош Парента, „Је ли наука непобожна, безбожна?“ *Брајсџиво: лисџ за вјерско и народно просвјетивање*, 1932, год. VIII, бр. 9-10, 134-138, 138.

<sup>15</sup> Милош Парента, „Је ли наука непобожна, безбожна?“ 138.

<sup>16</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика“, 165-167.



истине. У наставку<sup>17</sup> се затим излажу „погрешке у доказивању“ – силогизми у којима се закључује да Бог не постоји (1), да римском папи припада власт над цијелом Црквом (2) и тако даље. Циљ ове друге групе примјера је да се покаже разлика између материјалне истинитости ставова и формалне (логичке) ваљаности силогизма. Такође, закључује се да већина закључака ових силогизама не само да је материјално неистинита, већ је и формално погрешно изведена.

У другом дијелу одговора читаоцу који се противи логици као наставном предмету у богословијама, Милин аргументује да иако је разум ограничен, услед чега у свакој области његовог истраживања постоје тајне (у математици, филозофији, природној науци, па и богословљу), то нипошто не значи да логика у тим областима нема свог мјеста. Њена улога је да пружи логичку основу тајни у коју се вјерује. Да омогући разуму да се, такорећи, пружи до своје крајње границе, како би се вјера, којом приступамо тајни која се налази с ону страну те границе, отиснула са сигурног тла. Надаље,<sup>18</sup> Милин говори о логици у колоквијалном значењу тог појма, па је више не посматра као формалну науку о „правилном мишљењу“, већ као темељни принцип којим се руководи појединац, систем или модел мишљења, у свом деловању – теоријском или практичном. То му омогућава да говори о „логици лудила“ или „логици греха“ које успјевају да надвладају формалну логику тиме што наводе човека да чини оно што се противи ономе што би, „по разуму“, требало да чини. Иако се некад дешава и супротно, те човек слушајући „логику у виду савета здравог разума“<sup>19</sup> побјеђује логику гријеха. Стога не треба одбацити ни логику ни молитву, закључује Милин, како у животу, тако и у науци, па и богословској.<sup>20</sup>

Међутим, на основу примјера „исправних“ и „погрешних“ силогизама које наводи, може се закључити да иако Милин позитивно вреднује логику и сматра да је њено мјесто у теологији од (пресудне) важности, он (макар у неколико случајева) даје предност ономе што држи да је материјална истина над формалном исправношћу аргумената. Наиме, када износи силогизме који су логички погрешни, а у којима се закључује нешто што сматра материјално<sup>21</sup> истинитим, Милин тврди да је силогизам и формално исправан. И обрнуто – када износи силогизам који је формално исправан, а за чији закључак сматра да је материјално неистинит, он силогизму пориче формалну ваљаност.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика“, 167–173.

<sup>18</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика“, 205–209.

<sup>19</sup> Лазар Милин, „Богословље и логика“, 209.

<sup>20</sup> Исто.

<sup>21</sup> Појмове „материјално“ и „формално“ треба схватити у логичком контексту. Материјално, став може бити истинит или лажан. Формално, силогизам може бити исправан или погрешан.

<sup>22</sup> То је нпр. случај са силогизмом у коме доказује да је (3) *сва* природа узрокована од Бога на основу премиса (1) да се у њој може пронаћи цјелисходно дјеловање и (2) да свако такво дјеловање мора бити узроковано рационалним бићем. У том случају, погрешка је у томе што се на основу дијелова природе, закључује о цијелој природи. С друге стране, наводи силогизам у коме се од премиса да је (1) хостија тијело Христово и да (2) свако тијело укључује и крв, закључује (3) да хостија садржи и тијело и крв (те да се вјерни могу само њоме причешћивати). Узет по себи, закључак је ваљано изведен, мада му Милин негира формалну исправност. И, занимљиво, додаје да за свету тајну причешћа и није важна „људска логика“. В. Лазар Милин, „Богословље и логика“, 165 и 170–171.

Дакле, могло би се закључити, апологетика види логику као потребну, будући да полази од аксиома да „правилно мишљење“ на концу увијек доводи до Бога. Стога одбацити логику значи одбацити разум, а с њим и могућност да се спозна Бог, као и прилику да се богословље, које је резултат тог познања, покаже смисленим и истинитим пред лицем истог тог разума. Одбацити логику значи одбацити могућности да се хришћанство покаже као истина. Међутим, поред промишљеног става којим се логици придаје круцијална важност у теологији, на конкретним случајевима се показује да би апологетика била склонија да замијени материјалну (не)истинитост за формалну исправност, не би ли се прва показала у што снажнијем свјетлу.

### *Неопатристичка*

За разлику од апологетике која настаје као контекстуализовани облик већ довршене богословске дисциплине – са својим циљем, задатком, методом, пољем истраживања итд – неопатристичка теологија настаје из потребе за рехабилитацијом аутентичне теологије Православне Цркве. Као таквој, „програм“ њеног дјеловања формулисао је отац Георгије Флоровски. Овај програм сажет је у покличу „напред ка Оцима!“: „Ка Оцима“, зато што су њихова дјела темељ и модел аутентичног православног богословља, а „напред“ стога што управо тај модел подразумева увијек ново и креативно промишљање традиције Цркве. Кретање „напријед“ треба да се оствари у „неопатристичкој синтези“ – која треба да, кратко речено, (вјечити) „отачки ум“ одјене у рухо (пролазне) савремености. С друге стране, повратак Оцима подразумева и снажан отклон од до тада владајућег модела богословствовања који је, као православљу стран, преузет са хришћанског Запада. О периоду таквог богословствовања говори се као о „вавилонском ропству“ православне теологије<sup>23</sup> (првенствено у периоду 17–18. вијека) – као о периоду робовању православљу страном облику теолошког промишљања, категоријама и рјешењима с којим он барата.

Један од напрокаженијих модела таквог богословља је свакако схоластичко богословље које је у животу православних дуго било присутно, највише захваљујући раду неколико школа међу којима је најпознатија Кијевска духовна академија.<sup>24</sup> О њему се најчешће говори као о „интелектуалистичком“,<sup>25</sup> „рационалистичком“, „сувом“ и томе слично.<sup>26</sup> Поред схоластике, ту је и апологетика као представник, сада већ не римокатоличког, већ протестантског рационализма коме је православље у једном периоду своје историје робовало.<sup>27</sup> Епископ Игнатије Мидић нуди

<sup>23</sup> Ову синтагму као опис стања православног богословља ранијих вјекова први је формулисао о. Георгије Флоровски. Истом сликом служе се и готово сви српски неопатристички аутори. В. нпр. Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба“, у: Радован Биговић (прир.), *Православна теологија*, 349–379, 370; Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, у: исти, *Философија и теологија*, Врњци 2004, 205–225, 217.

<sup>24</sup> И њен чувени представник, митрополит Петар Могила.

<sup>25</sup> Атанасије Јевтић, „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, у: исти, *Теологија и философија*, 11–28, 26.

<sup>26</sup> Нпр. Атанасије Јевтић, „О апофатичком и катафатичком богословљу“, у: исти, *Теологија и философија*, 177–184, 178.

<sup>27</sup> Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба“, 370.

једно живо виђење епохе просвећености у којој настаје апологетско богословље и, уједно, вредносни суд о њему:

Будући да је [за то доба] људски ум мерило свега онога што је реално и истинито, чудо, вера у нешто што надмашује видљиви свет и што је несместиво у логичке категорије, а што припада религији, морало је бити проглашено непостојећим, неистинитим. Ако је и поред тога теологија хтела да постоји, морала је да нађе логичка објашења и доказе да Бог постоји [...] Ово је иницирало посебни вид теологије, такозвану апологетику, која је и сама, будући да је основана на логичким категоријама, изгубила свој животни смисао. Црква је и сама оснивала школе у којима је, управо на исти начин као што су то заговарали француски енциклопедисти, подвргла испитивању сопствену теологију, свдећи је тако на сушачаву рационалистичку доктрину и идеологију.<sup>28</sup>

Наведени пасус вјерно сумира општи оквир неопатристичког богословља унутар кога се третира тема мјеста логике у теологији. Термини као што су „рационализам“, „индивидуализам“, „објективизам“, па и „логика“, и њихово проказивање представљају, чини се опште мјесто у овом богословском моделу. Да бисмо схватили у ком контексту „логика“ у неопатристичком дискурсу задобија негативан призвук, треба да расвијетлимо општи оквир богословствовања у коме се овај термин користи.

Иако неки аутори наглашавају да православна теологија није гносеомахијска, да не доводи у питање вриједност човјекових интелектуалних способности и сазнања које њима стиче,<sup>29</sup> често се термини као што су „рационалност“ (и нарочито „рационализам“) и „интелект“ третирају као негативни термини и директно супротстављају аутентичном искуству Бога које се постулира као највиша теолошка вриједност. За разлику од апологетике, у неопатристици разум више не заузима мјесто судије пред којим вјера и теологија треба да положи рачун. Он је сада тај који бива испитан пред судом вјере. Стога појам „рационалности“ а нарочито „рационализма“ има готово искључиво негативну конотацију у неопатристичком дискурсу, иако то није случај са терминима као што су „ум“, „разум“, „логос“, „знање“ итд.<sup>30</sup> Када се говори о „рационалном“, најчешће се говори као о „само рационалном“, те се закључује да човјек, Бог и живот нису (само) рационални, те да је приступ који то претпоставља погрешан.<sup>31</sup> Западно богословље, почев од схоластике (или већ и од Августина) до просветитељске апологетике, критикује се као облик одвећ рационалног богословља.<sup>32</sup> Штавише, рећи ће се да постоји директна „логичка“ веза између августинизма и просветитељства – да је потоњи послједица првог.<sup>33</sup> Рационализам се посматра као епифеномен индивидуализма и својствене

<sup>28</sup> Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, Пожаревац 2009, 138.

<sup>29</sup> В. нпр. Атанасије, „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, у: исти, *Философија и теологија*, 29–95, 73; исти, „Философија и теолошко мишљење“, 216.

<sup>30</sup> В. нпр. Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 205, 213; Атанасије Јевтић, „Пролегомена за исихастичку теологију“, 73.

<sup>31</sup> Нпр. Здравко Пено, *Домаћинка: крајко изложјење православне вере*, Књига прва, Београд 2011, 73; Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 63.

<sup>32</sup> Атанасије Јевтић, „О апофатичком и катафатичком богословљу“, 178; Атанасије Јевтић, „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, 24, 26; Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 137.

<sup>33</sup> Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 137–138.

му тежњу да се свијет стави под контролу човјека, у овом случају, путем разумског опожмљења свијета. Рационалистичко виђење стварности показује се као последица потребе да се стварност (свијет, други човјек или Бог) објективизује, учини предметом, како би се контролисала и управљала ка задовољењу човјекових потреба.<sup>34</sup> Та тенденција је уграђена у темеље модерне науке, али и сваке рационалистичке теологије.<sup>35</sup> Такође, испоставља се да је рационализам последица једног „есенцијалистичког“ свјетоназора који омогућује концепт знања као рационалног захватања објективне датости.<sup>36</sup> Овом есенцијалистичком, свакако, супротстављен је персоналистички свјетоназор према коме се на друге људе и Бога гледа као на личности. Чак се и космос у цјелини посматра искључиво кроз личност Христа. Тиме се искључује могућност да се ма која од ових стварности посматра као објекат који, од стране дистанциране и изоловане индивидуе, може бити рационално спознат. Рационално сазнање у том контексту, подразумјева одређену статичност, опредмећење, осуштаствљење онога што се спознаје, а што је живо и лично. Тиме се изневјерује природа спознаваног, будући да се субјекат претвара у објекат. Како то сумира Здравко Пено, говорећи о Августиновој вјери која је најдубље повезана са спекулацијом као „логичким истраживањем садржаја вере“:

Таква вера је у дубокој вези са индивидуалистичким поседовањем Бога као менталном (разумском) спекулацијом. Ова активност рација је садржај вољног покрета у коме разум има тенденцију да прихвати Божију суштину.<sup>37</sup>

Дакле, рационализам, као форма приступа спознаји, према коме се свијет, човјек и Бог могу рационално спознати (како би се контролисали) настаје унутар једног свјетоназора који је одређен индивидуализмом с једне, и есенцијализмом с друге стране. Томе је супротстављен свјетоназор у коме је једино ваљано познање оно лично (или, када је у питању космос, стечено кроз личност – Логоса), а оно се стиче кроз искуство заједнице са познаваним.

Јављајући се у том контексту, појам логике се везује управо за овакву, рационалистичку визију свијета. Показује се да таква визија претпоставља „логичност“ (1) космоса у тоталитету, (2) човјековог живота, (3) теолошког исказа, (4) искуства богопознања које је резултат претходног, и (5) самог Бога. Супротстављајући се таквом свјетоназору, наши неопатристички теолози се супротстављају и мјесту које логика у њему заузима. Управо супротно том свјетоназору, тврди се, Бог измиче „свакој логици“ и не може бити обухваћен њеним категоријама.<sup>38</sup> Он је живи Бог, Бог слободе који измиче таквим, тоталитарним претензијама разума који за-

<sup>34</sup> Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 139: „логичност [света] открива човек који има логичке способности, како би га искористио. Уметност коју красе логички пропорционални односи служи за уживање чула [...] Техника се развија на истим логичким принципима.“

<sup>35</sup> Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 138.

<sup>36</sup> Такав закључак се чини присутним на слиједећим мјестима: Атанасије Јевтић, „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, 26; Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 93–94; Здравко Пено, *Кайизис: основе православне вере*, Острог 2005, 69.

<sup>37</sup> Здравко Пено, *Кайизис*, 69.

<sup>38</sup> В. карактеристичан пасус код епископа Атанасија у исти, „О апофатичком и катафатичком богословљу“, 182. Такође и исти, „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, 22, 24, 26; исти, „Философија и мистика“, у: исти, *Философија и теологија*, 157–170, 166.

хтјева да му се све потчини.<sup>39</sup> Најчешће супротстављање логици среће се у говору о примату искуства, првенствено искуства богопознања, над разумом. Примјењење на искуство богопознања, па и познања другог човјека, логика води странпутицама јер ово познање, како смо видјели, рационализује и осуштаствљује оно што спознаје. Оно (богопознање) није „обично логичко знање Бога и логичко исказивање или дефинисање појмова о Богу, него је по среди нека друга врста знања“<sup>40</sup> која своју рационалну концептуализацију већма премаша. Сходно томе, свака формулација мора да прође искуствену провјеру – ма како била логички утемељена, истина се може показати као лаж уколико није препозната искуством Цркве.<sup>41</sup> Теолошки искази нису „само логичке конструкције“ (чиме се, чини се, признаје да у одређеној мјери јесу и то).<sup>42</sup> Они су свједочења вјере која своју праву интерпретацију имају само унутар искуства и живота Цркве.<sup>43</sup>

Међутим, показује се да одређени теолошки концепти не само да нису „само логичке конструкције“, него то нису уопште, будући да су алогични. Ако богопознање није смјестиво у „сасуд“ логике (јер по самој својој природи оно и излази из домена логике) одређене истине које су његов резултат, а које спадају у домен логике, разбијају сам сасуд и отјеловљују нешто што уопште и није логично, а мисаоно је концептуализовано и језички формулисано. Такав је случај, сматра епископ Игнатије са појмом „ничега“. Он је „несместив у логичке категорије“ и „није логички оправдан“.<sup>44</sup> Овај појам је неоправдан, сматра он, зато што не указује ни на шта, а свака „реч о нечему ... претпоставља да то нешто и постоји, јер не може се говорити о нечему ако то и не постоји“.<sup>45</sup> Хришћани су кадри били да са овим концептом изађу из оквира логике управо зато што су имали персоналистички доживљај свијета у коме је апсолутно „ништа“ могуће довести до појма, захваљујући томе што су имали искуство ничега – искуство губитка вољене личности јесте искуство апсолутног ништавила.<sup>46</sup> За есенцијалистички приступ стварности – какав, закључујемо, логика претпоставља – ово искуство не постоји, те је стога појам „ничега“ за такав доживљај стварности неисказив и (самим тим) алогичан.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Атанасије Јевтић, „О апофатичком и катафатичком богословљу“, 182, 184.

<sup>40</sup> Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 213; исти, „Прологомена за исихастичку гносеологију“, 34.

<sup>41</sup> Здравко Пено, *Доимайшка*, 20.

<sup>42</sup> Нпр. Атанасије Јевтић, „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, 21–22; Здравко Пено, *Доимайшка*, 34.

<sup>43</sup> Здравко Пено, *Доимайшка*, 32.

<sup>44</sup> Како сматра вл. Игнатије (*Сећање на будућности*, 94–95). Чини се да нешто слично тврди и Пено када каже како су свједочанства доживљаја истине у Цркви „надилазила снагу јеретичких аргумената, зато што су била надлогична и у стању да зауставе огољену људску логику у супротстављању искуству благодати“ (Здравко Пено, *Доимайшка*, 45).

<sup>45</sup> Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 94.

<sup>46</sup> В. Игнатије Мидић, *Сећање на будућности*, 93–94, фуснота 5.

<sup>47</sup> Код владике Атанасија, друге стране, се не може ишчитати неки конзистентан став по питању (не)логичности теолошког исказа. Најчешће се срећу ставови у којима се „логичко“ супротставља ономе „живом“ и „опитном“ (В. нпр. исти „Сусрет исихазма и схоластике код Нила Кавасиле“, 22, 24), али када говори о антиномичности исихастичког богословља, он каже да она не означава његову истинску противрјечност, већ само несмјестивост у познате философске системе мишљења (В. исти, „Прологомена за исихастичку гносеологију“, 33).

Дакле, говорећи о логици у смислу у коме она подразумјева нужне законитости мишљења и појмовног уобличења познања стварности, неопатристика најчешће говори о ограничењима тих законитости. Ова ограничења се истичу како с обзиром на оно чега се логика заиста и тиче (исказаних ставова, тј. догматских формулација, и „бића“ утолико уколико се и на њега могу примјенити три основна логичка закона), тако и у погледу онога с чим логика и нема везе (практичног дјеловања и искуства). У првом случају – говора о ономе чега се логика тиче – говори се готово искључиво о ограничењима логике – а сам појам логике често прате епитети као што су „сува“<sup>48</sup>, „гола“<sup>49</sup>, „мртва“<sup>50</sup> и томе слично. Тиме се њен значај, који јој се имплицитно ипак признаје – будући да оно о чему је ријеч јесте и „логичко“, али и не „само“ – сматрам, умањује у свијести читаоца. Истине ради, ваља напоменути да ограничења о којима је ријеч претпоставља и сама логика. Наиме, она и не претендује да собом може обухватити цјелину човјековог искуства, као што на то не претендује ни граматика, на пример.<sup>51</sup> У другом случају – говора о ономе чега се логика не тиче – природа логике као „науке о односу импликације између ставова“ се занемарује, те се тако дискриминише на основама које се ње уопште и не тичу. Узети заједно, и прва и друга група случајева, стварају код читаоца један општи утисак (за који се понекад чини да се уздиже до архетипског нивоа) да о логици вриједи говорити само онда када се о њој има нешто лоше рећи.<sup>52</sup>

### Закључак

Апологетика, као дисциплина настала из потребе да се богословље оправда пред разума, логици придаје важно мјесто у теологији. Она треба да нас научи да мислимо правилно како бисмо, с једне стране, остварили оно због чега нас је Бог и обдарио разумом – богопознање – и како бисмо, с друге стране, били кадри да то познање посвједочимо свијету у коме разум има улогу судије истине. Међутим, у практичној примјени логике, испоставља се да апологетски императив побијања неистине и доказивања истине надвлађује потребу да се логичка правила заиста и примјењују. Стога се аргументима којим се закључује нешто што се сматра истинитим приписује формална исправност чак и када она не постоји, као што се и аргументима чији се закључци сматрају погрешним пориче формална исправност, чак и када она постоји. Неопатристичко богословље, с друге стране, из потребе да

<sup>48</sup> Атанасије Јевтић, „Философија и мистика“, 166.

<sup>49</sup> Атанасије Јевтић, „Сусрет исихазма и схоластике код Нила Кавасиле“, 22.

<sup>50</sup> Атанасије Јевтић, „О апофатичком и катафатичком богословљу“, 178.

<sup>51</sup> За кратку анализу приговора логици о њеним ограничењима в. Андреј Јевтић, „Да ли је теологији потребна логика“, 126–128.

<sup>52</sup> Изузетак је случај једног, вредносно неутралног (а можда и позитиван), начин употребе појма логике, у контексту у коме он има малу семантичку тежину – када се говори о ономе што је „логично“ или „нелогично“; или се користе логички појмови „импликације“, „последница“. Иако наизглед тривијална, чини се да оваква употреба појма говори о постојању макар-каквог осјећаја за важност логике. С друге стране, на одређеним мјестима појму се приписује оно колоквијално значење – темељног принципа којим се руководи нека/нечија мисао или дело – када, такође, има вриједносно неутралну конотацију – В. нпр. Атанасије Јевтић, „Философија и теолошко мишљење“, 206; Игнатије Мидић, *Сећање на будућност*, 28, 59, 155; Здравко Пено, *Догматика*, 45. Атанасије Јевтић, „Прологомена за исихастичку гносеологију“, 49.

начини отклон према периоду у коме је православна теологија робовала рационалистичком богословљу, како оном римокатоличком (схоластици), тако и оном протестантском (апологетици), смјешта питање о мјесту логике у теологији унутар опште критике рационалистичких струјања у теологији. Отуд, на важење логике се указује само онда када се треба истаћи да је оно ограничено. Ограничење се истиче како онда када се говори о домену којим се логика и бави, тако и онда када је ријеч о ономе што се логике не тиче. Из тога, чини се, може се закључити да постоји један прећутни консензус међу неопатристичким богословима када је у питању негативан тон у говору о логици. Он, опет, за учинак има општу свијест о ограниченој вриједности или готово неограниченој безвриједности логике, која се формира у клими неопатристичког богословља. Насупрот како апологетском тако и неопатристичком богословљу, сматрамо да би ваљано сагледавање појма логике и природе области њеног истраживања, допријело томе да се њено мјесто у теологији, као и у сваком облику смисленог исказа о било чему, уважи. Ако не из потребе да наш исказ буде „рационалан“, онда из потребе да буде „логосан“.