

---

**Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати,**  
Зборник радова, књ. 11, 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 11

Зборник радова научног скупа

# Српска теологија у двадесетом веку

– истраживачки проблеми и резултати –  
(Православни богословски факултет, 23. децембар 2011.)

приредио  
Богољуб Шијаковић

Београд 2012

Српска теологија у двадесетом веку  
пројекат под евиденционим бројем 179078  
књига **II**

Зборник радова научног скупа „Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати“ (Православни богословски факултет, 23. децембар 2011.)

приредио  
Богољуб Шијаковић

издавач  
Православни богословски факултет  
Београд 2012.

штампа  
Службени гласник, Београд

тираж  
500

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

2(497.11)“19”

**Српска теологија у двадесетом веку** : истраживачки проблеми и резултати : зборник радова научног скупа / приредио Богољуб Шијаковић. - 2007, књ. 1- . - Београд : Православни богословски факултет, 2007-. (Београд : Службени гласник). - 24 cm

ISSN 1452-7804 = Српска теологија у двадесетом веку  
COBISS.SR-ID 137632780

## Садржај

Уводно слово (БШ) . . . . .	6
<b>Родољуб Кубат:</b> Алгореза – егзегетска метода античког света . . . . .	7
<b>Владан Таталовић:</b> Проблематика „Син Човечији“ и њена релевантност у српској теолошкој средини . . . . .	16
<b>Предраг Драгутиновић:</b> Значај критике текста за српске преводе Новог завета . . . . .	31
<b>Микоња Кнежевић:</b> Mens–notitia–amor/Νοῦς–γνῶσις–ἔρως. Схолија на случај „Augustinus/Palamas“ . . . . .	42
<b>Ненад Милошевић:</b> Азматска Литургија Пређеосвећених Дарова . . . . .	62
<b>Владимир Вукашиновић:</b> Литургијски предлошци за штампање првих српских служабника на примеру Литургије Пређеосвећених Дарова . . . . .	73
<b>Србољуб Убипариповић:</b> Богослужбени круг читања светописамских одељака – порекло, изазови и перспективе (I део) . . . . .	81
<b>Владислав Пузовић:</b> Личност и дело проф. др Александра Павловича Доброклонског (II део) . . . . .	92
<b>Владан Перишић:</b> Природна теологија Емила Брунера . . . . .	112
<b>Андреј Јефтић:</b> Да ли је теологији потребна логика? . . . . .	119
<b>Марко Вилотић:</b> Осврт на феномен „антрополошког обрта“ у теологији XX века . . . . .	129
<b>Зоран Ранковић:</b> Предавачи Црквенословенског језика на Православном богословском факултету од Другог светског рата . . . . .	137
<b>Ксенија Кончаревић:</b> Источноевропска теолингвистика данас: општа лингвистика, славистика, стране филологије . . . . .	145
<b>Александар Срејић:</b> Континуитет извођења наставе философије у Богословији Светог Саве – наставни планови и програми, предавачи и уџбеници . . . . .	172
<b>Драган Каран:</b> Пастирска брига о породици – Цркви у малом . . . . .	182
<b>Милан Бандобрански:</b> Однос парохије и црквене општине према Уставу Српске православне цркве . . . . .	193

## Андреј Јефтић

Православни богословски факултет

Катедра та патрологију

Београд

# Да ли је теологији потребна логика?

## *Увод\**

Не тако ријетко у православним круговима сусреће се став да логика нема шта да тражи у теологији, да је она једно „рационално (или чешће: рационалистичко) оруђе“ којим не можемо да приступамо Богу, будући да се он сам „не потчињава“ законима „људске логике“. Утисак ми је да је овом, како ћемо видјети, прилично сумњивом увјерењу, на посредан начин допринио један од најпревођенијих и најутицајнијих православних теолога на српском говорном подручју – митрополит Јован Зизиулас. Поред њега, указаћемо и на начин на који се према логици односи један од назначајнијих англофоних православних теолога – Аристотел Папаникоалу. Тако да ћемо питање из наслова овог текста промишљати анализирајући: (1) шта појам „логике“ значи код Зизиуласа и како се третира; (2) на који начин га третира Папаникоалу; (3) који су могући узроци таквог третмана; и (4) да укажемо на даље смјернице у промишљању ове теме.

Најприје да истакнемо *шита* мислимо да треба – првенствено ако већ не и искључиво – подразумевјевати под „логиком“. Најкраће речено, у формалном смислу, логика је наука која се бави релацијом импликације између ставова, док сами ставови представљају исказе за које можемо рећи да су истинити или лажни.<sup>1</sup> То је оно што сматрамо за ваљано значење тог појма. Ваља напоменути да је, као таква, логика искључиво формалног карактера. Она не задире у чињеничну заснованост ставова чије односе испитује – не пита се да ли су ставови чије импликације истражује истинити или лажни. Тако се логика може бавити кохерентношћу исказа који

---

\* 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 и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Тако логику одређују нпр. Морис Коен и Ернест Нејгел у свом дјелу *Увод у логику и научни метод*, прев. А. Крон, Јасен, Београд 2006, 59. Исту ствар, само мало друкчије, исказује Е. Цон Лемон, када каже да се логика бави „основаношћу, односно неоснованошћу аргумената“. Будући да се аргументи састоје од премиса и закључка, а да је задатак логике да утврди да ли закључак слиједи из премиса – посао логичара се своди на исто: утврђивање релације импликације између ставова. В. Е. Цон Лемон, *Упознавање са логицом*, прев. В. Марко, Јасен, Београд 2002, 11. Логика се, такође, може посматрати и као *метод* систематизовања или формулисања ставова, или *дисциплина* ваљаног закључивања. И једно и друго су, међутим, обухваћени ширим појмом логике као науке.

се односе било на реални свет, било на ванземаљце или лилипутанце, а све захваљујући томе што о њима изричемо ове или оне ставове. С друге стране, у елементарној логици под „логичким законитостима“ ваља подразумевати три основна закона која се за такве узимају од Аристотела: закон идентичности ( $A=A$ ), непротивречности (не може бити и  $A$  и не- $A$ )<sup>2</sup> и искључења трећег (или је  $A$  или не- $A$ ). Као такви, они се односе прије свега на ставове, али се могу посматрати и као примјениви на бића.<sup>3</sup>

Наравно, немогуће је (самим тим и беспотребно) оспоравати полисемантичност ма ког појма, па и појма „логике“, али је могуће (и потребно) правити разлику између више значења једног појма и имати на уму да оно што важи за једно значење појма, не важи и за неко (или свако) друго значење истог појма. Постоје различите конотације појма логике, нашироко распрострањене у свакодневном говору. Међутим, важно је направити границу између колоквијалних значења појма логике и његовог ужег значења и спријечити „комуникацију квалификација“ између тих значења. То значи да ако и желимо да, рецимо, дисквалификујемо неку од „логика“ (тј. логику у одређеном смислу), морамо обратити пажњу на то да истим аргументом не можемо (а можда уопште и не смијемо, па чак ни неким другим аргументом) дисквалификовати неку другу „логику“ (тј. логику у неком другом смислу).

### *Шта је логика за Зизиуласа?*

Под логиком се у колоквијалном говору подразумјевају различите ствари, а како ћемо видети исто важи и код Зизиуласа. Ваља напоменути да, колико ми је познато, не постоји текст или дио неког текста у коме се Зизиулас директно и аргументовано позабавио питањем мјеста логике у теологији и односа логичких законитости према Богу. Међутим, као што ћемо видјети, у његовим текстовима постоји одређени број мјеста (који није занемарив) у којима он на одређени начин користи тај појам и квалитативно се одређује према њему. Управо тим мјестима се и бавимо у овом раду. Код Зизиуласа можемо да разликујемо више конотација овог појма, које међутим он сâм не разликује експлицитно.<sup>4</sup> Дакле, као што ћемо видјети, различити контексти у коме се појам користи нам доносе *различита* значења појма, која, међутим, нису (експлицитно) *разликована* од стране аутора. Издвајамо отприлике пет конотација овог појма:

1. *Рационално мишљење* уопште, или *рационално обликовано знање*. Тако Зизиулас нпр. каже да није „логика“ та која нас дијели од животиња, већ нешто дру-

<sup>2</sup> Ваља имати на уму разлику између „парадокса“ и „противрјечности“. Парадокс представља став или увјерење које је *парадòξον* – супротстављено важећем миљењу, или је *ίρριβιδно* противрјечно. Ову разлику ваља истаћи нарочито данас, када се (не тако ријетко) инсистира на „парадоксалности“ (низа) хришћанских истина. Инсистирање на томе не би био проблем по себи да се не чини да они који на томе инсистирају управо мисле на *σιβαρну*, а не *ίρριβιδну* противрјечност – какву парадокс означава. В. нпр. одредницу „Парадокс“ у: Милан Вујаклија, *Лексикон сивраних речи и израза*, Просвета, Београд<sup>5</sup> 1996, 644.

<sup>3</sup> Тако би закон противрјечности, примјењен на ставове, тврдио да одређени став не може бити истовремено и истинит и лажан, а примјењен на биће, да рецимо субјект  $C$  не може бити истовремено и  $C$  и не- $C$ .

<sup>4</sup> Ако је могуће направити подијелу између најбитнијих и мање битних текстова митрополита Зизиуласа, онда би ваљало истаћи да се ово истраживање базира на потоњим, и то управо због чињенице да се у оним најбитнијим текстовима Зизиулас уопште не служи терминима „логика“ и „логичко“. Најбитнијим текстовима сматрамо књиге *Being as Communion* и *Being and Otherness*.

го<sup>5</sup>. Логичко у том смислу је оно што се тиче рационалних конструкција – „логичких пропозиција“, међутим оно не дотиче само наше искуство, нашу егзистенцију, оно нас не „спасава“, не освећује наш живот итд. Тако ће Зизиулас инсистирати на чињеници да догмати нису само „логичке пропозиције“ већ истина која се доживљава.<sup>6</sup> Дакле, људско биће посједује логичке *сѿособносѿи* које га међутим не чине човјеком. Такође, оно је способно да формулише догмате као *лοίчке ѿροѿοзиције*, међутим они га као такви не спасавају. Догмати, међутим, могу да га спасу само као доживљена истина. Узет са оваквом коногацијом, појам логике није одбачен, али је његов значај – било из угла антропологије или сотириологије – релативизован и важење ограничено.

2. „Здрав разум“ – општи консензус, нешто што представља мишљење већине или је с њим компатибилно. Зизиулас ће тако, на пример, рећи како је за Апостола Павла чињеница већинског присуства Јелина у Цркви против „сваке логике“ (тј. исту „изврће“) и сваке мудрости којој се он учио у свом религијском васпитању.<sup>7</sup> Или, да ријечи: „Ово чините у мој спомен“, за логику у послериједном времену (за „послериједну логику“, рекли бисмо) значе: „ово чините да бисте ме се сећали“.<sup>8</sup> У том смислу, нешто што је за један социјални контекст логично, за неки други није. Отуд оно „логичко“ има релативно важење, зависно од тога *када*, *ије* и *за која*.

3. *Основна начела, ѿринциѿи* по којима се влада систем, оквир неког/нечијег мишљења – његова унутрашња „*ѿравила*“. Тако, Зизиулас говори нпр. о Платоновој логици,<sup>9</sup> логици свештених канона<sup>10</sup>, логици Другог ватиканског концила<sup>11</sup>, ло-

<sup>5</sup> Митрополит Пергамски др Јован (Зизиулас), „Човек и његов идентитет“, прев. И. Буловић, *Искон* 4 (1997), 18–20, 18–19.

<sup>6</sup> „Црква у освит трећег хиљадугодишња: Интервју митрополита пергамског др Јована Зизиуласа [...]“, прев. М. Василевић, *Православље* 791 (1. март 2000), 1–2, 1.

<sup>7</sup> „Τὸ γεγονός τῆς παρουσίας τῶν Ἑλλήνων καὶ μάλιστα κατὰ πλειονότητα στὴν Ἐκκλησία εἶναι γιὰ τὸν Παῦλο ἡ ἀνατροπὴ κάθε λογικῆς καὶ κάθε σοφίας, ὅπως τὴν εἶχε μάθει στὴ θρησκευτικὴ του διαπαιδαγώγησι.“ Ἰωάννης Ζηζιούλας, Μητροπολίτης Περγάμου, “Ελληνισμός-Χριστιανισμός: Η συνάντησι των δύο κόσμων“, IntRes: [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/history/iwannhs\\_pergamoy\\_hellenism\\_christianism.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/history/iwannhs_pergamoy_hellenism_christianism.htm) [преузето 27.2.2012.] (подвукао – А.Ј.) = Јован Зизиулас, *Јелинизам и хришћансѿво: Сусреѿ гва свеѿа*, прев. П. Драгутиновић, Хришћански културни центар, Београд 2008, 63.

<sup>8</sup> „Μὲ τὴν κοινὴ λογικὴ μας, ποὺ καθορίζεται ἀπὸ τὴ βίωσι τοῦ μεταπρωτικῆς χρόνου, ὅπως τὴν περιγράψαμε πὸ πάνω, τὸ νόημα τῆς φράσεως αὐτῆς θὰ ἦταν: «κάνετε αὐτό, γὰρ νὰ με θυμᾶστε».“ Μητροπολίτου Περγάμου Ἰωάννης, “Εὐχαριστία καὶ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ (β’ μέρος)“, *Σύναξη* 51 (1994) 83–103, 93 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Пергамски Јован Зизиулас, „Евхаристија и Царство Божије“, прев. Н. Милошевић, *Беседа* 6 (2004), 5–40, 23. Ваља напомети да израз „κοινὴ λογικὴ“ Н. Милошевић преводи управо као „здрав разум“.

<sup>9</sup> „Ὁ ἀρχαῖος Ἑλληνας θὰ διερωτᾶτο ἀσφαλῶς: τί εἶναι τὸ “τίποτε”; Καὶ θὰ εἶδνε καὶ σ’ αὐτό κάποιο ὄντολογικό περιεχόμενο (τὸ κάνει ὁ Πλάτων μὲ τὸ μὴ εἶναι) ἰκανοποιώντας ἐτσι τόσο τὴ λογικὴ του (τὸ μὴ εἶναι πρέπει κατὰ κάποιο τρόπο νὰ “εἶναι”· διαφορετικά τί εἶναι αὐτὸ ποὺ “δὲν εἶναι”); ὅσο καὶ τὴν ὄντολογία του (δὲν ὑπάρχει χώρος ἢ χρόνος γιὰ τὸ “τίποτε” σὲ ἕναν κόσμο ποὺ εἶναι ὄντως “κόσμος”).“ Ἰωάννης Ζηζιούλας, “Χριστολογία καὶ ὑπαρξῆ“, *Σύναξη* 2 (1982), 9–20, 13 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Јован Зизиулас, „Христологија и постојање: Дијалектика створенога-нестворенога и халкидонски догма“, прев. С. Јакшић, *Беседа* 2 (1992), 173–183, 177.

<sup>10</sup> Митрополит Пергамски Јован (Зизиулас), „Институција сабора“, *Саборносѿи* 1–2/2000, 27–55, 53.

<sup>11</sup> Тачније, у питању је логика поједностављења богослужења којом су се руководили Римокатолици на Другом ватиканском сабору: „Οἱ Ρωμαιοκαθολικοὶ ἐνέδωσαν **στὴ λογικὴ αὐτὴ** κατὰ τὴ Β’ Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ [...]“ Μητροπολίτης Περγάμου Ἰωάννης, “Συμβολισμός καὶ Реализμός στὴν Ὀρθόδοξη Λατρεία (ἰδιαίτερα στὴ Θ. Εὐχαριστία)“, *Σύναξη* 71 (1999), 6–21, 7 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Пергамски Јован (Зизиулас), „Символизам и реализам у православног богослужењу (особито у Светој Евхаристији)“, прев. Ј. Фемић-Касапис, *Саборност* 1–4/2001, 13–35, 14.



гици јелинске мисли<sup>12</sup> итд. Утисак ми је да је управо ово конотација која се најчешће има на уму када се у обичајеном говору оперише појмом логике (барем у нашем језику, али, рекао бих, и не само у њему). У том смислу, дакле, логичко се односи на оне принципе и механизме мишљења својствене појединачним системима мишљења, који немају опште важење – јер ако и важе за један систем, не треба (а можда и не могу) да важе за неки други.

4. *Смислено, сврсисходно* (те тиме и очекивано) *јонашање*. Зизиулас говори нпр. како је заповест о окретању другог образа противна свакој логици<sup>13</sup>, како ванлогичност љубави позива на чињење нелогичних дела (трпљење страдања и сл.)<sup>14</sup> па и како је сам Бог „слободан од сваке логичке и етичке везаности; један Бог који до провокације дела произвољно [...] и који не полаже рачун никаквој логици или етици“.<sup>15</sup> То што нам изгледа да он то чини (дјела „логично“ или „етично“) јесте последица *нашеј* јелинизације Бога – односно, нашег потчињавања њега поменути категоријама. Овдје „логично“ има снажан етички призвук и тиче се људског (или Божијег) понашања које тиме што је неубичајено престаје да бива логично. Штавише, као боље се вреднује управо оно понашање које је „нелогично“ – а Божије понашање је понајчешће баш такво.

5. *Оно шћо лoгика* (као наука) *заусћа јесћие*, онаквом каквом смо је одредили на самом почетку. Он тако захтева логичку конзистентност, непротивречност ставова, доследност мишљења итд. Тако нпр. каже да веровати у *creatio ex nihilo* и (истовремено) у природну бесмртност, значи бити логички неконзистентан.<sup>16</sup> У истом тексту, он отворено каже како „жели да артикулишемо хришћанску теологију тако да она буде верна логичким последицама својих сопствених претпоставки, а не да им противречи“,<sup>17</sup> као и да би непоштовање логичких законитости те-

<sup>12</sup> “Some of these ways did not always maintain the absolute character of nothingness, but succumbed indirectly to **the logic of Greek thought**, which could not accept this idea and found it absurd” John D. Zizioulas, *Eucharistic Communion and the World*, ed. by L.B. Tallon, T&T Clark, 2011, 158 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Јован Зизјулас, „Очување божје творевине“, прев. М. Шибул, *Бесега* 4: 1–4 (1994), 13–42, 27.

<sup>13</sup> Митрополит Јован Зизиулас, „Западна еклесиологија“, прев. М. Вгенопулос (необјављен текст). У питању је текст који је преведен на српски, али није публикуван. Нажалост, није наведен тачан извор са којег је преведено, па у њега нисам могао имати увид.

<sup>14</sup> *Исћю*.

<sup>15</sup> „[...] ὁ Θεός τῆς Βίβλου [...] ἐλευθερός ἀπό **κάθε λογική καὶ ἠθική δέσμευση** [...] καὶ πού δέν δίνει λογαριασμό σέ καμιά Λογική ἢ Ἠθική. (Αὐτός ἦταν ὁ Θεός τῆς Βίβλου – μὴν κοιτᾶτε πού ἐμεῖς ἀργότερα τὸν **ἔκλογικεύσαμε** καὶ ἠθικοποιήσαμε, δηλαδή τὸν ἐξελληνίσουμε!)“ Ιωάννης Ζιζιούλας, „Χριστολογία καὶ ὑπαρξη“, *Σύναξη* 2 (1982), 9–20, 13–14 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Јован Зизјулас, „Христологија и постојање: Дијалектика створенога-нестворенога и халкидонски догма“ , прев. С. Јакшић, *Бесега* 2 (1992), 173–183, 177. Мада се чини да овдје логика има и додатно значење – в. фн. 18.

<sup>16</sup> „A Christian who wishes to have both his doctrine of *creatio ex nihilo* and a faith that the world possesses in its nature some kind of means for eternal survival is bound to be **logically inconsistent**.“ John D. Zizioulas, *Eucharistic Communion and the World*, ed. by L.B. Tallon, T&T Clark, 2011, 161–162 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Јован Зизјулас, „Очување божје творевине“, прев. М. Шибул, *Бесега* 4: 1–4 (1994), 13–42, 30. На страну питање да ли су та два става („Све је створено ни из чега“ и „Нешто што је створено ни из чега може бити по природи бесмртно“) гледано само из логичког угла (а не за јелинско-хришћанску „логику“) заиста неконзистентна.

<sup>17</sup> „We therefore wish to articulate Christian theology in a way that will be *faithful to the logical consequences its own assumptions* and not contradict them.“ John D. Zizioulas, *Eucharistic Communion and the World*, ed. by L.B. Tallon, T&T Clark, 2011, 162 (курзив – Ј. З.) = Митрополит Јован Зизјулас, „Очување божје творевине“, прев. М. Шибул, *Бесега* 4: 1–4 (1994), 13–42, 31.

ологију искључило из научног и философског дискурса и гетоизирало.<sup>18</sup> Дакле, у том смислу, лōика нема релативно важење и није нешто што можемо да усвојимо или одбацимо. Поштовање лōичких законитости је заправо нужан услов сваке ваљане теологије.

Чини се, међутим, да границе између ових значења некад нису тако јасне, док је на неким местима сасвим јасно то да појам лōике истовремено има више конотација.<sup>19</sup>

Као што смо видјели, када логици придаје нека од прва четири наведена значења, Зизиулас релативизује њено важење. Када пак с појмом лōике оперише на ваљан начин (односно, с петом конотацијом), Зизиулас не говори против ње. Напротив, говори како наши ставови треба да буду конзистентни, ваљано уређени, да треба да знамо које су њихове импликације итд. Међутим, чини се да ова похвала логици бива засјеђен из макар три разлога: (1) он најчешће оперише са другим конотацијама овог појма које не одговарају његовом примарном значењу; (2) када оперише са тим другим конотацијама (неким од прве четири у нашој подјели) он важење лōике релативизује; и (3) те друге конотације не разликује експлицитно, нити се чини експлицитном његова намјера да као релативну окарактерише *искључиво* одређену конотацију лōике. Зизиулас, дакле, не прави експлицитну разлику између наведених конотација овог термина<sup>20</sup> како би показао да лōика у одређеном смислу није валидна или примјењива на Бога, а да у оном правом то јесте. Пошто ту разлику не експлицира, чини се да његови текстови не омогућавају читаоцима да задобију ваљано поимање појма лōике. С друге стране, према том какво су задобили, читаоци обично заузимају не баш благонаклон став будући да стичу утисак да је у питању нешто што не може (а и не смије?) да задржи апсолутно важење у теологији. Она мјеста која говоре у прилог логици тако, нажалост, остају готово непримјећена.

### „Тројична лōика“ А. Па̄аниколауа

За разлику од Зизиуласа, Аристотел Папаниколау даје нешто конкретнији, мада не тако опширан осврт на мјесто лōике у теологији. У свом коментару<sup>21</sup> на папску

<sup>18</sup> „[...] theologically speaking, the problem is how to state all this in a way that **will not involve logical contradictions** or stumble over fundamental scientific facts, which would exclude theology from normal scientific or philosophical discourse. For it is easy for theology to speak its own language to its own people and thus form an esoteric ghetto of its own.“ John D. Zizioulas, *Eucharistic Communion and the World*, ed. by L.V. Tallon, T&T Clark, 2011, 162 (подвукао – А.Ј.) = Митрополит Јован Зизјулас, „Очување божје творевине“, прев. М. Шибул, *Бесега* 4: 1-4 (1994), 13-42, 30.

<sup>19</sup> Тако, нпр. Зизиулас говори: „Τί εἶναι αὐτό τό “ἀδιαρέτως” καί “ἀσυνγύτως” ἔξω ἀπό τήν ἐμπειρία τῆς Ἐκκλησίας; “Ἐνα “δόγμα”, **μιά λογική** (ἢ μάλλον “**ὑπέρλογη**” γιά ὁσους πιστεῦουν, “**παράλογη**” γιά ὁσους δέν πιστεῦουν) πρόταση”, Ιωάννης Ζιζιούλας, “Χριστολογία καί ὑπαρξη”, *Σύναξη* 2 (1982), 9-20, 19 (подвукао – А.Ј.). = Митрополит Јован Зизјулас, „Христологија и постојање: Дијалектика створеног-нествореног и халкидонски догма“, прев. С. Јакшић, *Бесега* 2 (1992), 173-183, 182. Овде „логичко“ значи (*само*) *рационално* (прва конотација), али, чини се, истовремено и оно што је у складу са законитостима лōике (пета конотација). Према једном другом, већ наведеном, мјесту (в. фн. 14) чини се да Бог побеђује и очекивано понашање (прва конотација), али и „очекивано“, односно уређено мишљење (пета конотација).

<sup>20</sup> А чини се да не можемо закључити ни да ли је уопште има на уму.

<sup>21</sup> Aristotle Papanikolaou, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic: Faith and Reason in Eastern Orthodox Theology“, у: Laurence P. Hemming and Susan Frank Parsons (yp.), *Restoring Faith in Reason*, SCM Press, 2002, 237-255.

енциклику *Fides et ratio* Папаниколау критикује концепт чистог, неисторијског разума за који сматра да је прећутно присутан у енциклици. Чинећи то, ослања се на чувено дјело Аластер Мекинтајера *Whose Justice? Which Rationality?* који говори о историчности (те тиме и променљивости) самог концепта „разума“, различитим традицијама и модусима рационалности и томе слично.<sup>22</sup> У том духу, Папаниколау тврди да се Свети Атанасије Велики, као први хришћански теолог који излаже (или развија) учење о Светој Тројници, за ту потребу дистанцира од традиционалне логике и њених законитости и супротставља јој нову, „*широјичну логику*“, логику „божанско-човечанске заједнице“ која се супротставља монистичкој логици грчких философа.<sup>23</sup> Тако се показује да хришћанска вјера није алогична или ирационална, као што то сматрају многи савремени Православни теолози (што, занимљиво, Папаниколау напомиње) – она је логична, али не у оквиру традиционалне античке, већ нове, „тројичне“ логике. Арије, сматра Папаниколау, на прави начин отеловљује грчку класичну философију и логику, и њене домете, док јој се Атанасије супротставља са новом, хришћанском философијом и хришћанском логиком.

Ако се боље размотри општи контекст наведеног текста, видимо да с једне стране Папаниколау поставља „стару“ философију бића и античку логику које скупа могу да породе само монистички концепт Бога, док с друге стране стоје релациона онтологија Тројичног Бога (у чијем средишту је концепт слободне личности) и „тројична логика“ које развијају хришћански оци од 4. вијека, почев од Атанасија. Међутим, карактеристично је да Папаниколау захтјев за изградњом тројичне логике формира управо на темељу „старе логике“. Наиме, како може да се закључи, управо *сīара* логика каже да оно што је смртно може превазићи смрт само кроз заједништво са бесмртним. И управо *збоī шoīа*, Атанасије развија „тројичну логику“, јер, по ријечима Папаниколауа, „Исус *мора бишii* божански, у супротном нема спасења“<sup>24</sup>. А то је управо захтјев старе логике. Дакле, занимљиво је како Папаниколау држи да сама логика поставља захтјев чије разрјешење изискује „друкчију логику“.

Оно што је важно за нас јесте чињеница да се у овом концепту А. Папаниколауа, може дектовати утицај Ј. Зизиуласа. Оно што нас у то увјерава<sup>25</sup> јесте чињеница да се Папаниколау позива управо на Зизиуласа како би утврдио да се у 4. в. збила „онтолошка револуција“ у којој се утјеловљују друкчија философија бића (као личносног, другог, различитог и појединачног), у којој је утјеловљена нова, „тројична логика“. Дакле, иако се чини да је у формулисању концепта нове, хришћанске логике, Папаниколау зависан искључиво од Мекинтајера, он је зависан и од Зизиуласа. Сам Мекинтајер, а то, занимљиво, Папаниколау и наводи, тврди како различити модуси и традиције рационалности дијеле одређене заједничке стандарде – а то су управо логички закони. Међутим, Мекинтајер додаје да они нису дозвољни да би се несугласице између тих традиција разријешиле.<sup>26</sup> Папаниколау на-

<sup>22</sup> B. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, нарочито стр. 349–369.

<sup>23</sup> Aristotle Papanikolaou, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic“, 253.

<sup>24</sup> Aristotle Papanikolaou, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic“, 252.

<sup>25</sup> Поред чињенице да је он једини савремени православни теолог који се у наведеном тексту спомиње, а да није критикован због анти-интелектуализма, као и неких општих мјеста које карактеришу Зизиуласов теолошки систем.

<sup>26</sup> Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 351.

пушта ту ограду и преноси историчност и релативност са концепта рационалности на логичке законитости за које и сам Мекинџајер држи да су заједничке различитим традицијама рационалности.

### Мо̄ӯћи узроци

Сви ми, па и Зизиулас и Папаниколау, обилато се служимо логиком и (углавном) тежимо да следујемо њеним законитостима, било да смо тога свесни или не. Штавише, рекло би се да се Зизиулас итекако служи логиком, и да је један од разлога за успјех и добар пријем<sup>27</sup> митрополитове мисли управо њена логичка конзистентност. Међутим, проблем очигледно наступа у конотацијама које (имплицитно) придајемо самом појму, а понекад и у свјесној рефлексiji на питање мјеста логике у теологији. Иако се не може сматрати одговорним за оним што не тврди, утисак је да дио одговорности за негативан однос према логици можемо приписати и самом Зизиуласу. Поред наведених разлога – изостанка експлицитног разликовања конотација самог појма, као и чешће присутног неблагонаклоног става према логици – рекло би се да неки од слиједећих општих оквира митрополитове мисли (првенствено „персонализам“) и православне теологије уопште пружају погодно тле за развијање анти-логичког дискурса:

1. *Православни апофатизам* који је уграђен у фундаменте православне теолошке традиције, али представља, такође, и особитост мисли 20. века.<sup>28</sup> Притом, за апофатизам се (по инерцији?) обично држи да се противи (неким или свим) принципима рационалног мишљења, логичког закључивања или томе слично.<sup>29</sup>

2. *Персонализам* за кога су теолошки аксиоми: првенство личности над природом, онтологије над етиком, слободе над нужношћу, егзистенцијалног над логичким, итд. У том контексту, утисак је да се логика доживљава као облик нужног закона који слободни и свемогући Бог не треба и не може да трпи, а самим тим је недолично да га трпимо ми, када о таквом Богу говоримо;

3. *Православни иријумфализам* који не тако ријетко рађа мотив да покажемо не само другачијим, већ и супериорним у односу на све оно што припада законитостима „овога света“ – којима, опет, припада све осим нас самих. (Узгред: како понекад бива са логиком, тако у нашој пракси често бива са правописом).

4. *Негос̄та̄ӣак разумевања* основног значења појма логике, предмета којим се формална логика као научна дисциплина бави, и њених основних начела. Немо-

<sup>27</sup> О „добром пријему“ се по свему судећи може говорити у контексту српске и западне теолошке популације. И у једном и у другом контексту, стиче се утисак да је Зизиулас један од најпревођенијих, најчитанијих и најбоље прихваћених православних теолога. Све то, или макар ово треће, по свему судећи не важи и за његову домовину.

<sup>28</sup> Разлоге за појаву интересовања за апофатичку теологију у 20. веку, в. код Oliver Davies and Denys Turner, “Introduction”, у: Oliver Davies and Denys Turner (eds.), *Silence and the Word: Negative theology and Incarnation*, Cambridge University Press, 2002, 1–10, 1–2.

<sup>29</sup> Иако није мјесто да се у то питање овдје дубље упуштамо, ваља напоменути да и сама апофатика смера на нешто више од знања, макар и одричног, те Дионисије говори о Богу који је „ὁπ̄έρ π̄ισ̄αν οὐσίαν καὶ γν̄ωσ̄ιν“. Дакле, као што ћемо у наставку и видјети, оно што је изван сфере „дискурзивног“ знања не може ни бити предмет логике (будући да су њен предмет ставови и њихови међусобни односи), па самим тим истискивањем логике из таквог облика знања не добијамо ништа. Чињеницу да је сâм Дионисијев теолошки исказ логички кохерентан увјерљиво показује John N. Jones, „Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology“, *The Harvard Theological Review* 89:4 (1996) 355–371.

гућност да се разликују могуће конотације овог појма, да се ограничи комуникација њихових садржаја и квалификација које том садржају придајемо.

### *Шта значи одбацивши логику?*

Видјели смо да се Зизиулас према логици, ваљано схваћеној, односи позитивно, али да тај однос из наведених разлога пада у други план. С друге стране, Папаниколау држи да не постоји *једна* логика, већ различите традиције мишљења са сопственим *логикама*. Хришћанска мисао, према њему, утјеловљује особену релациону онтологију и нарочиту тројичну логику. Текстови ових двају аутора не би требало да дају за право да се закључи да теологији није потребна („никаква“) логика. Међутим, чини се да се управо такав закључак често изводи и да се он темељи првенствено на Зизиуласовом дискурсу о логици, али и неким оквирима његове и православне мисли уопште које смо навели.

Уколико би се устврдило да теологији није потребна логика, онда би ваљало видјети какве би последице таквог става биле. Уколико тврдимо да треба да одбацимо логику као формалну науку која се бави ваљаним закључивањем, или још горе, ако презремо дисциплину ваљаног закључивања као такву и њене законитости, онда треба да видимо шта то тачно значи и које су последице таквог става.

Укратко ћемо изложити три могуће форме „теолошких“ приговора логици:

**1. приговор:** *Знање* о Богу је изнад логичких закона. Логички закони важе у свакој области знања, али не и у знању о Богу, јер је оно квалитативно другачије од сваког другог знања, оно је *лично*, те самим тим и неисказиво. Дакле, када је у питању познање личности (а обично се инстистира да управо о таквом знању говори православна теологија) унутар њега логика може и да не важи (штавише, не сме да важи).

**одговор:** О логици се може говорити само тамо где је реч о исказивом, о *изреченим ствовима*, а они припадају сфери дискурзивног знања. Међутим, аналогија овом приговору би била као кад бисмо нпр. рекли да у планинарењу не важе граматичка правила. Тиме се, свакако, не тврди да граматика не важи у *говору* о планинарењу, који је, свакако, сасвим друга ствар од самог планинарења. Наравно, ово важи само уколико желимо да тај говор буде нешто више од насумичног изговарања речи које, свакако, не називамо говором. Дакле, логика не важи у догађају самог нашег сусрета са Богом, али исто тако не важи ни граматика, јер сам тај наш сусрет излази из сфере којом се логика или граматика баве. Међутим, наша свесна, и у језику изражена, *рефлексива* о том сусрету (или било ком другом облику откривења) нужно је подложна законитостима логике (као и граматике).<sup>30</sup>

**2. приговор:** *Исказ* о Богу је изнад логичких закона.

**одговор:** Цјелокупна историја тријадолошких и христолошких спорова може да се чита као покушај да се знање о Богу појмовно формулише на логички конзистентан начин. Показујући како је могуће да је Бог један, а Тројица, да је Христос и Бог и човек – оци и учитељи Цркве нису чинили ништа друго до, може се рећи,

<sup>30</sup> Овдје се компарацијом између граматике и логике служимо у ограниченом смислу, само с обзиром на могућност њихове примјене на подручја којих се не тичу. То што се пореде, међутим, не значи да је њихов коначни статус и значај исти. Рецимо, граматичке грешке које правимо ни изблиза немају такав значај као логичке.

улагали напор да покажу да је теолошки дискурс о стварима вјере логички кохерентан. Тамо гдје би се могло рећи да су „сирови“ подаци откривења били нејасни, управо је питање (логичких) импликација дате доктрине по наше спасење руководило Оце у избору између неколико постојећих теолошких „модела“.<sup>31</sup> Да су сматрали да теологија није дужна да полаже рачуна логици, вероватно би ћутали и тако гетоизирали теологију претворивши је у форму баналног фидеизма. Ако и не би ћутали, морали би да изнађу неки модел мишљења који не би поштовао основне законитости мишљења, па би се тешко и могао назвати мишљењем. Поврх свега, у теологији би било немогуће изрећи ишта смислено.

**3. приговор:** Знање о Богу и исказ о Богу можда (из различитих разлога) нису, али *сам* Бој јесте изнад логичких закона. Бог, будући свемогућ, изнад је стега сваких, па и логичких законитости.

**одговор:** Чини се да је ово једини приговор који заслужује заиста озбиљно и опсежно разматрање које би превазилазило обим и сврху овог рада. Овдје ћемо само назначити нека питања која он за собом повлачи. Он поставља озбиљно питање: како је могуће да Бог подлијеже нужности било каквих (па и логичких) законитости? С друге стране, ваља имати на уму да, као што смо на почетку напоменули, када говоримо о логичким законитостима није ријеч о, како се то обично каже, „нашим категоријама“, „мисаоним концептима“ које ми онда примјењујемо на Бога – као што је то нпр. случај када Бога именујемо као Оца и говоримо о „рађању“ Сина. Логичке законитости (наведене, три основне) схваћене тако да се односе на ставове, казују то да је рецимо немогуће тврдити да је став да Отац исходи Духа и истинит и лажан. Примјењене на биће, ове законитости чувају идентитет појединачних бића, па рецимо спречавају да кажемо да је Отац истовремено и Отац и да није Отац.<sup>32</sup> Дакле, уколико прихватимо да (1) теолошке истине заиста јесу истине, и да вјерно, иако непотпуно, говоре о Богу; (2) да нису нити људски конструкти, нити од Бога откривени епистемички садржаји који су за људе корисни, али нису ваљано засновани у Божијем бићу; а (3) будући да такве какве су, теолошке истине јесу логички кохерентне и не противе се ни једном (основном) закону логике; треба видјети шта то уопште може да значи када кажемо да се Бог логици противи или је превазилази, и какве су (логичке) последице тог става по епистемичку заснованост и истинитост теолошких исказа. До тада, чини се оправданим сматрати да то није случај.

<sup>31</sup> Како, чини се сасвим оправдано, тврди Christopher Knight, “An Authentic Theological Revolution? Scientific Perspectives on the Development of Doctrine”, *The Journal of Religion* 74: 4 (1994), 524–541, 529. С тим ставом се слаже и А. Папаниколау који наглашава да је Свети Атанасије Велики у диспуту са Аријем развио тројични концепт Бога управо стога што Исус Христос мора бити Бог да би спасење уопште било могуће (јер оно што је смртно може бити спашено само кроз заједницу са бесмртним). Дакле, чини се да би се и он сложио да логичке импликације одређене доктрине по наше спасење диктирају њено прихватање или одбијање (Aristotle Papanikolaou, „Reasonable Faith and a Trinitarian Logic”, 252–253).

<sup>32</sup> Није згорег напоменути да овдје, у тријадолошком контексту, *име* Отац не означава породичну функцију, већ *личност*. Примјењено на људе, горе наведеним се заправо каже да је немогуће тврдити да Петар јесте Петар и да није Петар. Дакле, опет примјењено на људе, не каже се да је немогуће да Петар буде истовремено и отац неке и нечији брат, већ да је немогуће да он буде он и да то истовремено не буде.

### Закључак

Дакле, увидјели смо да Зизиулас, а рекло би се и добар дио неопатристичке теологије, барата доста флуидним појмом логике и да јој у већини случаја приписује негативне квалификације. С друге стране, Папаниколау држи да хришћанство посједује сопствену логику која се не покорава законитостима традиционалне логике. Сматрамо да је немогуће а и беспотребно одбацити логику или заговарати неки нарочити хришћански вид исте – уколико се сâм појам логике ваљано одреди. Уколико се у неком смислу логичке законитости и не могу примјенити на Бога, ваљало би такав став аргументовано образложити, а то значи показати и његове (по теологију више него озбиљне) *логичке импликације*. До тада, сматрам сигурним становиште да нас (па ни Бога) логика ни на који начин не спутава некаквим стегама својих присилних закона, већ нас ослобађа произвољности и несувислости, чинећи наш исказ *смисленим*.