

Предраг З. Петровић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

e-mail: djpredragpetrovic@gmail.com

КИНЕТИЧКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ТАЈНОВОДСТВЕНОГ САЗНАЊА У CORPUS DIONYSIACUM

Апстракт: Тајноводствени начин сазнања произилази из боговодстава која се збивају унутар светодуховског начина постојања Цркве Христове. Због тога и црквено предање пројектује управо тајноводствени начин сазнања који отвара пут разумевању богодејствених димензија постојања човека и света. Божанствени Дионисије Ареопажит сведочи о гносеолошком јединству између наизглед самосвојне библијске перспективе сазнања и сазнања проистеклог из начина постојања Цркве Христове. Црквено предање чини богослужбени и литерарни симболизам (библијски, светоотачки) јединственим. Притом, богослужбено-литерарни симболизам једном својом богодејственом страном окренут је и чулној страни живота. Но, и поред те чињенице човек као (и сам) тајноводствена стварност сазнаје тајне постојања на начин на који их само Бог открива човеку. Начини којима човек у умственој сфери свога постојања идеолошки поставља своје мисли, идеје или животне планове, најчешће су у колизији са реалношћу спољног, физичког света. Међутим, тајноводствени начин сазнања не представља пасивно сазнавање необавезујућих чињеница, већ благодатно сазнање Онога који је наш Источник и наш Покрет ка сваком истинском сазнању.

Кључне речи: знање, разум, богопознање, потврдно сазнање, одречно сазнање, тајноводствено сазнање, Бог, Црква.

Уводна реч о основним захтевима православне гносеологије

Божија заповест првим људима у рају односи се на забрану кушања плода са дрвета знања (γιν-даат) добра и зла (уп. Пост 2, 16-17), док постојање рајског Дрвета Живота литерарно-символично говори заправо о онтолошкој потреби првих људи у Рају да кушају плодове христоликог живота као дара Духа Светог. То би значило да су први људи по божанском Промислу требали бити обучени у врлину како би био остварив догађај по коме би оно што је смртно било прогутано од Живота (уп. 2Кор 5, 4). Отуда и литерарно-символична синтагма - Дрво Живота. Човек је између понуђеног вечног живота и дрвета знања добра и зла изабрао заправо стварност скривену иза библијских литерарних симбола знања добра и зла. У оба случаја (дакле, и у случају знања добра и зла, и у контексту кушања од Дрвета живота) реч је о сазнању. Сазнање проистекло из кушања плода са дрвета познања добра и зла (уп. Пост 3, 6) пројектује, рекли бисмо, хоризонталну раван чулног сазнања којим се послепадни човек свакодневно служи. Међутим, кушање плодова са Дрвета Живота говори заправо о потпуно другачијој врсти сазнања. Оно се открива као сусрет, или (по)знање присуства Божијег у свакодневици људског живота. Сазнање у том случају није знање човека „о нечем спољашњем“, већ

представља *са-знање*, односно, знање у коме Бог види, гледа, или (по)зна(је) човека, али и човек види, гледа, или (по)зна(је) Бога по мери сопствене пријемчивости за божанско. Првородни грех лишио је *човека* и *човечицу* овакве врсте сазнања, тако да у случају послепадног начина сазнања постоји чулима условљено закашњење човековог ума према ономе што сазнаје, и ово гносеолошко *кашњење* првородни грех увео је као константу у послепадни начин човековог сазнања. Могли бисмо рећи да су први људи одабрали *чулима одређујући, односно, последујући начин сазнања* праћен неизбројивим душевним и телесним невољама. Због тога сматрамо упитним запажање које износи Артнер, по коме је кушање плода са дрвета познања добра и зла открило првим људима „екстазу знања, а лишће дрвета болно га је прикрило. Еликсир за просветљење истовремено је и лек за прикривање: дрво је и добро и зло“¹. Међутим, екстатичко знање не можемо поистоветити са познањем добра и зла; познање добра и зла пре говори о егоистичком, а не изступном знању. *Дрво познања добра и зла* није литерарни симбол у коме је скривено познање *добра* (а у Артнеровом случају „просветљење“) већ познање и надасве-живот у антагонистичком начину постојања. Испитајмо сада шта је то што „познање добра и зла“ чини деструктивним, проблематичним?

По својој природи послепадни човек започиње процес чулног сазнања *појединачним начином сазнања*. Овај начин сазнања тежи потпуном апстраховању свега онога што није непосредни предмет сазнања. Другим речима, уколико је нека нежива ствар искључиви, односно, темељни предмет сазнања човек у времену у коме сазнаје мора потпуно одбацити све оно што је у непосредној околини сазнаваног предмета, било да су у питању неживи предмети или жива бића. Ако овакав начин сазнања представља предуслов потоњег гносеолошког искуства намеће нам се питање: да ли је тај „природни“ начин сазнања истовремено и једина човекова могућност сазнања?

Када говори о знању Аристотел дефинише човека као биће које по својој природи жуди за знањем (уп. *Μετά τὰ φυσικά* 980a1)², и Аристотел разликује *стваралачко, практично и теоретско* знање. *Стваралачко* знање односи се на знање разних вештина помоћу којих човек ствара материјална добра потребна за свакодневни живот. *Практично* знање односи се на човеково понашање, и оно је везано за етику као и за политичке видове људског живота (уп. *Ἠθικά* 1094a26-27). У *теоретско* знања Аристотел убраја математику, физику и тзв. прву философију која је „теоретско знање првих начала и узрока (ствари)“ (*Μετά τὰ φυσικά* 982b9-10). Аристотелова подела знања налази и данас своје место у критичко-историјским методологијама научних истраживања. Аристотел је засигурно један од мислилаца који су литерарно трасирали идеју о поступном историјском развоју, односно, еволуцији мишљења, идеју коју ће креатори модерних образовних система преко дарвинистичке и материјалистичке идеологије ширити као историјски несумњив научни аксиом. Аристотел наиме наводи: „...људи су због дивљења и сада, *као и испрва*, почели философирати, дивећи се *на почетку* површним појавама које не стоје, да би (мало) по мало надаље били у недоумици о важнијим (стварима)...(а) онај који недоумује и чуди се, слуги да је у незнању, (и) како може постојати митољубиви философ, јер миту приличи дивљење“ (*Μετά τὰ φυσικά* 982b11-15)³.

Будући да Православно предање Цркве сведочи о другачијим димензијама сазнања, од Аристотела записана подела знања не може бити релевантна или

1 Artner, 2021, 8.

2 Аристотел на одговарајућем месту наводи речи: „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει“.

3 Да Аристотелово тумачење квалитативног развоја философске мисли, те односа митологије и философије просто не стоји, погледај више о историјској заснованости митологије код Петровић 2020, 157-170.

употребљива за наше основне гносеолошке захтеве, а њих чини захтев за сазнањем симболичне творевине око нас произишле из Руку Божијих, као и захтев за многим тајноводственим степенима богопознања. Због тога сада обраћамо пажњу на гносеолошке аспекте библијског предања Цркве Христове у којима знање, или познање, или сазнање припада другачијим хоризонтима сазнања од оних које нам је из свог умствено-силогистичког нивоа сазнања понудио Аристотел.

Гносеолошки аспекти Православно-хришћанског начина сазнања

Започећемо ово поглавље интересантним запажањем Едите Штајн (Edith Stein), пруске Јеврејке, која говори о пореклу знања. Знање је по њеном мишљењу везано за *заједницу*⁴. Ауторка наима указује на важност *другог* за процес самосазнања⁵, што значи да такво знање „као и свака осетилна вредност постаје релевантно за (саму) структуру личности“⁶. По мишљењу Штајнове самосазнање је веома важно за самовредновање. У њеној анализи знања као таквог, реч је заправо о „когнитивном стремљењу и когнитивној вољности“⁷, и Штајнова уводи појам *емпатије* као конститутивни гносеолошки елемент који нам омогућује да појаснимо себи шта нисмо, или шта смо мање или више у односу на неког другог⁸. На тај начин, *други* је неопходан за наш процес самосазнања и самовредновања. Но, и поред тога, Едита Штајн попут Аристотела говори о примењивим гносеолошким претпоставкама човековог сазнања у хоризонталној, односно, социјалној равни људског живота.

Међутим, православно-хришћански тајноводствени начин сазнања превазилази дејства *когнитивних стремљења и когнитивне вољности*, и поставља у први план боговодства *Онога Кога нико никада није видео, а Кога објављује Син Који је у наручју Очевог* (уп. Јн. 1, 18). Поменимо још и речи божанственог Дионисија Ареопагита који говори да се „од светлећих нам зора свештених Речи уздигемо, и њима светловођени ка богоначалним химнама, просветљени (њима) *надсветски* и ка свештеним хомнословљима предображени (толоубевот), гледамо симетрично кроз њих дароване нам богоначалне светлости, и појемо добродарно начало сваког свештеног светлојављања, као што је оно (Начало) себе предало у свештеним Речима“⁹. Из овог *незнатног* примера Дионисијевих светодуховских тајноводстава закључујемо да атрибут *надсветски* бива употребљив и када су у питању човекова просветљења припадајућа очигледно библијском наслеђу, односно, литерарно-симболичним димензијама црквеног предања.

Православна хришћанска гносеологија почива на тајноводственом начину сазнања које произилази из динамичних јерархијских структура у самом односу Бога и његове творевине. Овај динамизам боговодственог процеса сазнања није пасиван, већ дејствен, односно, активан чин. Иако, површно узевши, тајноводствени начин сазнања може асоцирати на некакву алегоријску или метафоричку, или пак на некакву затворену перспективу сазнања, могућност за тајноводствено сазнање надасве је природјена (или *по*

4 Уп. Stein 1989, 21-22. Сведоци смо да се знање и у високим школама преноси као знање појединца, професора.

5 Уп. Stein 1989, 116.

6 Stein 1989, 107.

7 Stein 1989, 108.

8 Уп. Stein 1989, 116. Ауторка емпатију поставља у контекст естетике, етике, затим као *когнитивни извор страног искуства*, и емпатија иако нема карактер спољне перцепције, она има нечега заједничког са спољном перцепцијом будући да је „објекат у оба случаја присутан овде и сада“ Stein 1989, 1; 7.

9 Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης PG 3, 589B.

природи - κατά τὴν φύσιν) словесној димензији човекове личности. Другим речима, човек као онтолошка свеза свеколике творевине са Богом и сам представља тајноводствено биће, или боље речено, тајноводствену стварност. Због тога нам се намеће питање: да ли човек својим силама самога себе познаје онаквим каквим он заиста јесте, или је самосазнање сопственим силама искуствени процес дијаболског убеђења о себи, или умишљено идолопоклоњење самом себи?¹⁰

Нека би нам иницијално у том смислу послужиле речи једног стиха књиге о Јову које долазе до нас из превода Седамдесеторице, а које гласе: „а ти (по)знај себе, ако си шта учинио (σὺ δὲ γνῶθι σεαυτῶ εἴ τι ἔπραξας)“ (Јов 5, 27). Ако обратимо пажњу на старојеврејски библијски текст наилазимо на много комплекснија значења истог стиха књиге о Јову. Наиме, глагол *знати* сачињен је од три старојеврејска идеограма, од којих је први ך (јуд) са значењем *рука* (ך - *јад*), други је ך (דל - *далет*, односно, *делет*) са значењем *врата*, а трећи је ך (א-*ајин*) са значењем-*око*. Запажамо да реч *знање* (אך-*јада*) у идеограмско-ерминевтичкој равни старојеврејског језика подразумева некакво *гледање*, односно, *виђење* (вједјеније), и овај, трећи по реду идеограм ствара заправо недоумицу о каквом „гледању или виђењу“ је овде реч. Да ли је у питању искључиво човеково *гледање* на неки предмет сазнања, или сам процес сазнања идеограмски *подумује још неку личност?*

Процес сазнања неживих ствари подразумева, рекли бисмо, *једносмерно сазнање*, због тога што човек сазнаје неку ствар, али истовремено та иста ствар не сазнаје човека. Међутим, у поменутом старојеврејском глаголу очигледно да се ради о врсти сазнања по коме двојственост „субјекат-објекат“ заправо не постоји. Због чега? Хоризонти старозаветног литерарног симолизма откривају се промислом Божијим у новозаветном предању Цркве Христове. Тако, на пример, идеограм ך (*далет*) говори нам о присуству Онога Који за себе говори: „Ја сам *врата*...“ (Јн. 10, 9), што нас тајноводствено упућује на закључак да *гледање* или *виђење* као *знање* у старојеврејском идеограмском смислу јесте у вези са конкретном божанском личношћу. Господ Исус Христос говори за себе да је Он-*Врата* (старојевр. דלת - *делет*), и смисао *врата* јесте не само у чињеници да она могу да се отварају и затварају, као у речима: „куцајте и отвориће вам се...ономе који куца отвориће се“ (Мт 7: 7), већ и у нашој сотириолошкој стварности проласка кроз њих, као у Господњим речима: „ако неко кроз мене уђе, и улазиће и излазиће, и пашу ће наћи“ (Јн 10: 9). Из овог идеограмско-ерминевтичког контекста можемо закључити да библијски појам *знања* не представља апстрактно или уопштено знање¹¹, нити објективистичко познање бића или ствари, већ потенцијални сусрет или облик богопознања, за кога бисмо рекли да је познање *у оба смера*. Наиме, *гледање*, или *виђење* као једна од димензија спознаје говори и о Богу који види или сазнаје, али и о човеку који види, сазнаје. Иако Бог нема физичке очи попут нас, идеограм ך (*ајин*) уз идеограм ך (*далет*) указује на другачији начин Божијег виђења, односно, сазнања помињаног широм Светог Писма Старог и Новог Завета.

Идеограм ך (*јуд*, *рука*) уз идеограм ך (*далет*) упућује на руку Сина Божијег, или богодејства *Делета* или Божијих *Врата*, као библијског литерарног симбола са

¹⁰ Ово питање може неке изгледати бесмислено, уколико за основно полазиште сазнања сматра *самосазнање* које лако одаје утисак да је управо оно сам темељ човекове гносеолошке моћи. О положају „знања себе“ у односу на знање другог види код, Stein 1989, 116.

¹¹ Уобичајени процес сазнања подразумева најпре имагинацију. Имагинација је навика стварања менталних слика и као таква не потпада под коначни људски суд, односно, под пристанак (слагање) или неслагање. Имагинација не потпада под коначни пристанак, коначни циљ расуђивања, тако да не представља ни ствар вере. Види више код, Klos, 2021, 54.

очигледном интенцијом да се (етимолошки) именују *дејствена познања*, или гносеолошке равни божанских дејстава¹². Због овакве сасвим изгледне перспективе, сазнање не идентификујемо са некаквим непокретним или пасивним познањем, већ са дејственим актом. Дакле, сазнање у идеограмско-ерминевтичком смислу пре упућује на сусрет две стварности, на препознавање, а не на човеково једносмерно сазнање Бога попут већ поменутог познања ствари. Једно од богоименовања на старојеврејском језику започињало је идеограмом ^{c} (*јуд*), и то у тетраграматону *јуд, хе, вав, хе* - יהוה), тако да се под дејствима Божијег познања подразумева не само умањење Сина Божијег¹³ до наше *последње историјске стварности* на Крсту, већ и наше усиновљење познањем Њега као Врата (*Делет*), односно, као Господа који нас нашим проласком кроз Њега мири са Богом и Оцем. У истом смислу, сматрамо да горе поменуте речи „(по)знај себе (^{c})“ не требамо сагледавати мимо гносеолошке претпоставке богопознања произилазеће из речи апостола Павла: „Пази на себе“ (1. Тим 4, 16), претпоставке коју јасно ишчитавамо и из поменутог стиха из превода Седмдесеторице („а ти знај себе, *ако си ита учинио*“). На другачији начин не можемо доћи до смисла и разумљивости дубљих тајноводствених аспеката човековог постојања нити самосазнања.

Дијалектика потврдне и одречне природе сазнања

Боговољни симболични начин постојања човека и света одређује и одговарајуће начине човекових гносеолошких дејстава. Уколико бисмо се ограничили искључиво на разумско сазнање морали бисмо запазити једну крајње чудну чињеницу. Наиме, разумски процес сазнања започиње чулима, и, осим што представља појединачно сазнање, овај процес по својим законитостима оперише са невидљивим делом света. Највећи део света кога разумски сазнајемо јесте невидљив. Површина бића или ствари јесте почетни вид сазнања, али ни у ком случају не треба бити и крајња граница сазнања на којој се човек задржава. Површина бића или ствари пре представља чулни призив ка дубљем начину истраживања или сазнавања. Дубље гносеолошке димензије бића и ствари (субјеката или предмета сазнања) крију се на неки начин *иза* најпре уочаваних видљивих површина, тако да сагледаване видљиве површине бића и ствари наизглед *скривајући* заправо *откривају* по богоначалном призиву своје унутрашње (невидљиве) гносеолошке димензије постојања. Уколико би, хипотетички речено, човек био искључиво материјално биће, и тада би се његов сазнајни процес морао усмерити ка невидљивом делу материје коју сазнаје. Прост увид у невидљиви део сазнаваног бића или ствари говори нам заправо о нашој насушној потреби за одречним начином сазнања!

Међутим, уколико у наш гносеолошки процес укључимо и душевну страну човекове личности ствари постају много комплексније, будући да се душевни свет човека открива у много комплекснијим видовима, захтевајући виши ниво одречног начина сазнања. Међутим, и поред комплексности оваквог сазнања не мења се основни критеријум сазнања. Одречна природа сазнања још је извеснија и потребнија, и што се више умом крећемо ка симболима божанских стварности, одречни аспект сазнања постаје неопходнији и искључивији. Међутим, иако одречни начин сазнања представља почетак

12 Симеон Чавел (Simeon Chavel) наводи интересантно запажање по коме су неки Јудеји знање библијског текста поистовећивали са знањем Бога који је створио и одржава свет у постојању. Види, Chavel 2018, 48. Очигледно да Господ због таквих Јудеја говори: „истражујете писма јер ви мислите да у њима има живота вечног, а (управо) она сведоче о мени“ (Јн 5, 39).

13 Божанско умањење показује и овај старојеврејски идеограм ^{c} (*јуд*), будући најмањи идеограм библијског алефбета.

сваког гносеолошког двига, а нарочито двига ка Ономе који је *иза свих бића и ствари* (ἐπέκεινα πάντων)¹⁴, ипак он није и једини, и уколико се сазнање односи на најјединственије нивое божанских стварности утолико се и одречна оријентација сазнања мора напустити, што значи да мора уступити место још узвишенијем начину сазнања.

У послепадном критичко-историјском процесу сазнања човек је некако „навикнут“ да под појмом *кретање* подразумева просторно-временски динамизам постојања, тако да све што се креће сазнаје се као промена запажана кроз просторно-временски континуум у односу на стање покретане ствари или бића. Покрет се на неки начин идентификује са запажаном просторно-временском променом у континуитету постојања сазнаване ствари или бића¹⁵. Критичко-историјски процес објективистичког начина сазнања у просторно-временској природи света показује потпуну недоследност када говоримо о гносеолошкој пројекцији библијског тајноводственог предања. Тако, на пример, пророк Јеремија проноси до нас Божије речи: „Ја сам Бог који прилази, а не Бог издалека“ (23, 23), а пророк Исаија проноси Божије речи: „Приближих правду своју и спасење моје не одоцњујем“ (46, 13). Када би божанско *Прилажење* (или *Приближавање*) било прилажење *по месту*, оно би било уочавано објективно. Бог би био потпуно препознатљив свима који познају објективистичким начином познања *по месту*. Међутим, Господња „промена места“ не односи се на могућност да Бог буде на једном, али не и на другом месту! У том смислу библијски литерарни символизам говори нам о томе да Бог не станује у рукотвореним храмовима (уп. Ис 66: 1; Дап 7: 49-50). Важно је стога да процес богопознања изместимо из критичко-историјске равни послепадног објективистичког начина познања „по месту“, што нас наводи и на питање: уколико смо као бића створени у реалној, просторно-временској равни постојања, да ли то значи да су и наши гносеолошки домети омеђени искључиво објективистичким начином сазнања?

Будући да симболична природа створеног света подразумева просторно-временско, односно, чулима реално опажано постојање, наш гносеолошки процес очигледно зависи од мере „реалности“, односно, „реално“ посматраног. Православно хришћанско предање подразумева и одговарајућу перспективу сазнања. Можда би најбољи пример за другачији начин сазнања (од нама уобичајеног објективистичког) могле послужити речи светог Атанасија Великог у којима он указује на ограниченост објективистичког, критичко-историјског начина сазнања, и говори: „Довољно је ово вернима; до ових (стварности) допире људско знање; до ових (стварности) херувими заклањају крилима. Онај који више од ових (ствари) хоће истражити, (тај) не слуша оног који говори: `не мудруј превише да се не уплашиш`. Ствари предате вери, не треба у људској мудрости расуђивати, већ послушношћу вере“¹⁶. Свети Атанасије говори, дакле, о другачијем начину сазнања од оног објективистичког, односно, о начину сазнања које, рекли бисмо, ἐν δυνάμει сапостоји оном разумском, и које осим људске добре воље или пак жеље зависи најпре од темељног услова сазнања произилазећег из Господњих речи: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15, 5). У контексту овог Господњег боговодства сазнавање вером води нас најпре до Господа нашег Исуса Христа који је властан над вером, што значи да има власт да *дометне веру* маловерном човеку (уп. Мк 9, 24) како би човек био у стању сазнавати више божанске стварности. Тајноводствени начин сазнања чини да ограничена природа разума следује вери, али тако да имамо у виду речи: „незлобиви верује свакој речи, а разборит разазнаје свој ход“ (Прич 14, 15), јер „вером ходимо, а не гледањем“ (2Кор 5, 7). Утолико и маловерје говори о немогућности јаснијег

14 Уп. Διονύσιος Ἀρεολαγίτης PG 3,1001A.

15 Види о овој теми више код, Петровић 2012, 79-104.

16 Ἀθανάσιος Μέγας PG 26, 572A.

или потпунијег сазнавања божанских стварности вером¹⁷. Сазнавање божанског откривења вером, вером као даром Божијим, можемо назвати тајноводственим начином сазнања (уп. 2Кор 4, 6; 5, 1-10).

Божанско виђење, или кинетички смисао сазнања

Из перспективе критичко-историјског начина сазнања инсистирање на унутрашњој свези између *кретања* и *сазнања* изгледа чудно. Да бисмо указали на несумњивост тајноводственог начина сазнања као кретања започнимо најпре са интересантним питањем које поставља Артнер, а које сажимамо у речима: ако је знање палог Адама повезано са еросом, да ли је у том случају *ерос* научни, или је знање еротско?¹⁸ Наиме, Артнер првобитно знање-виђење поставља у контекст самосвесности Адама и Еве о сопственој голотињи (уп. Пост 3, 7), док у другом случају (уп. Пост 4, 1) он знање поистовећује са телесним сасуштаствљењем. Знање би у том смислу подразумевало и самосазнање и међусобни телесно-еросни покрет човека и човечице, будући да се исти глагол (*познати*, старохевр. (ט - *јада*) користи и за телесни еротски покрет човека и човечице у речима: „и *позна* Адам Еву његову жену...“ (Пост 4, 1). Међутим, библијско богонадахнуто сведочанство оставља идеограмски траг богопромисаоног, односно, богоначалног *двосмерног сазнања као међусобног са-знања Бога и човека* у коме и тело јесте тајноводствена стварност, а не објективна чулна стварност као у случају када „Адам позна Еву...“. Библијски језик упућује на истински Источник сазнања, тако да исти глагол на изванредан начин (сам по себи), рекли бисмо, тајноводственом *иронијом* подсећа на сотириолошки божански призив, божанску власност и порекло знања, те потребу за човековим са-дејством Узроку сазнања, односно, постојања, а не чулно садејство проузрокованом бићу. Пророк Исаија и апостол Павле због тога праве деобу између гносеолошких стварности, с једне стране литерарно-символично скривене иза речи „Дух је Господњи на мени“ (Ис 61, 1), и с друге, за сазнање као последицу греха попут речи да „прилепљен блудници, једно је тело (са њом)“ (1Кор 6, 16-17). Дакле, онај који је „прилепљен Богу, један је Дух (са њим)“ (исто). Први људи пошли су супротим смером у свом покрету ка извору, или узроку сазнања. Утолико Господ човеку и после првородног греха оставља простор за поновно јединство са Богом, односно, за богопознање. Тајноводствени литерарни символизам пружа у овом случају могућност да коришћењем истог глагола у два супротна смисла препознамо заправо догађај отпадања првих људи од богопознања, или познања истинског, божанског Ероса¹⁹. Послепадно, идололатријско служење еросном нагону управљеног ка било каквом облику творевине могуће је превазићи искључиво Божијим дејствима. Овде најпре имамо свест о тајноводственом символизму Цркве у коме сазнање бива управљено смеру супротном од овог, тамног одсјаја, или површног једносмерног (по)знања чулног ероса. Отпадање од божанског Ероса завршава у егоистичком идолу „(по)знања-виђења“ бића и ствари, односно, у објективистичком огледалу сазнања. Међутим, тајноводство библијског предања Цркве открива и важност сагледавања одречних страна бића и ствари како би човек био отворен за гносеолошки сусрет са Богом, односно, *за богопознање као двосмерну стварност*. Божанска Промисао јесте неисцрпни извор (са)знања, и Она

17 Проблематичне пројекције знања настају управо еманципацијом знања у обе форме, односно, и философије и науке од вере. Види, Strydom 2020, 655.

18 Уп. Artner 2021, 10.

19 О овој теми види више код, Петровић 2013, 172-181.

садржи у себи све надилазе свих знања²⁰. Божанствени Дионисије наводи у том смислу речи: „А сада, колико нам је доступно, служимо се у божанским (стварима), сродним симболима, и њима се аналогно уздижемо ка простој и сједињеној истини умних виђења...(и) заустављајући своје умне енергије достижемо по допуштењу надсуштински зрак у коме наднеизречено претпостоје крајеви (надилази) свих знања...“ (Διονύσιος, PG 3, 592CD)²¹. Божанска Промисао по пријемчивости сваког човека понаособ омогућује гносеолошке покрете ка Богу и Оцу као Узроку постојања, односно, кретања. Због тога божанствени Дионисије говори о три врсте *гносеолошких покрета* којим се крећу Бог, анђели, људи и творевина, и тумачи кружне покрете умова и душа тајноводственим точковима из Језекиљевог пророштва који полазе од себе и враћају се себи. Непомичност или стајање точкова указује на пребивање у одређеном појединачном постојању, а њихово кретање, на измене и преобликовања како душевних тако и бездушних бића и ствари. Промислитељни покрети виших небеских сила према подлежащим силама и бићима јесу праволинијски, док се њихов спирални покрет сагледава у неизменљивости идентитета при сваком промишљању нижих бића (од стране виших), због чега се представљају непрестано играјућим око Бога, као Узрока доброг и лепог²². Слично небеским силама и гносеолошка димензија кружног покрета душе пројектује се њеним повратком у себе. Јединствено сакупљање умних сила чини повратак душе у себе необмањивим од обмана спољашњег света²³. Спирални покрет душе подразумева гносеолошку пријемчивост за обасјања божанским знањима али, како Дионисије рече, „не умно ни јединствено, него словесно и иступно, као помешаним и преносним енергијама“²⁴. Словесна и *из-ступна* особина спиралног кретања душе указује на то да душа поједине ствари појединачно познаје, и да се умним и чулним удеоништвом у њима, и научава²⁵. Душа пројављује праволинијски покрет када се креће ка стварима које је окружују, као многоврним и мноштвеним симболима, узносећи се њима ка једноставним и сједињеним сагледањима²⁶. Тајноводствено сазнање као кретање дејствује кроз благодатне јерархијске структуре, те открива бића и ствари у светлима одговарајућих начина постојања у односу на богочалне покретаче свеопштег симболичног начина постојања. Утолико тајноводствено сазнање као кретање дејствује у сусрету човека са Узроком постања и постојања, и оно није просто гносеолошки концепт који условљава човеково окружење и које би било употребљено сврхом *означавања потврђених извора информација*²⁷. Тајноводствени начин сазнања увелико превазилази и претпоставке за тзв. *знам како и знам да* врсте сазнања²⁸.

20 Поред појма *знање* (ἡ γνῶσις) и појма *познање* (ἡ ἐπίγνωσις) божанствени Дионисије Ареопагит употребљава још један синоним, а то је глаголски облик συνιδεῖν кога бисмо дословно превели глаголом *сагледавати*. Ово *са-гледање* не мора имати смисао уобичајеног, једносмерног *гледања*; у овом глаголском облику препознајемо старојеврејско идеограмско значење двосмерног сазнања по коме *дејство богопознања* сведочи о двосмерном сазнању, односно, сазнању Бога и човека као о сусрету човека са његовим Творцем.

21 Верзија текста у Мињевом издању, изразу *сродним симболима* додаје речи „и типовима и именованима“. Види PG 3, 621D.

22 Διονύσιος PG 3, 704D-705A.

23 Види исто, 768AB.

24 Исто, 705AB.

25 Μάξιμος, PG 4, 257B.

26 Διονύσιος PG 3, PG 3, 768C.

27 Уп. Craig 1990, 169.

28 Уп. Stanley, Williamson 2001, 417.

Једно од богоименовања на којима божанствени Дионисије Ареопагит инсистира јесте и богоименовање Премудрости (ή Σοφία). Ово богоименовање настало је из богопознања, односно, из божанског откривења у коме Бог јесте источник сваке истинске мудрости. Сазнање као прихватање дарова Премудрости бива по моћима пријемчивости човека и то прихватање порађа и одговарајуће богоименовање. Због тога Самуило говори да Бог јесте „Бог יהוה (*jud, xe, vav, xe*) знања (חכמה)“ (1 Сам 2, 3). Бог својом рајском забраном није желео да држи људе у незнању, већ у богопознању. Кушање од плода са дрвета познања добра и зла одвео је прве људе „од Бога“, односно, од богопознања, ка сазнању стварности супротних Божијој вољи. Сазнање супротних стварности није могло бити „опроштено“ будући да процес сазнања није био површан или безазлен покрет ума ка некој идеји коју би човек могао одбацити од себе. Утолико ни последице сазнања *стварности добра и зла* нису могле бити површне или безазлене. Човек је променио начин постојања сопственог бића за кога је сада потребна слободна воља као свеукупни животни покрет ка Ономе Који је властан над нашим спасењем. Да је Господ могао првим људима „опростити“ почињени првородни грех, значило би да Адам није створен „по икони Божијој“ (Пост 1, 26)! Последице учињеног греха до данас остају у суштини исте: „потоње бива човеку горе од првога“ (2Петр 2, 20), не због тога што Бог кажњава човека, него што је због греха и континуираног слабљења човекове природе било потребно унапред предочити крајњу последицу греха (уп. Пост 2, 16-17). Отпадништво првог човека од Бога најбоље се види у чињеници да је први човек после дивљења паровима живих бића најпре молио Бога да му начини *друга према њему* (Пост 2, 20), да би касније окривио за грех ону која је од човека начињена и од човека призната и завољена као *кост од његових костију и тело од његовог тела и којој је дао име човечица јер је узета од човека* (уп. Пост 2, 23). Од првих људи па све до скончанија вјека сваки учињен грех прати и пратиће одговарајућа бол. Не постоји ни најмањи грех који не порађа бол. Хоћење ка задовољству, као и само задовољство чији је узрок било каква, или на било који начин искривљена идеја, односно, било какав несловесан покрет у души, или, и у души и по телу, јесте чин богоборства и богоиздаје. Први људи али и сви они који су божанско присуство иоле познали знали су и знају да се истинска слободна воља не може уделовити нити силогистичким моћима људског ума, нити примамљивошћу или опијеношћу чулима одабраног циља човековог дејства. Слободна воља чији се природни смисао открива само у боговиђењу, дејствује увек по моћи наше појединачне пријемчивости за тајноводство Живота. Слободна воља мимо боговиђења у коме човек аналогно својој пријемчивости познаје Господа, једноставно не постоји. Сагледавање слободне воље мимо боговиђења ствар је или академских пројекција знања о ономе што мислимо да би слободна воља требала бити, или још горе, уљуљкивање у већ некакав прелестан концепт „слободе“²⁹. Слободна воља укључује и словесну страдалност као богопромишљену димензију човекове животне стварности. У одсуству жртве као једног од израза словесне страдалности јасно је да не може бити речи ни о слободној вољи нити о састрадавању са другима који страдају. Страдалност Господња, овога пута у људском домену, аналогна је *величинама крста* кога свако од Православних хришћана носи, и саставна је и неизоставна димензија одговарајуће области божанске слободе у којој се по мери нашег богопознања благодатно обретемо. Тајноводствено сведочење слободне воље јесте најпре дар Божији, или Божије отварање једних од многих врата богопознања. Дејство слободне воље сведочи о присуству Самог Господа. То је оно што говори праотац

29 Многе концепте слободе данас можемо видети као узрочнике највећих људских трагедија. Многи у име неке сопствене пројекције слободе покушавају верски, политички, економски и културно да промене свет око себе не увиђајући да намећу другима своју прелесну визију слободе.

Јаков после хрвања са Тајноводитељем: „Јер јесте Господ у месту овом, а ја не знадох. И побоја се (Јаков) и рече: страшно је ово место, (али) не ово, него дом Божији, и ово су двери неба...И прозва Јаков место оно Бетел (дом Божији); а Уламлуз беше име граду пре тога“ (Пост. 28, 17-19). Када Господ Јакова назва *Израиљ*, запажамо некакво премештање Бога, јер „узиђе Бог од њега, од места на коме је говорио с њим“ (Пост. 35, 13). Јаков тада начини олтарско тајноводство предјавивши стварност божанске скиније за коју Сам Бог говори Мојсију: „*Тамо ћу се састајати са тобом*“ (Из 25: 22, 29: 42-44, 30: 6, 30: 36). У том смислу, тајноводствени начин сазнања актуализује појам *места* спасења, односно, појединачних положаја бића у јерархијски устројеном Присуству Духа Истине, односно, Духа Христовог, и на јерархијски устројен и свејасан начин биће и Други и Славни Долазак Господа Исуса Христа; дакле, не са запажањем, „ево овде је, или ено тамо је“ (Јк 17, 23), већ попут муње која све обасја својим присуством (уп. 24).

Богооткривена тајноводствена измењивост *места* и *дома Божијег* истинска је стварност не само богооткривења (Мојсију на гори) *узора* по коме је начињена старозаветна скинија, већ и тајноводствене гносеологије Цркве Христове до свршетка света. У том смислу, божанствени Дионисије Ареопагит инсистира на еклисиолошкој свести и природи богоименовања, односно, на еклисиолошкој многименитости Живога Бога. Онај који је Дрво Живота он је и Премудрост и Источник сваког знања Истине. Први људи одустали су од богоименовања и окренули се греху, односно, *множењу себе* (ποικίλλειν ἑαυτοῦς) кроз множење несловесних дејстава, и *раздељењу душе* (τὴν ψυχὴν διαμερίζειν)³⁰. Умножавање знања чулних ствари одаје утисак спознаје „реалног“ света, али тај „реални“ свет очишћен је од сваког тајноводства због чега се и сазнаје као објекат. Истовремено, спољашње знање оставило је по страни врлинска тајноводства која истичу из божанских дејстава богопознања³¹. Знање као богопознање јесте *двострано*, али и *неличено, нераздељиво, непромењиво* и *неразлучно*; оно је уједно и стварност еклисиолошке заједнице Тела и Крви Христове, и антрополошка стварност попут оне „куће знања“, коју помиње свети Јован Схоластик³². У том смислу и тајноводствени начин богопознања измирује у себи божанску свудаприсутност са појединачним богопознањем описаним симболичним речима Господа, „ако неко хоће за мном да иде, нека се одрекне себе, и понесе крст свој и нека ме следи“ (Мк 8, 34)! Утолико светотајинско, односно, еклисиолошко учествовање у божанском животу³³, јесте основ појединачног богопознања које увек бива по моћи појединачне пријемчивости за свештену природу тајне богопознања.

Извори

Ἀθανάσιος Μέγας, *Πρὸς Σεραπίωνα*, PG [= Migne, J. P., Ἑλληνικὴ Πατρολογία – Patrologia Graeca-PG, Paris, 1857. Reprint Ἀθήναι, 1987.] 26.

Aristotle (1924): *Metaphysics*, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle (1894): *Ethica Nicomachea*, ed. J. Bywater, Oxford: Clarendon Press.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ μυστικῆς θεολογίας*, PG 3.

30 Уп. Ἰωάννης Σχολαστικός, PG 88, 1021A.

31 Да ли је уопште могуће да, како неки предлажу, будемо врлински људи не знајући притом шта је врлина? Види код, Klos 2021, 55.

32 Свети Јован наводи да „келија нсихасте јесте телесно окружење које изнутра има кућу знања“ (Ἰωάννης Σχολαστικός, PG 88, 1097C)

33 Tanase, 2017, 148.

Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG 3.

Ἰωάννης Σχολαστικός, Κλήμαξ, PG 88.

Μάξιμος Ὁμολογητής, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῶν θεῶν ὀνομάτων, PG 4.

Литература

Artner, Stephen (2021): „Erotic knowledge: The Allure of Unknown in the Hebrew Bible“, *The Foundationalist*, Vol. V, (Issue I), Charlottesville: University of Virginia, USA. 1-16.

Chavel, Simeon (2018): „Knowledge of the Lord in the Hebrew Bible“, *KNOW (A Journal on the Formation of Knowledge)*, vol. 2, no. 1, Chicago: The University of Chicago Press. 47-83.

Craig, Edward (1990): *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, New York, Oxford University Press, Clarendon Press.

Klos, Jan (2021): *Heart Speaks unto Heart: On the Kinship of Spirit and Thought: John Henry Newman and Edith Stein*, Value inquiry book series, vol. 368, Leiden, Boston: Brill.

Петровић, Предраг (2012): „Природно сагледавање времена и основна проблематика времена у хришћанској мисли“, *Црквене студије*, бр. 9, Ниш: Центар за црквене студије, 79-104.

Петровић, Предраг (2013): „Богоименовање *eros* у Corpus Dionysiacum и свештени смисао богоименовања“, *Богословље*, бр. 2, Београд: Православни богословски факултет, 172-181.

Петровић, Предраг (2019): „The Christological Aspects of Hebrew Ideograms“, *Bogoslovni vestnik*, Theological Quarterly Letnik 79 (4), Ljubljana: Glasilo Teolo[ke fakultete Univerze v Ljubljani. 1027-1038.

Петровић, Предраг (2020): „Историјска утемељеност јелинске митологије“, *Наслеђе (Часопис за књижевност, језик, уметност и културу)*, бр. 46, Крагујевац: ФИЛУМ (Филолошко-уметнички факултет). 157-170.

Stanley Yason, Williamson Thimoty (2001): „Knowing how“, *Journal of Philosophy*, vol. 98, no. 8 (aug., 2001), New York: Journal of Philosophy Inc. 411-444.

Stein, Edith (1989): *On the Problem of Empathy*, in *The Collected Works of Edith Stein*, Vol. 3, (Transl. by Waltraut Stein PhD), Washington, D. C.: ICS Publications.

Strydom, Piet (2020): „Book Review: Habermas’s late project of postsecular postmetaphysical thinking“, *EJST (European Journal of Social Theory)*, vol. 23, no. 4, Newbury Park, CA: SAGE Publications. 654-660.

Tanase, Nichifor (2017): „From 'Vail' (καταπέτασμα) Theology to 'Face' (πρόσωπον) Chrisatology. Body as a Vail Concealing Divine Glory – Direct Experience and Immediate Perception (αἴσθησις) of God“, *SUBBTO (Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa Journal)*, 62, no. 2, Cluj, Romania: Facultatea de Teologie Ortodoxa. 119-182.

Predrag Z. Petrović

**KINETIC ASSUMPTIONS OF THE MYSTAGOGICAL KNOWLEDGE IN
*CORPUS DIONYSIACUM***

The mystagogical way of knowing derives from the divinations that take place within the Holy Spirit way of hypostasis of the Church of Christ. That is why the Church tradition projects the mystagogical way of knowing, which opens the way to understanding the divine dimensions of the existence of man and the world. The divine Dionysius the Areopagite testifies to the epistemological unity between the seemingly independent biblical perspective of knowledge and the knowledge derived from the way the Church of Christ's hypostasis. Church tradition makes liturgical and literary symbolism (biblical, patristic) unique. At that, the liturgical-literary symbolism, with its divine side, is also oriented towards the sensory side of life. Still, despite that fact, man as (himself being) a mystagogical reality, learns the secrets of existence in a way that only God reveals to man. The ways in which a person ideologically sets his thoughts, ideas or life plans in the intellectual realm of his existence are most often in collision with the reality of the external, physical world. However, the mystagogical way of knowing does not represent passive knowledge of non-binding facts, but gracious knowledge of the One who is our Source and our Movement towards all true knowledge.