

## ГНОСЕОЛОШКИ АСПЕКТ ЈЕДИНСТВА СА БОГОМ

Циљ овог рада је да се, у основним цртама, отвори питање односа јединства са Богом и знања о том јединству. Ово питање је важно, како за одређивање појма теологије, тако и за еклисиологију, посебно у њеном светотајинском аспект, о чему ће углавном и бити речи у овом тексту.

О односу јединства са Богом, а под тим подразумевамо јединство са Богом конкретног човека који је члан Цркве, што називамо „онтолошки аспект“ (јединства с Богом), и његовог знања о том јединству, што називам „гносеолошки аспект“ (јединства с Богом), може се говорити полазећи од једног или другог краја: 1) Да ли је богопознање могуће без јединства са Богом? и 2) Да ли неко може бити у јединству са Богом, а да сам нема знање о томе?

### I.

Што се тиче одговора на прво питање, може се рећи да је православно предање прилично сагласно.<sup>1</sup> Одговор је одричан – Није могуће богопознање без јединства са Богом. Постоје наравно разни степени који претходе богопознању, али сви они су само степенице ка остварењу богопознања које се изједначава с јединством с Богом. Иларион Алфејев на основу дела св. Григорија Богослова овако систематизује степене богопознања: 1. дивљење; 2. жеља (за Богом); 3. очишћење; 4. просветљење; 5. обожење; и тек на крају: 6. знање Бога као што јесте<sup>2</sup>. Овакав приступ усваја и преп. Симеон Нови Богослов<sup>3</sup>. Он у својим *Богословским беседама*, као и на другим местима (нпр. *Химна 21.*), потпуно негира могућност истинске теологије без мистичког искуства јединства с Богом, које се по њему манифестује кроз искуство виђења нестворене светлости. Он свом противнику у *Богословским беседама* замера да

---

<sup>1</sup> Као уводу ову проблематику, види: Јеромонах Атанасије (Јевтић): *Прологомена за исихастичку гносеологију*. – Духовност православља, Београд, 1990.

<sup>2</sup> Hilarion Alfeyev: *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford – New York 2000, p. 158.

<sup>3</sup> Исто.

неисправно поступа што наводи учења која су „надахнути оци изговорили против јеретика“<sup>4</sup>, иако се из оног што Симеон говори не види нека несумњива јерес његовог противника. У позадини његове критике назире се његов став да су сви свети оци који су утицали на формирање учења Цркве имали мистично искуство слично његовом и да је без тог мистичног искуства, које је на неки начин унутрашњи садржај учења Цркве и њен основ, немогуће разумети њихово учење и бити истински теолог<sup>5</sup>. Пример Симеона Новог Богослова је свакако један од најдрастичнијих по овом питању, и стога најилустративнији.

С обзиром да постоји одређени консензус у главним токовима православног предања по овом питању, сматрамо да нема потребе даље обрађивати ово питање.

## II.

Што се тиче одговора на друго питање, не постоји таква сагласност, због тога ћемо више пажње посветити њему.

Као пример два различита покушаја да се одговори на питање да ли је могуће да неко буде у јединству са Богом, а да сам нема знање о томе, навешћу два света оца који дају супротне одговоре. То су Симеон Нови Богослов и Максим Исповедник. Усредсредићу се на примере где они разматрају ово питање у сличном контексту, а то је учешће верника у литургији Цркве.

Симеон се овим питањем бави на више места, а најзначајније је место из 14. *етичке беседе*, где он каже следеће: „Ако се причешћујеш са осећањем и свешћу, онда се достојно причешћујеш; ако пак не, онда једеш и пијеш недостојно. Ако се причешћујеш у чистом созерцању (подвлачење Б.Б.) тога што си примио, онда си истински постао достојан такве трпезе. Али ако ниси достојан, нећеш бити придружен Богу, или уједињен са њиме ни на који начин. Нека они који се недостојно причешћују божанским тајнама не замишљају да су аутоматски (самим причешћем) придружени Богу или уједињени са невидљивим Богом. (подвлачење Б.Б.) То се неће догодити њима ни на који начин и никада неће тога бити“<sup>6</sup>. Овде јасно видимо да Симеон јединство са Богом и знање о томе сматра неодојивим. Симеон наставља: „Јер су само поједини (подвлачење Б.Б.) причешћем божанским телом Господњим удостојени откривења да умним

---

<sup>4</sup> Свети Симеон Нови Богослов: *Прва богословска беседа и против оних који првенство дају Оцу*, у *Сабрране беседе*, превод: Јелена Петровић, Београд, 2005, с. 7.

<sup>5</sup> Hilarion Alfeyev: *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford – New York, 2000, 156–157.

<sup>6</sup> Свети Симеон Нови Богослов: *Етичко Слово четрнаесто – о празницима*. – *Сабрране беседе*, превод: Јелена Петровић, Београд, 2005, с. 440.

додиром невидљивога Божанства, умним очима и устима виде, окусе и спознају да је добар Господ, дакле они који једу и пију не само чулно чувствени хлеб, него заједно с тим и Бога у њему, двоструким чулима на исти начин – хранени једним видљиво, другим невидљиво. Они се присаједињују двоструком по природама Христу на двострук начин, постајући сателесници њему и сапричесници славе и божанства.<sup>7</sup> Овде Симеон износи тврдњу да само они, а такви су мањина у Цркви, који поседују умно, односно духовно знање, које он на много места изједначава са виђењем божанске светлости<sup>8</sup>, бивају причешћени Христом, односно његовим божанством и постају његови сателесници, док они који то знање немају, нису причешћени не само Христовим божанством, него ни Христом уопште. Они су причешћени обичним хлебом и вином, јер њихово незнање указује на то да су их они раздвојили од Духа који их преображава у тело и крв Христа:<sup>9</sup> „Јер се тако сједињују са Богом достојно и у знању и у созерцању тајне они који једу од хлеба и пију од чаше са богоосетљивом душом и срцем, а они који то недостојно чине лишени су дара Духа Светога, хранећи само тело, а не и душу“<sup>10</sup>.

Ово је свакако Симеонова егзегеза 1. Кор.12.27, о онима који се причешћују неразликујући тела и крви Господње.

Да овакво виђење ове проблематике није изнесено само за једну прилику и једну публику, видимо из Симеонове 4. посланице, где он на подједнако уверљив начин поново износи сличне ставове. Овај његов спис, није упућен монасима или подвижницима, већ човеку који живи „у свету“. Ту Симеон каже: „Причешће је само тада достојно, ако се оно врши са осећањем Бога кога примамо у њему. Несумњиво је да онај који, ако не сазнаје јасно са осећањем и свешћу, да он пребива у Богу и Бог у њему, у крајњем случају се није још достојно причестио“<sup>11</sup>. Ово изгледа као мало ублажавање реторике, али одмах након тога он врло наглашено каже: „Јер, како је могуће да неко не зна за јединство с Богом, чак и од људи врло неосетљивих и мртвих, када се оно њему догоди? (подвлачење Б.Б.)“<sup>12</sup>. Затим даље говори како онај који не зна да има вечни живот, није спознао тајну домостроја спасења и да такав, заправо и није постао причасник вечнога живота<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Исто, 440–441.

<sup>8</sup> Види: Alfeyev, Op. cit., с. 240. Светлост је свакако најпрепознатљивији мистички мотив св. Симеона, наравно, није и једини.

<sup>9</sup> Ово је у вези са Симеоновим учењем о евхаристији, о овоме види: Голицин.

<sup>10</sup> Свети Симеон Нови Богослов, Op. cit., с. 441.

<sup>11</sup> Цитирано према: Архиепископ Василије (Кривошеин): *Преподобни Симеон Нови Богослов*, превод: Лонгин Крчо и Давид Перовић, Београд, 1988, с. 83.

<sup>12</sup> Исто.

<sup>13</sup> Исто.

Свему овоме у прилог иде и кратко место из *Химне* 27, које је Василије Кривошеин, препознао као део Симеоновог најсажетијег и најважнијег исповедања вере: „Не говорите да је Светом Духу, било ко причасан, а да сам то не зна“<sup>14</sup>.

На основу датих примера видимо да Симеона сматра да *гносеолошки аспект јединства с Богом, обавезно сапостоји са онтолошким*. Односно да онај који је у јединству са Богом мора да има знање о томе, тј. мора да буде свестан тога у потпуности. Одсуство гносеолошког аспекта је јасан и поуздан знак да јединство с Богом није остварено ни на који начин.

Као пример нешто другачијег мишљења навешћу једно место из *Мистагогије*, св. Максима Исповедника: „У Цркви је увек присутна невидљива благодат Светог Духа, особито пак за време свештеног сабрања, која свакога од присутних (подвлачење Б.Б.) мења и преображава, и истински пресаздава за пунију богоподобност саобразно њему самоме, а помоћу светих тајни води га у оно што оне собом и објављују. И то се догађа, чак иако верујући, припадајући младенцима у Христу, ништа слично не осећа, и није у стању да види дубину онога што се догађа, ипак благодат, која се пројављује кроз сваки божански символ спасења, делује на њега (подвлачење Б.Б.), усходећи постепено и по реду од најближих (ствари) до коначног циља свега“<sup>15</sup>. Овде видимо да сви учесници евхаристије, а не само неки, бивају узведени у унутрашњи, односно духовни садржај тајни. На овом месту је видљив и есхатолошки карактер светих тајни. Иако Максим у овом одломку не спомиње експлицитно јединство са Богом, на основу онога што раније говори у *Мистагогији* је недвосмислено јасно да је управо о томе овде реч.

У *Гностичким стословима* Максим сликовито развија поделу степена духовног узрастања: „Тако за почетнике у благочастивим делима Он бива распет, страхом Божијим на крст закивајући њихова острашћена делања, а васкрсава и на небо се вазноси за оне који напустише старог и оденуше се у новог, у Духу сазданог по образу Божијем човека“<sup>16</sup>. Овде, такође видимо да иако постоји значајна разлика између степена узрастања, у сваком степену постоји јединство верних са Христом.

Ова места указују на то да код Максима постоји другачије схватање односа онтолошког и гносеолошког аспекта јединства са Богом. Овај однос је по Максиму *динамички*. Онтолошки аспект јединства с

---

<sup>14</sup> Поменуто дело Кривошеина, као и помињано дело Алфејева, коришћена су при избору релевантних места за ову тему, у списима св. Симеона. Оба дела имају поглавља посвећена схватању свете евхаристије код св. Симеона.

<sup>15</sup> Св. Максим Исповедник: М

<sup>16</sup> Св. Максим Исповедник: К

Богом је могућ, без присуства гносеолошког аспекта, али гносеолошки аспект доприноси јединству с Богом, можда још изразитије него код Симеона. Код Максима као да постоји *међузависност* у којој онтолошки аспект има првенство, али гносеолошки такође повратно утиче на продубљивање јединства са Богом; док код Симеона постоји *коинциденција* два аспекта, и ако постоји један онда постоји и други, или не постоји ни један. Код Масима је могуће *степеновање*, а код Симеона су ствари постављене *или-или*. Или је неко у јединству са Богом и тада нужно има знање о томе, или уопште није у јединству са Богом.

### III.

Заведени начином мишљења, којим су реформација и контрареформација трајно обележили теологију, како римокатоличку и протестантску, тако и православну, могли бисмо пасти у искушење да разлику између поменуто два оца схватимо као питање валидности евхаристије и светог причешћа. Тако би Симеон могао бити схваћен као близак пијетистичком схватању по коме валидност светих тајни зависи од учесника<sup>17</sup>, док би, насупротив томе, Максим био схваћен као представник јуридикчког схватања које заступа објективну валидност светих тајни по себи.

Међутим, овде уопште није реч о томе.

Симеон врло јасно схвата и објективну стварност светих тајни. Његова дела су препуна места на којима се то јасно види<sup>18</sup>. Он знање о јединству с Богом о коме говори доводи у везу са духовним аспектом светих тајни, који достојан причесник прима. Нпр. виђење светлости које достојан причасник има није садржај који се налази унутар субјекта који прима свету тајну, па бива активиран светом тајном као инструментом, него је светлост духовни садржај свете тајне. „Светлост је Исус Христос, Спаситељ и цар васионе, хлеб његовог безгрешног тела је светлост, чаша његове пречисте крви је светлост“, каже он у 3. *богословској беседи*<sup>19</sup>.

Насупрот Симеоновом јасном евхаристијском реализму, стоји Максимово сватање евхаристије које је често од савремених аутора окарактерисано као спиритуалистичко.<sup>20</sup> Чак и они који Максима по-

---

<sup>17</sup> С таквим тумачењем св. Симеона полемише Алфејев, *Op. cit.*, с. 90.

<sup>18</sup> Исто на наведеном месту тврди и Алфејев.

<sup>19</sup> Свети Симеон Нови Богослов: *Трећа богословска беседа* – Сабране беседе, превод: Јелена Петровић, Београд, 2005, с. 27.

<sup>20</sup> Александар Шмеман: *Евхаристија*, превод: Младен Станковић, манастир Хиландар, 2003. Слично мишљење износи и: Роберт Тафт: *Литургија велике Цркве: Почетна синтеза структуре и тумачења у сумраку иконоборства*. – *Теолошки Погледи*, нова серија 1/2008, превод: Маријана и Срећко Петровић, 95–132.

грешно схватју, оптужују га за другу крајност – спиритуализам александријског типа (који би био ближи „пијетистичком“ схватању), а не за јуридикско схватање светих тајни. Заиста, оптужити Максима за јуридикско схватање евхаристије, не би могло пасти на памет никоме ко је иоле упознат са његовим текстовима.

У позадини разлике између ова два света оца не стоје „јуридикски“ и „пијетистички“ приступ, већ неколико других ствари.

Пре свега ту је контекстуална разлика. Не мислим само на контекст самих текстова у којим се ова проблематика разматра, него пре на историјско теолошки контекст у којима су ова два аутора богословствовала.

Свакако то што је Максим богословствовао с намером да изврши критичку рецепцију оригеновског и пре свега Дионисијевог наслеђа у Цркви, а Симеон водећи спор са заступницима управо јуридикског схватања присуства благодати у Цркви, која је присутна, али се не може имати живо искуство исте, ставља ова два светитеља у дијаметрално супротне контексте. Максим тако своје позвање види у томе да се на суптилан начин избори како са спиритуализованим и на неки начин гностичко – харизматским приступом оригенистичке аскетске струје, и такође прилично гносеократским Дионисијевим схватањем односа црквене и небеске јерархије. Насупрот томе, Симеон не само да врши суптилан отклон, него улази у директан и оштар сукоб са људима који негирају могућност мистичког познања благодати.

Међутим, мислим да ни ово није једини разлог оваквог различитог приступа једној теми, од стране два богослова за која се иначе оправдано сматра да су блиски један другом, и по појединим питањима, али пре свега у целокупности свог дела и значаја<sup>21</sup>.

Нешто друго што дели епоху Максима од епохе Симеона је такође могло имати врло значајан, ако не и пресудан утицај на схватање ове проблематике код ова два аутора. То је вишевековни спор са иконоборцима. Познато је да је овај спор веома променио живот, па и теологију Цркве у многим важним питањима.

Оно што је за нас овде посебно значајно је схватање самог појма *εἰκών* у еклисиологији. Пре спора, односно пре иконоборачког сабора у Јерији 754., није се сматрало погрешним говорити о иконичности Цркве. Међутим, након тог сабора, на ком су иконоборци негирали могућност постојања и поштовања иконе Христа, говорећи како су евхаристијски дарови једина истинска икона Христа, почиње да се

---

<sup>21</sup> У наведеном делу, Алфејев се бави рецепцијом ранијег светоотачког предања на Симеона Новог Богослова. У том делу се добро види да је уз св. Григорија Богослова, св. Максим један од отаца који је извршио најзначајнији утицај на Симеона.



ствара разлика између иконичног и реалног присуства Христа, као реакција православних иконобрантеља. Тако постаје сумњиво рећи да је било Црква, било евхаристијски дарови икона<sup>22</sup>.

У *Мистагогији* видимо да се о Цркви говори пре свега као вишедимензионалној икони. Ову икониčnost цркве Максим схвата динамички. Црква је икона Бога јер остварује јединство различитих бића у Богу, превазилазећи поделе, на исти начин на који то чини Христос својим оваплоћењем, превазилазећи тзв. пет подела. Дакле, постоји динамички аспект икониčnosti Цркве, њена икониčnost није одраз небеског царства већ његово оприсутњење, али и кретање ка њему. Тиме што остварује јединство разлика, превазилажењем подела, Црква оприсутњује Царство Божије. Оно пак, не постоји негде паралелно са Црквом него је њен циљ, који се остварује захваљујући и њеном постојању, а Црква је узроквана Царством као својом „трансцедентном“, нипошто „трансцеденталном“ парадигмом<sup>23</sup>.

То што Цркву посматра на такав начин, Максиму омогућава да Истину која есхатолошка, посматра присутну у мањој или већој мери, будући да се јединство различитих њених апеката постепено остварује у историји. Потпуна Истина остварена у свакоме, у свим својим аспектима, је тек есхатолошка реалност којој се у историји може мање или више приближити, али никад у потпуности. Зато је код Максима јединство са Богом, а то је Истина бића о којој је реч, могуће у појединим аспектима који се по мери учесника стално динамички остварују и сједињују.

Код Симеона, напротив, иако он свакако признаје разлику између историје и есхатологије, Црква нема свој динамички аспект приближавања Истини, као код Максима. Код њега је позиција реалног присуства, како се чини, та која га води ка апсолутном поимању јединства с Богом у свим његовима аспектима истовремено. Одатле такође произлази његов светотајински хиперреализам, који га доводи до или-или позиције. Или је у неком остварено јединство с Богом у свим својим аспектима, осим васкрсења тела (мада и оно има своје првине), или оно уопште није остварено. Тако један холистички приступ светотајинском искуству – инсистирање на потпуном умном, душевном и телесном искуству благодати, парадоксално води до еклисиолошког ексклузивизма. Оно што је узрок оваквог следа код светог Си-

---

<sup>22</sup> Више о овој теми види: Бојан Бошковић: *Икониčnost у Мистагогији Максима Исповедника*. – Отачник, год. IV, свеске 1–2.

<sup>23</sup> Ово значи да је иконичка веза Цркве и Царства Божијег у Богу – његовој вољи, промислу и енергији којом остварује икономију спасења, а не у црквеној структури или било чему што би Црква могла да поседује као своју парадигму, без непрестаног учествовања у Богу.

меона, није интензитет његовог духовног искуства. Симеон свакако јесте светитељ који је имао веома интензивно благодатно искуство, али немамо разлога да сматрамо да је свети Максим, или било ко ко не дели Симеонове ставове био лишен таквог искуства. Сам Симеон то свакако није сматрао. Такође, није сасвим исправно мислити да је то само последица тога што Симеон полемисхе са ставовима људи који негирају и саму могућност благодатног искуства за њима савремене хришћане, истовремено сматрајући благодат неосетљиво присутном у Цркви у једном институционалистичком смислу. Тај контекст јесте важан за формирање његових ставова, али те његове ставове не треба схватити као пуко полемичко заостравање, ради борбе против погрешног мишљења. Будући да нема други контекст, он своје благодатно искуство тумачи из перспективе спора у ком је учествовао. Односно, оно што говори својим противницима, то он заиста мисли. Дакле ради се о богословском тумачењу благодатног искуства. Сматрам да је у Симеоновом случају недостатак иконишког схватања Цркве, онемогућило такво тумачење благодатног искуства у коме холистички приступ благодатном искуству, не би водио до еклисиолошког ексклузивизма.

#### IV.

У новије време учињени су многи покушаји да се појам икониčnosti врати у еклисиологију. Али, уколико не разумемо динамички аспект Максимове еклисиолошке употребе појма *εἰκων*, православно богословље ће да буде у разним или-или позицијама, или институционализам или харизматски приступ, или евхаристијски или аскетски итд.

Гносеолошки аспект јединства с Богом је дар, који неопходно постоји у Цркви и доступан је у свакој епохи, али није апсолутни услов да бисмо рекли да је неко у стварном, а не само номиналном јединству с Богом.



## Summary

*Bojan Bozkovic (Beograd)*

### **The gnoseological aspect of unity with God**

This paper deals with the relationship between the union with God (ontological aspect) and the knowledge of that union (gnoseological aspect). Noticing that there is a general consensus in the orthodox tradition, that the knowledge of God is impossible without union with him, the author pays close attention to the question, whether the union with God is possible even without our knowledge of this union. The author mentions two opposite answer to this question and, based on the texts of St. Maximus the Confessor, elaborates the idea that there is a dynamical interdependence of the ontological and the gnoseological union with God.