

проф. др **Владан Перишић**  
Православни богословски факултет  
Катедра за патристику  
Београд

## О епистемологији св. Исака Сиријског у интерпретацији Јустина Поповића

О монашком писцу\* из друге половине 7. века, Исаку Сиријском, кога још зову и Исак Нинивски, мало се зна.<sup>1</sup> Чини се да потиче из Катара (Бет-Катараја у Сирији на западној обали Персијског залива према Индији) где се, још прилично млад (заједно са својим братом) и замонашио. Пошто се прочуо као учитељ, око 676. рукоположен је за епископа Ниниве (Ниневије), али пошто му та служба није одговарала убрзо (по свој прилици већ после пет месеци) напушта епископску катедру да би се посветио молитвеном тиховању, прво као пустињак на планини Матут (Мата), а потом (највероватније због старачког слепила) у манастиру Рабан Шабур. Његови списи, углавном аскетског карактера (91 духовна омилија - изгледа да је свесно избегавао да се укључи у савремене му теолошке расправе), врло рано су почели да се са сиријског оригинала преводе на грчки, арапски, грузијски и етиопски језик, и постали су изузетно популарни у монашким круговима широм православног света. Збирка изабраних 25 омилија преведена је у 15. веку на латински. Грчка верзија „Првог дела“ његових сабраних списа појавила се 1770. у Лајпцигу, а поред аутентичних Исакових садржала је и неколико списа Филоксенуса и Јована Далјатског погрешно приписаних Исаку.<sup>2</sup> „Други део“ Аскетских омилија појавио се готово цео век касније.<sup>3</sup>

### I

Јустин Поповић се овим аутором позабавио 1927. год. док је предавао у Карловачкој богословији, а као резултат добили смо његов професорски рад под насловом „Гносеологија Светог Исака Сирина“ који је објављен тек 1987. год.<sup>4</sup> Рад је

---

\* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у 20. веку“), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

<sup>1</sup> Види кратко житије у: *Житија Светих* за јануар, Београд, 1972. стр. 826-827.

<sup>2</sup> Уп. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross and E. A. Livingstone, Oxford University Press, <sup>3</sup>1997 (<sup>1</sup>1957), pp. 848-849. Цео „Први део“ Исакових сабраних дела (тј. Аскетских омилија) издао је Paul Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita De Perfectione Religiosa*, Paris, 1909.

<sup>3</sup> Комплетан рукопис „Другог дела“ открио је 1983. S. P. Brock у Bodleian Library (Oxford) и приредио поглавља 4-41 за: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 554-5, Scriptorum Syri*, 224-5, Louvain, 1995.

<sup>4</sup> Овај невелики рад објављен је као други део Јустинове књиге *Пут Богопознања: Поглавља из православне аскетике и гносеологије*, Београд, 1987, стр. 105-139. Како сазнајемо од писца поговора Атанасија Јевтића, рад је са рукописа преведен на грчки и издан у часопису *Θεολογία* 38 (1967), а потом и на француски у часопису *Contactus* 69 и 70 (1970) и енглески у часопису *Sourozh* 15-17 (1984). У свом раду о св. Исаку Јустин га цитира према збирци његових списа Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ

структурисан тако да има Увод и три дела: I Болест органа сазнања, II Оздрављење органа сазнања, и III, 1) Тајна сазнања и 2) Созерцање, као и Закључак.

У кратком Уводу о. Јустин, желећи да сачини генерални оквир у који ће сместити Исакова разматрања о природи сазнања, покушава да нам пружи кроки савремених философских становишта о (не)могућности човековог сазнања, а такође и најкраћу назнаку о решењу проблема сазнања код „светих философа“ (како он зове свете оце Цркве), које ће подробније изложити на примеру св. Исака Сиријског (коме је овај његов рад и посвећен). Он своје излагање почиње констатацијом да „Нема философског система у коме човек није разбијен у разломке, које ни један мислилац не може сабрати у једну целину“.<sup>5</sup> Одмах постаје јасно да је овде у питању неспоразум. Наиме, ако философија по својој природи није пуко проповедање или приповедање, него пре свега анализа, рашчлањавање и тумачење, онда се човек у њој мора појавити рашчлањен (или како то Јустин каже „разбијен“) иначе философија неће бити никакво расветљавање онога чиме се бави (у овом случају - човека). Сасвим је друга ствар да ли је ова, за философију незаобилазна анализа, спроведена на задовољавајући начин, али је јасно да без ње философија не би била то што треба да буде. Највероватније ослоњен на неки лош уџбеник философије, о. Јустин у наставку даје кратке дефиниције разних философских праваца, од којих тешко да иједна одговара правцу који жели да одреди. Тако нпр. за „наивни реализам“ тврди да „своди човека на чула“<sup>6</sup>, а за „критицизам“ да „своди разум на чула, а са тим и човека“.<sup>7</sup> Не треба много доказа (па их нећу ни наводити) да би се показало да ове одредбе не задовољавају. Такође за слику света „пантеизма и свих монистичких система“ он тврди да је таква да у њој не може постојати „логичко јединство“.<sup>8</sup> Наравно, монизам и те како може бити логички кохерентан (или јединствен), а ако се евентуално покаже да није истинит то не мора бити због тога што је некохерентан. Нешто успешније је одређен „рационализам“ као правац који сматра да је разум „главни извор истине“. Но, како год да је одредио разне философске правце, успешно или неуспешно, он о философији као таквој закључује да је „у свима својим правцима хилоцентрична и антропоцентрична“.<sup>9</sup> Ово би требало да значи да какав год вид узела, философија је, просто зато што је философија, усмерена на смртно, пропадљиво и пролазно (зато је „хилоцентрична“) и увек управљена на несигурна мњења људи, те стога „увек релативистичка“ (зато је „антропоцентрична“). А последица свега тога је „немогућност реалног познања човека и света“.<sup>10</sup> Овим би требало да је изражен Јустинов темељни став о природи философије.

Овакво стање ствари, по о. Јустину, чини да философи стреми ка нечему нематеријалном и натприродном, што се, вели он, огледа у „идеализму“ за који

тоῦ Σύρου, *Τὰ εἰρηθέντα ἀσκητικά*, ἔκδ. Νικηφόρου τοῦ Θεοτόκη, ἐν Λειψίᾳ 1770, ἀνατυποῦμενα ἐπιμ. Ἰωακείμ Σλετσιέρη, 1895. Ради лакшег праћења, у овом раду ћу реферисати на Исака према овој збирци (уп. референце о. Јустин, стр. 223-227).

<sup>5</sup> „Гносеологија Светог Исака Сирина“, стр. 107. Надаље ћу овај спис наводити скраћено као Гносеологија.

<sup>6</sup> Гносеологија, стр. 107.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

он одмах погрешно закључује да води у „скептицизам“ будући да „своди човека на метемпиријску реалност, која се не може ни показати ни доказати“.<sup>11</sup> Колико год ова Јустинова слика философских праваца била погрешна, он њоме у ствари жели да каже једну истину: да је у свим философским правцима човек (као онај који тражи истину) с једне, а сама истина с друге стране некакве „провалије“. Човек нема истину; она је негде другде и он трага за њом. У том трагању он евентуално може да схвати да је истина с оне стране „провалије“, али никако не може да пронађе средство којим ће ту провалију савладати и доћи до ње. И ако је у представљању философских праваца Јустин био не нарочити успешан, у скицирању хришћанског погледа на проблем сазнања он је беспрекоран. Констатујући огроман јаз између човека и истине, као и то да човек нема те способности да овај јаз превлада, он с правом пише да тај јаз превладава сама истина. Услед немогућности да човек дође к њој, она долази к њему. А то је опет могуће само зато што истина није неки (важан) истинити став, или „објекат“, него сами Бог. Наиме, не поимајући истину пропозиционално, него онтолошки и то теистички, он стоји на становишту да „Христос не само [да] има истину, већ је Он сам истина“.<sup>12</sup> Тако трансцендентна истина, сам Бог, одговарајући на негоћ са наше људске стране да сазнамо истину премостивши провалију између ње и нас, одговара тако што је премешћава он, долазећи нам „у чудесној личности Богочовека Христа“.<sup>13</sup> Генијално сажимајући ово становиште, о. Јустин пише да: „У њему трансцендентна истина постаје иманентна човеку“.<sup>14</sup> По њему Исус истину доказује „не дискурзивно, не рационалистички“, већ тиме што је нама показује у својој живој личности. Он није биће које „има“ истину. Он је онај у коме су биће и истина једно те исто.

Будући да је Исус сама истина, онда он одређује и *метод* познања истине. А он је једноставан: ко је „у Христу“ познаће истину. И не само да ће је познати као неку информацију, него на такав начин да ће она *драматично променити његов живот*. Наиме, права истина је *делотворна*: она онога ко је спозна ослобађа греха, лажи и смрти.<sup>15</sup> А што се тиче људског разума, она не само што га не унижава и не уништава, него га, с правом тврди Јустин, „препорађа, обишћује, освећује, обожује, продубљује и оспособљује за познање богочовечанских истина живота“.<sup>16</sup> Какав је резултат увида у проблем сазнања који има тако преображен ум, о. Јустин жели да покаже на примеру „благодатноемпиријске философије“<sup>17</sup>, прецизније: гносеологије, св. Исака Сиријског. Тиме долазимо до главне теме овога списка.

## II

Пошавши од објективистичког становишта по коме „човек није творац Истине“<sup>18</sup> па, према томе, чин сазнања није чин у коме човек учествује *конститутивно*, већ само *рецептивно*, будући да је човеково сазнање „усвајања већ објективно дате

<sup>11</sup> Гносеологија, стр. 108.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Уп. Јн 8, 32: „И познаћете истину, и истина ће вас ослободити“.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Гносеологија, стр. 109.

<sup>18</sup> Ibidem.

Истине<sup>19</sup> (став који о. Јустин заговара као аксиом уопште и не расправљајући о њему), он тврди да „сознање органски зависи од органа сазнања“.<sup>20</sup> Констатујући то, он се одмах позива на Исака Сиријског по коме су човекови органи сазнања „болесни“, па према томе ни сазнање истине (која је, како смо видели, већ готова и дата за сазнање) не може бити „здрово“, тј. не може приказати истину онаквом каква она заиста јесте. Пошавши од тога да је човекова душа генерално узевши болесна (а болести душе, које нису нешто нормално, него „неприродан додатак души“<sup>21</sup>, зову се страсти), нормално је онда очекивати да ће се истина у њој огледати као у неком искривљеном огледалу и да неће личити на себе. Набрајајући страсти, боље рећи *страдања* душе (јер *трпећи* их као неки неприродан нанос од њих душа *страда*), Јустин, следећи Исака Сиријског, даје уобичајени каталог страсти аскетских писаца: „жудња за богатством, за гомилањем ствари, телесна наслада, честољубље, властољубље, надимање лепотом господства, кинђурење и жеља за допадањем, жудња за људском славом, страх за тело“.<sup>22</sup> Ако сва ова страдања душе назовемо заједничким именом „свет“ (наравно не у смислу онога што је Бог створио, него онога што је човек покварио), онда ћемо извући лекцију да човек не може имати ваљано сазнање ослањајући се на „свет“ и било шта ово-светско будући да „болесни органи сазнања могу рађати ... само ... болесно сазнање“.<sup>23</sup> Ако су ствари овако постављене, онда се решење намеће само по себи: ваљано, адекватно, прав(илн)о сазнање се може постићи само излеченим, исцељењим органима сазнања. Зато је први корак ка таквом сазнању - *очишћење или оздрављење човекових органа сазнања*.

Можда је овде право место за једну важну напомену. Наиме, када говори о „гносеологији“, о „сазнању“, о „органима сазнања“ и сл. о. Јустин не мисли на било које сазнање или на сазнање као такво, него на сазнање Бога, на богосазнање, а потом евентуално на сазнање које се тиче човека, његове природе, његовог „места у свету“, смисла његовог живота и томе слично, што је опет у вези са оном првом врстом сазнања. Проблеми, међутим, наступају 1) онда када Јустин ово не експлицира, него када (а то је код њега увек) узима здраво за готово да је свака реч о гносеологији у ствари реч о реч о богопознању. У овај проблем о. Јустин запада зато што су његови ставови о природи сазнања обично генерални или чак универзални, иако се (смислено) односе само на сазнање Бога. То је један од главних узрока многих могућих неспоразума у вези са његовим ставовима о овој теми. Проблеми се јављају и 2) онда када своје (= Исакове = Макаријеве итд.) концепције о богопознању он без икаквих објашњења или аргумената (сасвим неочекивано) проширује и на познање природе и света уопште (где, за разлику од богопознања, оне делују неутемељено). На ово ћемо се још вратити.

### III

Ако су страсти болести душе, онда су врлине њено (о)здравље(ње). Оно, међутим, нипошто не иде лако, пошто ослобађање од ствари овога света, будући да се

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Логос 82, стр. 314. (Изводи из дела св. Исака Сиријског навођени су према збирци из фусноте 4.)

<sup>22</sup> Логос 30, стр. 132.

<sup>23</sup> Гносеологија, стр. 110.

човек чврсто привезао за њих, изазива у њему много невоља и туге. Стога је свака (задобијена) врлина - крст. Но, ипак у свему томе постоји и нека (богомдата) олакшица. Наиме, врлине не стоје једна поред друге као кромпири у врећи, него су органски („онтогенетички“) међусобно повезане на тај начин да поседовање једне води до имања друге: „једна се усваја другом, једна зависи од друге, једна се рађа из друге. Свака врлина је мајка друге врлине“.<sup>24</sup> Дакле, веза међу врлинама је *онтогенетска*, али се њима ипак не може приступити почевши од било које, будући да међу њима постоји такође и *хронолошки* поредак. А гледано временски, прва међу врлинама јесте вера.

**Вера** је човеку неопходна из мноштва разлога, али нас овде интересују само когнитивни. Према Јустину, који се верно држи ставова Исака Сиријског, разум је услед загњурености у свет материје и чула толико помућен, расејан и болестан, да сазнање постигнуто њиме никако не може бити поуздано.<sup>25</sup> Вера је та којом човеков ум „излази из тамнице овога света“.<sup>26</sup> Она ум ослобађа чулности и трезни га од опијености материјом.<sup>27</sup> Она је та која чини да разум више не спава<sup>28</sup> него да се разбуди за Бога.<sup>29</sup> Вером се и мир Божији уселјава у разум тако да његове мисли нису више метежне, него смирене и усредсређене и тиме погодније за верније одсликавање божанских стварности. Вером човек напушта границе свога ускога „ја“ и улази у једну нову, трансубјективну и трансцендентну реалност у којој више не владају закони чулности овог ограниченог света, него сасвим нови закони молитве и љубави у свету који не зна за границе.<sup>30</sup>

„Ако вера има језик, онда је то - **молитва**“<sup>31</sup>, погађајући у центар лаконски каже о. Јустин. Молитва је плод вере, али је истовремено и „тежак подвиг“<sup>32</sup> (самоодрицања) који ангажује целу човекову личност. Молитва не само што „просветљује ум“<sup>33</sup> (низводећи божанску мудрост у њега<sup>34</sup>); она је и његов „најсигурнији чувар“.<sup>35</sup> Када духовна молитва пређе у екстазу у којој се човеку откривају Божије тајне, тада ум улази у област „незнања“ које није оно првобитно незнање као немање знања, него више неко *над-знање* (и само утолико *не-знање*), које је окарактерисано као „више од знања“ (ἡ ἄγνοια, ἢ ὑπερτέρα τῆς γνώσεως).<sup>36</sup>

Као што је вера породила молитву, тако је и молитва породила **љубав**. То да једна врлина рађа другу разумљиво је, пошто су „врлине једносушне међу собом“.<sup>37</sup> Али, зашто баш вера и молитва рађају љубав? Одговор који даје о. Јустин, тумачећи св. Исака, је да имајући веру и молитву човек стиче познање Бога, а будући да је Бог љубав (1 Јн 4, 8) то значи да се вером и молитвом стиче љубав.

<sup>24</sup> Логос 38, стр. 164 и 26, стр. 112.

<sup>25</sup> Логос 25, стр. 106.

<sup>26</sup> Гносеологија, стр. 111.

<sup>27</sup> Логос 34, стр. 150.

<sup>28</sup> Логос 26, стр. 115.

<sup>29</sup> Логос 3, стр. 14.

<sup>30</sup> Гносеологија, стр. 113-114.

<sup>31</sup> *Ibidem*, стр. 113.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Логос 14, стр. 53.

<sup>34</sup> Логос 35, стр. 155.

<sup>35</sup> Логос 49, стр. 205.

<sup>36</sup> Логос 32, стр. 140.

<sup>37</sup> Гносеологија, стр. 114.

А љубав овде није схваћена (само) као осећање, него пре свега као сагледавање (ή θεωρία) Бога.<sup>38</sup> Теорија, контемплација, сазерцање, умозрење, све су то речи којима се покушава да одреди она врста сазнања која *није чулна* (него је гледање „очима ума“ или „очима душе“), али с друге стране *није ни закључивање* (ма колико ваљано), већ поседује ону непосредну извесност и директност коју има чулно-емпиријско сазнање. Када Свету Тројицу сагледавамо не нејасно, не слутећи, не нагађајући, него такорећи директно и без двоумљења, онда се такво сазнање зове - љубав. Можда је необично када се реч „љубав“ користи да би се описала извесна врста *сазнања*, али ни Бог није мање необичан „предмет“ сазнања.<sup>39</sup>

Пред неисказивим тајнама Божијим, тј. пред толиким над-знањем које је толико различити од онога што обично зовемо знањем да га баш услед те огромне различитости зовемо не-знањем, човек не може а да се не смири. Тако вера (преко молитве и љубави) доводи до **смиреноумља** или **здравоумља** (ή σωφροσύνη) као нове категорије мишљења. Св. Исак Сиријски толико цени врлину смиреноумља да њој приписује чак и оваплоћење Сина Божијег: „Смиреноумље чини Бога човеком на земљи“.<sup>40</sup> А што се људи тиче, ова божанска сила смирености дарује се, благодаћу Божијом, само светитељима.<sup>41</sup> Смиреноуман човек је савршен у мудрости. Зашто? Зато што Бог своје тајне открива искључиво смиренима, што и јесте једини разлог због кога је „смиреноумни човек извор тајни новог века“.<sup>42</sup>

Међутим, ако Бог види да је човек постао гордоуман, тј. претерано и неосновано самопоуздан те да (пре)високо мисли о себи (као да је он сам извор оне мудрости коју му дарује божанска благодат), он(а) га напушта и удаљава се од њега, и то не да би га казнила, него да би он спознао да је без ње(га) немоћан те да би се са смирењем опет вратио Богу.<sup>43</sup> Отуда је формула људског савршенства у *синергизму* Бога и човека, у *сарадњи* и *садејству* човекове слободне воље и Божије благодати. Јер, шта човек друго и може дати (када су божанске ствари у питању) осим, на увиду у сопствену немоћ заснован пристанак своје слободне воље да божанска благодат може дејствовати у њему? И што је човек свеснији своје немоћи, тј. што је смиренији, то му се даје већа благодат.<sup>44</sup>

Будући по својој природи „суптилан и нежан“<sup>45</sup> ум грехом постаје груб, а како је он „главни орган сазнања“,<sup>46</sup> то и сазнање огрубелог ума не може бити суптилно, префињено, једном речју - ваљано. Отуда је неопходно да се ум (пр)очисти, а најбоље средство за то је - молитва. Ум се молитвом префињује (λεπτόνεται) и разбистрава, те постаје као провидан (διαιυής)<sup>47</sup> и видовит.<sup>48</sup> Чистота ума (καθαρότητα τοῦ νοῦ) је, дакле, нужна за виђење Божијих тајни.<sup>49</sup> Чисто,

<sup>38</sup> Писмо 4, стр. 387.

<sup>39</sup> Додуше и Исак и Јустин су толико уроњени у ову необичност да је ни један ни други уопште не перципирају као такву - то се мора барем констатовати.

<sup>40</sup> Логос 56, стр. 229.

<sup>41</sup> Гносеологија, стр. 116.

<sup>42</sup> Логос 43, стр. 176.

<sup>43</sup> Логос 19, стр. 72.

<sup>44</sup> „Што већа смиреност, већа и благодат“ - кратко и јасно закључује о. Јустин, Гносеологија, 117.

<sup>45</sup> Логос 8, стр. 36.

<sup>46</sup> Гносеологија, стр. 118.

<sup>47</sup> Логос 35, стр. 154.

<sup>48</sup> Логос 9, стр. 41.

<sup>49</sup> Ibidem.

адекватно, ваљано сазнање божанских ствари (а само о њима би требало да је овде реч) може постићи једино онај разум који је очишћен Божијом благодаћу. Разликујући 1) очишћење тела, 2) очишћење душе и 3) очишћење ума, Исак ово последње везује за откривање (Божијих) тајни (*ἐν μυστηρίων ἀποκαλύψει*).<sup>50</sup> Бог ум чини чистим просветљујући га својим тајнама, али само пошто се човек извежбао у врлинама (*μετὰ πρῶξις ἀρετῶν*)<sup>51</sup> и тако своју душу вратио у првобитну богомдану чистоту. Само тако очишћен ум постаје „осетљив за духовно знање“.<sup>52</sup> Ум је, додуше, од Бога створен да царује над страстима и да влада над осећањима и да им буде крманош<sup>53</sup>, платоновски тврди Исак, тако да је делатност божанске благодати у потпуном складу са овом исконском Божијом намером.

С друге стране, чистота ума и чистота срца за Исака нису иста ствар. По њему, „срце“ је то које садржи сва човекова унутрашња чула и њима влада, а „ум“ је само једно од њих. Према томе, будући да је срце корен, а сва друга „унутрашња чула“ (међу којима је и ум) само гране које расту из тог корена, јасно је да оне од њега и зависе. Отуда, ако се очисти срце, и сва друга унутрашња чула (са умом на челу), биће очишћена.<sup>54</sup> Но, сада би се могло поставити питање: како ћемо знати, којим *знаком* ћемо препознати да смо (подвижништвом - јер другог начина нема) постигли чистоту срца? Исаков одговор је: када све људе видимо као свете и добре, а никог као нечистог.<sup>55</sup> Човек који гледа на такав начин, према другим људима има емпатички однос: са радоснима се радује, са тужнима плаче, са болнима болује, са покајницима се весели, са страдалницима страда.

#### IV

Као што је из претходно реченог јасно, проблем сазнања св. Исак Сиријски (са којим се о. Јустин безрезервно слаже), не перципира као неки посебан, издвојен сегмент, него га види као интегрални и неодвојиви део општег проблема човековог (палог) стања. Другим речима, по њему (тј. по њима) није могуће поправити само човекове когнитивне способности, а све остале оставити у (незавидном) стању у каквом се тренутно налазе. Напротив, „На дугом путу себеочишћења и себеоздрављења и само сазнање постаје све чистије и све здравије“.<sup>56</sup> А тај пут се прелази „богочовечанском методом“ према којој се човекови органи сазнања чисте искључиво синергијом, сарадњом Божије благодати и човекове слободне воље. Према овој концепцији, човеково сазнање зависи како од 1) онтолошке структуре органа сазнања, тако и од 2) етичког стања сазнајног субјекта.<sup>57</sup> Када би се у свему овоме термин „сазнање“ односио само на сазнање Бога (као што најчешће и јесте случај), онда и не би било толико тешко схватити, па чак и прихватити,

<sup>50</sup> Логос 19, стр. 63.

<sup>51</sup> Логос 83, стр. 319.

<sup>52</sup> Логос 19, стр. 63.

<sup>53</sup> Логос 32, стр. 137; Логос 8, стр. 37 и Логос 31, стр. 134.

<sup>54</sup> Логос 83, стр. 319-320.

<sup>55</sup> Логос 85, стр. 341.

<sup>56</sup> Гносеологија, стр. 120.

<sup>57</sup> Јустин додуше каже: „етичког стања органа сазнања“ (Ibidem), али то узимам као његову уобичајену непрецизност, будући да није лако схватити да сами „органи сазнања“ као такви могу уопште бити у било каквом „етичком стању“, док се за њиховог носиоца (тј. сазнајног субјекта) то нормално може рећи.

ову *prima facie* необичност. Са проблемом се, међутим, срећемо онда када о. Јустин тврди да не само што „окренути према Богу, очишћени и оздрављени органи сазнања дају чисто и здраво богопознање“<sup>58</sup> (што је и схватљиво и прихватљиво), него и то да „окренути према твари, [ови очишћени органи сазнања] дају чисто и здраво знање о твари“<sup>59</sup> (што ни Св. Исак, ни о. Јустин нигде не показују, нити се тако нешто, чини се, може показати). Са овим ћемо се опет срести мало касније.

Надаље, о. Јустин тврди да по Исаку постоје две врсте сазнања. 1) (са)знање које *претходи* вери и 2) (са)знање које *следује* вери и рађа се од ње. Оно прво он назива физичко или *природно* (са)знање (γυῶσις φυσική), а ово друго *духовно* (са)знање (γυῶσις πνευματική). Природно (са)знање се састоји у „разликовању добра и зла“<sup>60</sup>, а духовно у осећању (божанских) тајни (αἰσθησις τῶν μυστηρίων), тј. у осећању онога што је сакривено (τῶν κρυπτῶν), односно у гледању невидљивог (τῶν ἄοράτων).<sup>61</sup> Дакле, природно (са)знање имамо *пре* него што (по)верујемо у Бога. Штавише, духовно (са)знање, по овој концепцији, можемо задобити само уколико напустимо ово природно (са)знање. Ослобађање од њега је „услов“ стицања духовног. А то се постиже једино вером. Према томе, човек вером напушта природни начин сазнања (који функционише само у границама природе) и (уз)ношен као неком „непознатом силом“ уздиже се изнад природе (ὑπὲρ τῆν φύσιν). Кренувши путем вере човек мора напустити старе (тј. природне) методе сазнања и не сме се више враћати на њих, пошто „вера има своје властите“<sup>62</sup>, па јој они природни не само да више нису потребни, него, што је још важније, нису вери адекватни. Тада престаје природно, а настаје духовно (са)знање.

Из свега овога човек би био склон да изведе закључак како је природно знање оно које важи у области природног, а духовно оно које важи у области духовног. Међутим, чини се да св. Исак (и наравно са њим и о. Јустин), жели да каже нешто много јаче. Наиме, он тврди да се природно знање „супротставља вери“ која је, са своје стране, „нарушавање [природног] закона сазнања“.<sup>63</sup> Ствар, дакле, не стоји тако као да ове две врсте сазнања имају свака своју област у којој важе, него као да су међусобно конкурентске и супротстављене. Метод природног сазнања је исправно означен као „истраживање“, али је одмах потом истраживање сасвим неумесно протумачено као „знак сумње у истину“.<sup>64</sup> У ствари, природно-научно истраживање је (насупротив Исаковом и Јустиновом уверењу) нешто потпуно друго: оно јесте „знак сумње“, али не у истину, него у све оно што се представља (и што се може представљати) као истинито, а уопште то не мора бити. Целокупна историја науке нам (речено поперовски) показује да је природно-научни метод покушај да се што је могуће скрупулозније испитају и истраже све претензије на истинитост, а као (додуше увек само вероватно) истините прихвате једино оне које су у датим околностима издржале покушај да с разлогом буду одбачене. Код о. Јустина није тако. Када он за веру каже да потребује „чист

<sup>58</sup> Гносеологија, стр. 121.

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Логос 62, стр. 250.

<sup>64</sup> Гносеологија, стр. 121.



и прост начин мишљења који је далек од сваког лукавства<sup>65</sup>, онда он већ тиме имплицира да се у природној науци (као вери супротној - sic!) ради о некаквом (морално неприхватљивом) лукавству (готово покварености). Ова заострена супротстављеност науке (и философије) с једне и вере (и теологије) с друге стране, предрасуда је које се о. Јустин, колико је мени познато, није ослободио ни у својим познијим радовима.

Поред овога постоје, у спису који анализирамо, у вези са природним сазнањем, још два проблема. Први се састоји у извесној напетости која постоји између одређења природног сазнања и његовог вредновања. Наиме, ако се природно сазнање, као што је већ речено, састоји у „разликовању добра и зла“, не може се лако разумети због чега је потребно да престанемо да (можемо да) разликујемо добро и зло да бисмо задобили веру (са њој припадајућим методом сазнања). Није јасно шта је то што нам, због тога што умемо да разликујемо добро од зла, смета да верујемо у Бога. Да је речено да је потребно да не осуђујемо онога ко је зао, то би не само било разумљиво, него и компатибилно са вером, али је проблем у томе што није речено то, него да се „морају напустити стари методи сазнања“ (дакле: природног), да би вера уопште могла да дејствује. Дакле, „услов“ јављања вере је напуштање „разликовања добра и зла“ - ствар коју о. Јустин нигде не објашњава. Други проблем у вези са природним сазнањем је само изједначавање природно-научног истраживања са разликовањем добра и зла. Уз највећи уложени напор нисам успео да схватим како се истраживање природе може изједначити са разликовањем добра и зла. Међутим, ни о овоме код о. Јустина нема објашњења.

У једној нешто другачијој подели (са)знања, Јустин, следећи Исака, заступа гледиште да је знање по својој природи једно и јединствено, али да функционише путем 1) тела, 2) душе и 3) духа (које назива трима „духовним средствима“<sup>66</sup>, која су поређана као некакве степенице на лествици по којој знање узлази и силази). На првом, телесном, ступњу сазнање је закупљено телесном похотом, богатством, сујетом, чак кинђурењем (што све лако можемо довести у везу са телом схваћеним као σάρξ), али и „логичком мудрошћу“ (σοφίας τῆς λογικῆς) која је извор уметности и наука (што се, чини ми се, никаквим дијалектичким обратима не може спојити са телом као σάρξ). Овакво знање називе се „голо знање“ (γυῶσις ψιλῆ), а његова особина је да је супротстављено вери. И не само вери него и врлини. Да су вери и врлини супротстављени похота, сујета и слична „страдања“ није тешко показати<sup>67</sup>, али да су јој супротстављене уметности, науке и чак мудрост логике, не само што ни Исак ни Јустин нигде не показују, него је то нешто што се, уверен сам, и не може показати. По Јустиновом суду готово сва се европска философија и сва наука<sup>68</sup> налази на овом првом, телесном, саркисичном ступњу сазнања. Заиста овде постоји не мала збрка и неразумевање. Наиме, ако су одлике телесног сазнања - идење за телесном похотом, брига о богатству, сујети, кинђурењу и сл. како се онда све то може довести у везу са нпр. теоријом релативи-

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Гносеологија, стр. 123.

<sup>67</sup> Врло добро је примећено да се речи св. апостола Павла о томе како „знање надима“ (1 Кор 8, 1) не односе на „право знање“ него управо на овакво „телесно“ „знање које није прожето вером и надом у Бога“ (Гносеологија, стр. 124).

<sup>68</sup> Када је у питању наука, онда код Јустина нема ни ове мале оградне речју „готово“ које се философија ипак некако удостојила.

тета, квантномеханичким принципом неодређености, етиком дужности или физичко-математичком теоријом поља? Ако је знање оваквих (а у случају Исака наравно не „ових“ него „оваквих“) дисциплина заиста оно „које хришћани куде и сматрају противним ... вери“<sup>69</sup>, онда се овде ради о темељном неспоразуму чије се разрешење не да лако наслутити. Чини ми се да би најприроднији излаз из ове збрке био да се синтагма „телесно знање“ резервише само за оно које се тиче сујете, похоте и сл. (ма како чудно било користити термин „знање“ за оно што је у вези са тим), али не и за науку, логику и сличне дисциплине (пошто се ни његово именовање „телесним“, ни његова супротстављеност вери и моралу не могу показати као одрживи).

На другом ступњу (са)знања (које се дешава путем душе) човек се налази када почне да упражњава врлине (пост, молитву, милостињу итд). На овом ступњу сазнања Дух Свети је тај који чини добра дела. Но, ни то није довољно да ово сазнање не буде означено као „телесно“ (σωματική)<sup>70</sup>. Због чега, то нити Исак каже, нити Јустин покушава да објасни.

Трећи и последњи ступањ сазнања је ступањ савршенства (τῆς τελειότητος). То је „испитивање духовних тајни које се схватају умом простим и духовним - ἐν διανοῖ ἁλλῆ καὶ λεπτῆ“<sup>71</sup> где се ум још у овом наслађује тајнама будућег живота. Унутар граница овога света целокупно човеково сазнање се одвија на један од ова три начина.<sup>72</sup>

Поредећи знање (у било којем од наведена три вида) са вером, св. Исак каже да, као што је знање суптилније од чулних ствари, тако је и вера суптилнија од знања (λεπτοτέρα τῆς γνώσεως). Остаје нам, међутим, дужан одговора на питање како се то могу поредити ентитети који припадају различитим категоријама, нпр. (чулне) *ствари* и когнитивни *процеси* (сазнање). Могло би се показати да ни поређење знања и вере није много успешније.

Враћајући се на претходну поделу знања на 1) природно (φυσική) - које се односи на оно видљиво и чулно, и 2) духовно (πνευματική) - које је названо тако јер осећај прима духом а не чулима, Исак сада додаје и 3) натприродно (ὕπερ τὴν φύσιν) знање, за које каже да је Божији дар и да је несазнатљиво,<sup>73</sup> тј. да се не може знати (ἄγνωστος), те да је због тога више од знања (ἀνοτέρα τῆς γνώσεως). За што се за оно што се не може знати ипак употребљава термин „знање“, остаје непознаница на коју неће одговорити ни Исак ни Јустин. Штавише, чини се да ни један од њих ово и не види као проблем. Прво (природно) знање окарактерисано је као плод „непрекидног проучавања и марљивог испитивања“<sup>74</sup> (што звучи веома позитивно у поређењу са ранијом одредбом овог сазнања као оног које се противи једноставности срца и мисли и које је супротно вери). Чињенице да овде постоји недоследност, о. Јустин није свестан. Друго (духовно) знање означено је као плод „доброг живљења и разумне вере“.<sup>75</sup> Ово је врло занимљива синтагма

<sup>69</sup> Логос 63, стр. 256-258.

<sup>70</sup> Логос 64, стр. 258.

<sup>71</sup> Гносеологија, стр. 124-125.

<sup>72</sup> Логос 65, стр. 260. „Док човек живи у телу, прелази из једног сазнања у друго“, Гносеологија, стр. 125.

<sup>73</sup> Требало би: да је његов предмет несазнатљив.

<sup>74</sup> Гносеологија, стр. 126.

<sup>75</sup> Ibidem.

(„разумна вера“), али је чудно да она уопште постоји када се кроз цео овај текст разум и вера супротстављају и искључују. Наравно, ни овде нам о. Јустин не даје никакво разјашњење. И коначно, треће (натприродно) знање објашњено је као плод вере, пошто се вером знање уклања или укида (καταργεῖται ἡ γνῶσις).<sup>76</sup> Како то да се оно што настаје када се укине знање (и што је „више од знања“ и стога се и „не може знати“) и даље назива знањем, остаје нам да нагађамо. Такве противречности и недоследности као да ни најмање не забрињавају ни св. Исака ни о. Јустина, јер их они изгледа ни не примећују.

Коначно, Исаков одговор на питање шта је сазнање, који се о. Јустину чини и најдубљим и најисцрпнијим, јесте да је то „осећање бесмртног живота“ (αἴσθησις τῆς ζωῆς τῆς ἀθανάτου), при чему је тај бесмртни или вечни живот означен као „осећање у Богу“ (αἴσθησις ἐν Θεῷ)<sup>77</sup> које је исто што и „осећање Бога“.<sup>78</sup> Дакле, право сазнање је осећање Бога, стање у коме „престају [сва] питања“<sup>79</sup> и у коме душа у смирености учи од Светога Духа<sup>80</sup> - то је последњи закључак Исакове гносеологије. У његовој концепцији проблем сазнања није основни, него изведени проблем који се може објаснити и разрешити онтолошким и етичким проблемом (који се тако показују као темељнији). Тумачећи Исака Јустин каже да у светоотачком речнику термин „созерцање“ (θεωρία)<sup>81</sup> има како 1) онтолошко-етички тако и 2) гносеолошки смисао. Констатујући да у српском језику не постоји адекватан еквивалент овој грчкој речи, он је преводи као „духовно гледање“ што треба да значи њену независност од чулног и телесног: „Созерцање је виђење ума - ἡ ὄρασις τοῦ νοῦς ...“.<sup>82</sup> И заиста, теорија-созерцање то и јесте, али остаје питање како онда Јустин може говорити о „вештаственом созерцању“<sup>83</sup> које би, по његовој сопственој дефиницији „теорије“, морало бити *contradictio in adiecto*. Већ је више пута констатовано да Јустин овакве недоследности чак и не примећује.

Посебан нагласак св. Исак ставља на човеково сазнање самога себе. Оно је по њему царски пут до сазнања Бога. Лепо сажимајући ово Исаково уверење, Јустин пише: „Сви путеви човекови ка Богу могу завршити беспућем, само овај несумњиво одводи Богу“.<sup>84</sup> Познање самога себе истовремено је и познање Бога, а разлог томе је што је природа човекове душе боголика. Отуда је самовиђење (тј. самопознање) боље (и више) од виђења анђела (будући да они нису боголики, а човек јесте). Све ово итекако има смисла унутар једне хришћанске слике света, развијане посебно у монашким круговима, у којој се инсистира на враћању душе у њено природно бестрасно (ἀλαθής) стање у којем се човек, сазерцавајући је, ди-

<sup>76</sup> Логос 66, стр. 262-263.

<sup>77</sup> Логос 56, стр. 223.

<sup>78</sup> Гносеологија, стр. 127.

<sup>79</sup> Писмо 4, стр. 383.

<sup>80</sup> Логос 56, стр. 227.

<sup>81</sup> Начин на који Јустин пише о Исаку ствара утисак да је Исак Грк који пише грчким језиком и користи уобичајене философске и теолошке термине (какав је θεωρία). Ни једном речју он чак ни не наговештава да то у ствари није тако.

<sup>82</sup> Гносеологија, стр. 134. Интересантно је да Јустин не користи термин који му је при руци - „умозрење“, а који, можда јасније и тачније од свих осталих показује шта се термином θεωρία жели рећи.

<sup>83</sup> Ibidem, стр. 130 (ослањајући се на Исака, Логос 17, стр. 61).

<sup>84</sup> Ibidem, стр. 131.

ви њеној „светој лепоти“ која је ништа друго до царство Божије које је сакривено унутра у нама (Лк 17, 21). Али када се уз ово дода и тврђење да је „самопознање најбољи метод за стварно познање природе и материјалног света уопште“<sup>85</sup>, онда се од читаоца тиме тражи да из нечега што је релативно лако прихватљиво направе искорак према нечему што или није прихватљиво или се не зна и не објашњава на који би начин то ипак некако било прихватљиво. Овако испада да је целокупан труд једнога Њутна, Ајнштајна или Тесле био, ако не баш узалудан, а оно непотребан. Јер све то и много више од тога могли су постићи не марљивим и муко-трпним истраживањем природе, него упознавањем самога себе. Чему сва математика, физика, хемија и све остале науке када је убедљиво „најбољи метод“ за „стварно познање природе и материјалног света уопште“ - самоспознаја? Спознај самога себе и даће ти се сазнање свега другог (ή γνώσις τῶν πάντων διδοται αὐτῷ).<sup>86</sup> Да је самоспознаја проглашена само за „најбољи метод“ када је у питању богопознање, то би било и схватљиво и (многима) прихватљиво. Али када се она проширује као најбољи начин за сазнање апсолутно свега (нпр. састава атома, црних рупа, црвеног помака, ланца ДНК и ко зна чега све не), онда су они који ово тврде (Исак и Јустин) дужни да то и образложе<sup>87</sup>. Не треба ни помињати (јер већ смо на то навикнути) да они то ни не помишљају да учине (по свему судећи јер ни не увиђају да ту постоји било какав проблем).<sup>88</sup>

## V

Закључујући разматрања о проблему сазнања код св. Исака Сиријског о. Јустин успешно сумира срж његових схватања следећим речима: „... на свим својим ступњевима сазнање зависи од религиозно-моралног стања човековог. Што је човек савршенији у религиозно-моралном погледу, то је и његово сазнање савршеније. Човек је тако саздан: у њему су сазнање и морал увек у правој [тј. директној] сразмери.“<sup>89</sup> Тиме, објашњава о. Јустин, за св. Исака сазнање је акт-подвиг целокупне човекове личности, а не само једног дела човековог бића (разума, воље, тела, чула). Неодвојивост етике и гносеологије показује се као изразита карактеристика Исаковог приступа овом проблему. Познање истине (које је изједначено са „осећањем Бога“) постиже се једино човековим богочовечанским подвизима, при чему природна радозналост човековог ума не само да не игра никакву улогу, него се оцењује као препрека правом сазнању.<sup>90</sup>

Ако, уместо закључка, треба рећи неколико речи о томе како је о. Јустин објаснио ову тему, онда суд о томе мора бити двојак. С једне стране он је заиста одлично схватио мисао св. Исака и унутар ње се осећа као код своје куће. Врло че-

<sup>85</sup> Ibidem, стр. 133.

<sup>86</sup> Логос 18, стр. 65.

<sup>87</sup> Подразумева се: сваки оне научне теорије које су познате времену у коме живи.

<sup>88</sup> Једини начин да се ово екстравагантно становиште некако спасе, јесте указивање на (у историји човечанства изузетно ретке) случајеве „виђења“ које су имали неки људи, попут нашег времену блиског старца Порфирија Кавсокаливита кога је Бог понекад удостојавао да „види“ (= схвати = увиди) оно што је иначе предмет науке. Међутим, колико ја знам, нико од њих, укључујући и поменутог старца Порфирија, није сматрао да је природна наука било непотребна, било вери супротстављена. Но, да ли је Исак мислио баш на то и шта је о томе уопште знао, остаје нам само да нагађамо.

<sup>89</sup> Гносеологија, стр. 136.

<sup>90</sup> Ibidem, стр. 138.

сто Исакове ставове успешно сажима, па се чак и стваралачки надовезује на њих. Њему је блиско Исаково инсистирање на неодвојивости етичког и гносеолошког, као и његов закључак да је „познање резултат подвижништва“.<sup>91</sup> Уверен да сваки од отаца Цркве износи аутентично и непогрешиво хришћанско учење, он св. Исака Сиријског користи као својеврсну case study. С друге стране, пак, он се са Исаком (као и са св Макаријем Египатским у својој докторској дисертацији) идентификовао до те мере да према њему нема ни најмању дистанцу. Све његове ставове безрезервно прихвата, а на места на којима је Исакова мисао нејасна или противречна неким раније изнесеним ставовима, Јустин уопште не реагује. Он неразјашњена места оставља таквима (чак ни не констатујући да су нејасна) и поступа тако као да је довољно да само констатује да се „практиковањем богочовечанских врлина“ долази како до богопознања, тако и до познања природе, па да читаоцу одмах постане јасно не само да то заиста јесте тако, него и због чега је то тако. Наравно, то није случај. Исте врлине, али и исте мане свог списатељског приступа о. Јустин показује и у својој докторској дисертацији *Проблем личности и познања по учењу св. Макарија Египатског* из 1926 год.<sup>92</sup>, писане, дакле, само годину дана пре овог списка о гносеологији св. Исака Сиријског. Као излагач аутора о коме пише, Јустин је необично поуздан јер се готово са страшћу идентификује са њим, што му помаже и да га разуме и да га „осети“. Као критичар<sup>93</sup>, међутим, он према аутору нема неопходну дистанцу, што му онемогућује да објективно процени аргументе које овај наводи у прилог својих теза, као и да сагледа (могуће) противречности које се налазе у његовој мисли и (евентуалне) импликације неких (на први поглед бенигних) ставова. А можда, уз све то, треба узети у обзир и Јустинов психолошко-духовни склоп, као и време у којем пише и које је можда најодговорније за то што су (чак и овакве) његове студије имплицитно (тј. између редова) апологетске - што је, рекао бих, не само сасвим непотребно него и директно контрапродуктивно. Но, на срећу, поред Јустина-критичара увек нам остаје и Јустин-излагач, веран и поуздан преносилац светоотачких увида и њихов ватрени заговарач.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> О томе види мој рад „О богопознању код св. Макарија Египатског с посебним освртом на дисертацију Јустина Поповића“ у зборнику *Српска теологија двадесетог века: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 5 (2008), стр. 7-16.

<sup>93</sup> Наравно не у смислу негативне критике којом се обавезно побијају и одбацују нечији ставови, него у смислу неутралне процене како 1) увида које аутор о коме расправља има о одређеној теми, тако и 2) аргументације коју тај аутор нуди у корист ставова које заступа.