

Александар Милојков

докторанд

Богопознање по Светом Григорију Богослову и Блаженом Августину

Сажетак: Рад се бави истраживањем заједничких и блиских ставова двојице отаца у теми богопознања. Разматра се однос вере и знања на павловској поставци односа историје и есхатона. Показује се, у богопознању, улога ума и разума као иконе Божије у човеку. Појашњава се улога аскезе и очишћења ума у циљу богопознања. Коначно, износи се и поткрепује теза да у богословљу двојице отаца постоји учење о Богу као светлости. Мистично искуство светлости као богопознање. Иако недостају јасни изрази и појмовна прецизност коју је касније истакао Свети Григорије Палама, у раду се образлаже теза да код Светог Григорија Богослова и Блаженог Августина постоје јасне богословске идеје које упућују на искуство божанских нестворених енергија.

Кључне речи: Григорије Богослов, Августин, богопознање, светлост, аскеза, ум, разум, икона

Вλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι,
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.
ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη.

Videmus nunc per speculum in enigmate tunc autem
facie ad faciem nunc cognosco ex parte tunc autem
cognoscam sicut et cognitus sum (1Co 13:12)

Увод

У овом раду размотрићемо проблематику односа вере и знања у богопознању код двојице знаменитих отаца Истока и Запада — Светог Григорија Богослова и Блаженог Августина. Покушаћемо да укажемо на везу између вере и знања, као на везу историје и есхатологије, засновану на теологији апостола Павла. Да укажемо на знање које је у последичној вези са веровањем. На веру која је *conditio sine qua non* знања. Такође, покушаћемо да одгонетнемо шта по наведеним оцима значи (по) знати Бога, а шта пак значи веровати. Анализираћемо како онтолошка другост библијског Бога утиче на знање и каква се проблематика појављује са тим у вези. Како се премешћује онтолошки јаз између Бога и света и тиме омогућује познање „лицем к лицу“? С тим у вези, желимо да у раду покажемо да код двојице отаца постоји учење о божанској нествореној светлости, као искуству и садржају богопознања. Такође, да постоји дистинкција између суштине Божије и божанских енергија (=светлости), која се види у отачком промишљању о неспознатљивости и спознатљивости Бога. Циљ нам је да и савременој теологији укажемо на заједничко предање Истока и Запада, по овом питању, конкретно код ове двојице отаца Цркве. Вера и знање и богопознање, оба наша теолога, видећемо стоје на павловској историјско — есхатолошкој вези. Вера и знање нису у опозиту, већ у узрочно последич-

ној вези. Вера као призив и аскетски вољни покрет ка знању и знање као остварење верованог. Знање као чврсто јединство егзистенцијалног и умног искуства. Јединство општења са Богом и схватања Бога.

1. Бога је тешко спознати...

Идеју Платоновог „оца и творца“ (демујурга) свемира, којег је, како Платон пише, „тешко спознати а ако се спозна немогуће га је свима исказати“¹, као и врховну идеју Доброте, за коју је Платон говорио да је *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*², оци Цркве су повезивали са библијским Богом. Веза између Платоновог и библијског Бога, коју су оци уочили, била је управо идеја божанске трансцендентности и онтолошке другости.³ Платоновом демијургу и идеји Доброте која је *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, оци су приступили библијском представом Бога, који је Светац, односно Qadoš.⁴ То је значило да је Бог потпуно други у односу на свет и као такав недоступан за виђење и знање од стране човека. Та онтолошка другост Бога, код отаца, била је узрок Божије трансценденције, узрок недоступности људском схватању и описивању. Отуда је и разумљива Заповест Божија „Не гради себи лика резана нити какве слике...“, јер би свако описивање Бога значило његово свлачење у творевину, односно идолопоклонство. Али, не само божанска другост и трансцендентност већ и палост човека била је узрок недоступности познања Бога. У том смислу, оци су говорили о очишћењу ума, као предуслову уопште бављења питањем богопознања.

У овом делу рада размотрићемо аргументације Светог Григорија Богослова и Блаженог Августина по овом питању, као и начин на који су ушли у дијалог са горе поменутом Платоновом идејом.

1.1 Трансцендентност Бога и богословски агностицизам Светог Григорија Богослова

Између пет знаменитих Григоријевих теолошких беседа, *Друју теолошку беседу*⁵ бисмо могли назвати епистемолошком. У овој беседи Григорије темељно говори о богопознању, објашњавајући шта је садржај нашег знања о Богу и који су узроци немогућности потпуног схватања Бога, односно на шта се та несхватљивост односи.

¹ Платон, *Тимај* 29 а. Превод: Марјанца Пакиж, Врњачка Бања: ЕИДОС (1995).

² Platon, *Država* 509 b. Prevod: Albin Vilhar i Branko Pavlović, Beograd: Dereta (2013).

³ Постоји мишљење, са којим се и лично слажемо, да је код Платона донекле постојала идеја трансценденције, која би се по нашем мишљењу могла довести у неку везу са идејом, да употребимо израз митрополита Зизијуласа, онтолошке другости библијског Бога, што су оци и чинили. Платонова прича о божанском као да је претендовала да изађе из устаљеног античког онтолошког монизма.

Види: Јован Зизијулас, *Заједница и друјост*, Пожаревац: Одбор за културу Епархије бранићевске (2011), стр. 191, фуснога 1. Митрополит између осталог каже: „Упркос сложености коју показује ово питање, може се установити да класична јелинска мисао никада није суштински одмакла даље од ране досократовске тенденције уједињења *ἰουσιβοјања* и *мишљења* (εἶνε и νοεῖν) тако да они образују *јединство*. Овај у својој основи онтолошки монизам (упркос постојању макар и тек понеких елемената његове „трансценденције“, на које се може наићи у идеји *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* о платонском Добру, или у аристотеловском Θεός-νοεῖς), лепо опстаје у јелинској философији све до неоплатонизма, за који Једно, Ум и Постојање образују нераскидиво јединство.“

Ипак, тешко да можемо говорити да се код Платона ради о потпуној онтолошкој другости, већ пре о хијерархији, степеновању бића, које је опет једно. Види исто дело митрополита Зизијуласа, стр. 16, фуснога 5. Иако ћемо и код Светог Григорија Богослова наћи, формално гледано, причу о степенима стварности (Бог као прва светлост, анђели као друга, човек као трећа светлост), што ћемо у раду размотрити, ту ипак постоји радикална хришћанска корекција — онтолошка разлика између Бога и света.

⁴ Види: Родољуб Кубат, *Трајовима њисма*, Крагујевац: Каленић (2012), стр. 24–25.

⁵ *Oratio XXVIII*; PG 36, 36A-72D.

Бог је, по Григорију, непознатљив и неизрецив. Овде ће Григорије, делом, кориговати Платонов став. Платон, којег Григорије назива „једним од грчких теолога“⁶, тврди, „нимало невешто“ (οὐκ ἀτέχνως), да је Бога тешко спознати, али га је немогуће изразити. Григорије се слаже са другим делом ове констатације, да је немогуће изразити Бога. Али, спознавање Бога му је још мање могуће. Јер, по Григорију, није толико проблем у речи као изразу и означитељу појма, већ управо у појму као мишљењу које обухвата стварност мишљенога, односно Бога:

„Τὸ δὲ τοσοῦτο πράγμα τῆ διανοίᾳ περιλαβεῖν, πάντως ἀδύνατον καὶ ἀμύχανον...“ (Такву стварност мишљу обухватити, сасвим је немогуће и недостижно...)

Немогуће и недостижно без изузетка, чак и оним „узвишенима и богољубивима“. Ипак, Григорије није тако категоричан када је у питању богопознање анђела. Дакле, он допушта могућност да анђели поимају стварност Бога, ако не у потпуности а оно сигурно више него човек.⁷ Овде се већ појављују важна питања. Прво, шта Григорије овде поразумева под знањем Бога? Друго, на шта се поменути агностицизам у богопознању односи? И треће, да ли онтолошка другост Бога значи апсолутни и непремостиви агностицизам за сва створена бића?

Очито је да Григорије овде мисли на знање као мишљење, појмовно схватање. Иначе, као што ћемо даље и видети, ум и разум, као оно што је икона Божија у човеку, имаће главну улогу када је богопознање у питању. Да се овде ради о мишљењу сведочи и глагол περιλαμβάνω — обухватити, схватити, докучити, појмити.⁸ У вези са овим, Григорије ће користити и глаголску именицу κατάληψις — схватање, разумевање.⁹

Григоријев агностицизам се односи на познање божанске природе и суштине, односно на питање *шита* је Бог:

„Θεὸν, ὃ τί ποτε μὲν ἔστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν οὔτε τις εὐρεν ἀνθρώπων πώποτε, οὔτε μὴν εὕρη.“ (Шта је Бог по природи и суштини нико никада од људи није открио нити ће открити.)¹⁰

Овај став Григорије чврсто заступа у свом богословљу. Бог је онај „кога мрак скрива“ (οὗ σκοτός ἀποκρυφῆ)¹¹, „који ум просвећује“ (ὃς νοῦν φωτίζει), али и који „измиче хитрости и узвишености ума“ (διαφεύγει νοῦ τάχος καὶ ὕψος).¹² Бог је „неименљив“ (ἀκατονόμαστον)¹³ и његова природа је недоступна и зато је несхватљив (ἄληπτον)¹⁴. Божанска природа је „неизрецива“ (ἄρρητος) и „изнад разума“ (ὕπερ λόγον).¹⁵

Ипак, овакав агностички став не води у атеизам.¹⁶ Јер, Григорије јасно разликује два питања — *да ли* нешто постоји и *шита је* то што постоји:

„Πλείστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναι τι τελεῖσθαι, τὸ τί ποτέ ἔστι τοῦτο εἶδέναι.“ (Врло је велика разлика између уверења да нешто постоји и знања шта је оно по себи.)¹⁷

⁶ *Oratio XXVIII*, 4; PG 36, 29C.

⁷ *Ibid.*

⁸ Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb: Trošak Kr. Hrvatske (1910), str. 736.

⁹ *Ibid.*, стр. 486. Примере у Григоријевим беседама показаћемо даље у раду.

¹⁰ *Oratio XXVIII*, 17; PG 36, 48C.

¹¹ *Oratio II*, 77; PG 35, 484A.

¹² *Ibid.*

¹³ *Oratio XXX*, 17; PG 36, 125B.

¹⁴ *Oratio XXX*, 21; PG 36, 132B.

¹⁵ *Oratio XXXI*, 8; PG 36, 141C.

¹⁶ *Oratio XXVIII*, 5; PG 36, 32C.

¹⁷ *Ibid.*

Одговор на прво питање је за Григорија неспоран. Да Бог постоји и да је свему стваралачки и сведржећи узрок, „учитељ је опажање и природни закон“ (καὶ ὁψις διδάσκαλος, καὶ ὁ φυσικὸς νόμος).¹⁸ Дакле, овом питању Григорије приступа оним што називамо природном теологијом. Бог је „умом бледо означаваан не по ономе шта он јесте, него по ономе око њега.“¹⁹ Израз „по ономе око њега“ односи се на питање, односно на одговор *ga* Бог *jesiie*, да постоји²⁰. Суштина Божија, оно *shia* он јесте, остаје непозната и неприступачна знању, као она која превазилази сваки појам. „Бескрајно и безгранично море суштине“, како Григорије каже за Бога.²¹

Наведена несхватљивост и неизрецивост Бога последица је онтолошке разлике Бога и света, коју срђемо у Библији. Бог као Светац, Qadoš (Ос 11, 9), онај који није исто што и свет, већ је одвојен од њега. Григорије ће управо позивајући се на Стари завет указивати на божанску онтолошку другост. Тако, старозаветна Скинија, по Григорију, представља извесну слику Бога и света, односно слику свега постојећег.²² Светиња над светињама представља божанско обитавалиште, неприступачно било чему створеном и зато *одвојена* првом завесом. У њој има приступ само Бог, што Григорије даље тумачи као знање које о себи самом има једино Бог. Првом завесом, „од божанства“ (ἀπὸ τῆς θεότητος), одвојена су „небеска и анђеоска бића“, а другом наш свет од анђеоског. Дакле, светиња у Скинији би била слика анђеоског света а светиште слика нашег. У овом значењу, ради истицања онтолошке разлике Бога и света, односно нествореног и створеног, Григорије ће користити апофатичке изразе, са префиксима ὑπερ- и ἄ-. Тако, Бог је ὑπερκόσμος (изнадсветски) и ὑπέρχρονος (надвремен). Затим, ἄκτιστος (нестворен), ἀόρατος (невидљив), ἀναφής (недохватљив), ἀπερίληπτος (безграничан). Интересантно, Григорије није неко ко ће апофатику сматрати за знање, говорећи да се природа не одређује оним шта она није већ оним шта јесте.²³ Апофатички изрази, дакле, које Григорије често користи у свом богословљу, имају задатак да укажу на божанску онтолошку другост, на несхватљивост и неизрецивост његове суштине.

Григоријево тумачење старозаветне Скиније, мишљења смо, треба обавезно имати на уму када он говори о Богу као „неприступној“ и „првој светлости“, анђелима као „другој“ а човеку као „трећој светлости“.²⁴ Без узимања у обзир онтолошке другости Бога и света, коју Григорије јасно истиче у тумачењу старозаветне Скиније, његова прича о „три светлости“ изгледа као (нео)платонска хијерхија бића, односно као степеновани онтолошки монизам. Тако, Григорије ће рећи да је Бог „светлост неприступачна и неизрецива и умом несхватљива“²⁵. Под светлошћу Григорије подразумева оно што је „сагледаванао у Оцу и Сину и Светоме Духу, којих је богатство саприродност и једно просијавање сјаја.“ Очито, светлост се доводи у везу са једном божанском суштином. Доводи се у везу али, а то ћемо покушати да у раду даље покажемо, није сама божанска суштина.²⁶ Друга светлост, по

¹⁸ *Oratio* XXVIII, 6; PG 36, 32C; *Oratio* XIV, 40; PG 35, 901C-904A.

¹⁹ *Oratio* XXXVIII, 7; PG 36, 317B; *Oratio* XLV, 3; PG 36, 625C.

²⁰ Види тумачење Светог Максима Исповедника: *Ambigua*; PG 91, 1288BC. Превод владике Атанасија Јевтића у *Свети Григорије Богослов — Празничне беседе*, Требиње — Врњачка Бања: Библиотека отаца Цркве (2001), стр. 50–51, фуснота 8.

²¹ *Oratio* XXXVIII, 7; PG 36, 317B.

²² *Oratio* VI, 22; PG 35, 749C-752A.

²³ *Oratio* XLII, 16; PG 36, 476A; *Oratio* XXVIII, 9; PG 36, 37AB.

²⁴ *Oratio* XL, 5; 364BC; *Oratio* XLIV, 3; PG 36, 609B; *Oratio* XLV, 2; 624C-625A.

²⁵ *Oratio* XL, 5; 364B.

²⁶ Овом важном питању ћемо се посветити касније у раду. На овом месту га само констатујемо.

Григорију, су Анђели, као они који су постали од прве светлости (Бога) и „зато светле“.²⁷ Они су као неко „изливање прве светлости или причешће (њој)“ (τοῦ πρώτου φωτός ἀπορροή τις, ἢ μετουσία).²⁸ Трећа светлост је човек и то по ономе по чему је икона Божија. По Григорију, то је људска душа, односно њене моћи — ум и разум.²⁹

Овакво Григоријево излагање веома подсећа на Платонов опис врховне идеје Добра и учешћа у њеном јестаству нижих стварности.³⁰ Ипак, Григорије у све то уноси снажан хришћански коректив, онтолошку другост Бога, коју смо горе поменули. Као *мојући* разлог несхватљивости Бога Григорије наводи нашу „телесну таму“ (ὁ σωματικός γνόφος)³¹, доводећи то у везу са Псалмом 17, 12 „Таму је поставио за скровиште своје.“ Та наша „дебљина“ (ἡ παχύτης) је препрека и кроз њу „мали је број оних који провирују.“³² Говорећи даље, Григорије цитира пророка Јеремију (Плач 3, 34), наглашавајући речи да смо „заточеници земље“. Ови ставови упућују да је узрок богословског агностицизма онтолошки, разлика природа сазнатеља и сазнаваног. Јер, Григорије ће даље употребити аналогије попут оне да „изнад воде не пролазе природе које пливају“³³ и закључити да је исто тако онима који су телесни немогуће ослободити се тела (δίχα τῶν σωματικῶν) (у размишљању) и сасвим обитавати са умним (нуменалним) бићем (πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων), односно са Богом. Такође, боголовски агностицизам тиче се и „слабости нашег ума“³⁴ који се труди да се одвоји од телесности и да се вине у нетелесност, али увиђа да то превазилази његове моћи. Свака „разумна природа“ (λογική φύσις) тежи Богу али га не може схватити. У супротном, следи заблуда многобоштва.³⁵ Правоверне разум (λόγος) доводи не до оног шта је Бог, не до обоготворавања створеног, већ кроз творевину до сазнања да Бог, који је изнад свега, постоји.³⁶

Вратимо се сада Григоријевим речима које смо цитирали:

„Θεὸν, ὃ τί ποτε μὲν ἔστι τὴν φύσιν καὶ τὴν οὐσίαν οὔτε τις εὔρει ἀνθρώπων πλότε, οὔτε μὴν εὔρει.“ (Шта је Бог по природи и суштини нико никада од људи није открио нити ће открити.)³⁷

Овај агностицизам Григорије смешта у историју, он ипак није коначан. Бог ће се, на неки начин, по мишљењу Григоријевом, „открити“ (εὐρήσει) када се оно „боголико и божанско“ (τὸ θεοειδὲς τοῦτι καὶ θεῖον) у нама „помеша“ (προσιμίη) са сродним — а то су *ум* и *разум*.³⁸ Вера, на тај начин, јесте оно што претходи будућем знању, на неки начин га започиње.

²⁷ *Oratio* XLV, 2; PG 36, 624CD.

²⁸ *Oratio* XL, 5; PG 36, 364B.

²⁹ *Oratio* XL, 5; PG 36, 364C; *Oratio* XXVIII, 17; PG 36, 48C.

³⁰ Platon, *Država*, 509b.

³¹ *Oratio* XXVIII, 12; PG 36, 41A.

³² Мандац израз ἡ παχύτης преведи у пренесеном смислу као „дебела духовна тупост“, наводећи да ту Григорије мисли на духовну и умну тромост и спорост у схватању. Види: Grgur Nazijanski, *Teološki govori i teološka pisma*, Split: Služba Božja (2005), стр. 205, фуснота 27. Ипак, мишљења смо, да се ту не ради о некаквој недовољној, спорој или слабој моћи расуђивања као таквој, већ управо о онтолошкој другости Бога, као узроку богословског агностицизма. Контекст даље Григоријеве аргументације, као што ћемо видети, то и показује.

³³ *Oratio* XXVIII, 12; PG 36, 41B.

³⁴ *Oratio* XXVIII, 13; PG 36, 44AB.

³⁵ *Oratio* XXVIII, 14; PG 36, 44C.

³⁶ *Oratio* XXVIII, 16; PG 36, 48A.

³⁷ *Oratio* XXVIII, 17; PG 36, 48C.

³⁸ *Ibid.* Ипак, ово будуће откривење се не односи на саму божанску суштину, као што ћемо видети, већ на божанске енергије.

1.2. Трансцендентност Бога и богословски агностицизам Блаженог Августина

Трансцендентност Бога као тема присутна је и у богословљу Блаженог Августина. Божија непроменљивост, наспрам променљивости његове творевине, један је од узрока те тешкоће сазнавања Бога:

„Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est.“ (Ради тога³⁹, супстанцију Божију, која без икакве своје промене ствара променљива и без икаквог свог временског покрета ствара временита бића, тешко је гледати и потпуно сазнати.)⁴⁰

Попут Григорија и Августин ће икону Бога у човеку видети у његовој души, односно у уму — *mens*. Зато, познање Бога биће неодвојиво од очишћења ума:

„Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit.“ (Због тога је потребно очишћење нашега ума којим се неисказиво видети оно што је неисказиво.)⁴¹

„Божија супстанција или ако је боље рећи есенција“ (*substantia vel si melius dicitur essentia Dei*) „не може, сама по себи, ни на какав начин бити видљива“ (*nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis*).⁴² Платонову, пак, тврдњу о тешкоћи мишљења и изрицања Бога, Августин ће поновити на један интересантан начин: „*Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur.*“ (О Богу се истинитије мисли него што се говори и Бог истинитије јесте него што се о њему мисли.)⁴³ Августин прави разлику између мишљења о Богу, говорења о Богу и Божијег бића.⁴⁴ За разлику од Григорија, Августин следује Платону, стављајући тежину изрицања изнад тежине мишљења о Богу. Ипак, заједно са Григоријем, он одваја биће Божије и од једног и од другог, инсистирајући на његовој несхватљивости. У својим *Исјовесјима* Августин ће рећи: „*Rara anima, quaecumque de illa loquitur, scit quod loquitur.*“ (Ретка је душа која зна шта говори, када о њему говори.)⁴⁵ Основни разлог Августиновог богословског агностицизма поново је библијски, односно тиче се онтолошке другости Бога у односу на свет. Бог је „*qui intus in natura spiritali oculis mortalium semper occultus est*“ (онај који је унутар духовне природе увек сакривен од очију смртника).⁴⁶ Бог није исто што и створени свет.⁴⁷ *Missio* (послање) божанских личности, односно теофаније, бивају из разлога да се кроз временско и човеку видљиво, човек упуту на оно што је вечно и сакривено.⁴⁸ У *De Trinitate*-у Августин ће велику пажњу посветити разматрању, да је тако назовемо, онтологије божијег присуства у старозаветним теофанијама. Његов закључак ће бити да је божанско присуство у теофанијама „*figurate*“ (фигуративно, сликовито), те да се Бог јављао посредно, преко анђела и друге творевине.⁴⁹ Овим Августин жели да нагласи другост и неприступачност божанске природе или суштине. Исто ово, тумачећи старозаветне теофаније, чини и Григорије Богослов.⁵⁰

³⁹ Тј. ради непроменљивости Божије.

⁴⁰ *De Trinitate* I, 1.3; PL 42, 821.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *De Trinitate* III, 11.21; PL 42, 881. Уп. са горе цитираним ставом Григорија Богослова: „Шта је Бог по природи и суштини нико никада од људи није открио нити ће открити.“ (*Oratio XXVIII*, 17; PG 36, 48C).

⁴³ *De Trinitate* VII, 4.7; PL 42, 939.

⁴⁴ Види: Roland J. Teske, *To know God and the Soul — Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington: The Catholic University of America Press (2008), стр. 95–97.

⁴⁵ *Confessiones* XIII, 11.12; PL 32, 849.

⁴⁶ *De Trinitate* II, 5.10; PL 42, 851.

⁴⁷ *Confessiones* XII, 11.11; PL 32, 830; XII, 17.25; PL 32, 835.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *De Trinitate* III, 11.27; PL 42, 886.

⁵⁰ *Oratio XXVIII*, 18; PG 36, 49AC. Григорије ће, између осталог, рећи да је Аврам „видео Бога али не као Бога“, мислећи на божанску природу или суштину, односно на оно што Августин зове „*substantia vel*

Богословски агностицизам се, дакле као и код Григорија, односи на божанску природу или суштину. Августину ће одговор на питање о постојању Бога, као и Григорију, давати природа, склад и лепота створеног света.⁵¹ Када је у питању божанска природа, Бог је несхватљив и Августин ће богопознање представити у апофатичком смислу:

„Gaudeat etiam sic et amet non inveniando invenire potius quam inveniando non invenire te.“ (Нека се весели и нека му је драже да те налази не налазећи те, него да те не налази налазећи те.)⁵² Јер, „ако мислиш да си га схватио, то што си схватио није Бог.“⁵³

Интересантно, и Августин ће, упркос наведеном богословском агностицизму, говорити да Бог јесте светлост:

„Deus veritas est. Hoc enim scriptum est: *Quoniam Deus lux est; non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audit: Veritas est.*“ (Бог је истина. И ово је записано: *га је Бој свеиљосиј*; не онаква какву очи гледају, него какву види срце када чује: Истина је.)⁵⁴

Светлост је очито неко знање и искуство Бога. Али не никако знање у неком појмовном и интелектуалном смислу. Августин даље додаје:

„Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponet caligines imaginum corporalium et nebula phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas.“ (Немој истраживати шта је истина; јер одмах се испрече таме телесних имагинација (мислених слика) и облаци фантазија, па поремете јасноћу (ведрину, светлост), која ти је засјала у првом удару којим си као бљеском погођен, када рекох: Истина.)⁵⁵

Дакле, не треба истраживати „шта је истина“ — знање се не односи на природу и суштину Божију, нити је оно, како рекосмо, појмовног и интелектуалног карактера. Знање је овде искуство светлости. Мишљења смо да се код Августина, као и код Григорија Богослова, ради о мистичном искуству божанских енергија. Наравно, у самој теорији тог искуства, код оба оца, недостају јасни термини — оно што је прецизно дефинисано тек код Светог Григорија Паламе, јасно појмовно разликовање божанске суштине и божанских енергија. Овом питању ћемо се вратити касније, у закључку рада. Овде наводимо још један Августинов опис из његових *Исјовесџи*:

...intravi in intima mea duce te et potui... Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. (... ушао сам у себе вођен тобом... Ушао сам и слабашним оком своје душе видео изнад истог тог ока своје душе, изнад свога ума светло непроменљиво, не ово обично светло које је видљиво сваком телу, нити је оно било као да је од исте природе само веће, као кад би ово светло много и много јасније светлело и све ствари обузело својом величином. Не, оно светло није било такво, већ другачије, много другачије од свих ових. Нити је било

si melius dicitur essentia Dei“. Уп. ca *De Trinitate* II, 15,26: „...Deum quidem non per substantiam suam quae invisibilis et incommutabilis manet sed per illam speciem creaturae illic apparuisse cognoscimus“ (...Бога смо појмили не по његовој супстанцији по којој је невидљив и непроменљив, већ по оној тварној врсти.)

⁵¹ *Confessiones* X, 6,9–10; PL 32, 783.

⁵² *Confessiones* I, 6,10; PL 32, 665.

⁵³ *Sermo* XLII, 6,16; PL 38, 360.

⁵⁴ *De Trinitate* VIII, 2,3; PL 42, 936.

⁵⁵ *De Trinitate* VIII, 2,3; PL 42, 936.

изнад мога ума као уље над водом или небо над земљом, него је оно било више, јер ме је оно створило, а ја сам био ниже, јер сам био створен од њега. Ко позна истину, позна то светло и ко позна то светло, позна вечност. Љубав га позна.)⁵⁶

Поред мистичног искуства божанске светлости, оно што бисмо издвојили као важно да се примети јесте израз *supra* и *super* (изнад, над). Тај израз је еквивалент грчком *ὑπέρ* који употребљава Григорије. Он има и исто значење и исти смисао као *ὑπέρ* код Григорија. Овде се види да је искуство Бога нешто што превазилази појмовност и знање у неком интелектуалном значењу. У том смислу, за Августина, Бог је неизрецив и несхватљив, како смо раније и видели. Бог је *supra*, изнад ума и његових појмова (Григорије би рекао „*ὑπὲρ λόγον*“). То значи да је по својој природи, онтолошки други у односу на свет. Такође, ваља приметити да Августин за божанску светлост тврди да није као обична светлост коју гледају телесне очи. Божанска светлост је *supra*, изнад — а то значи да је нестворена. Јер, она *сīвара* и зато је више, изнад човека који је *сīворен*, и зато је ниже у односу на светлост. Овде се ради о јасном онтолошком разликовању Бога и света, односно нествореног и створеног.

Ипак, познање Бога, за Августина као и за Григорија, јесте нешто што се везује за есхатологију. Том знању претходи и започиње га, сада и овде, вера. Вера као *conditio sine qua non* будућег знања.

2. „Сада видимо као у огледалу...“

Вера претходи знању. Она је услов без којег не може бити будуће спознаје Бога. Вера је пут којим се долази до тог знања. Григорије Богослов и Августин ће до детаља разрадити однос вере и знања, који се базира на речима апостола Павла из Прве посланице Коринћанима. Вера, не као слепо и ирационално већ као нејасно гледање „у огледалу“ представљаће вишеструки пут који води ка будућем познању Бога — промишљање прихваћених откривењских чињеница, аскезу и молитвено — мистично искуство, созерцање Бога. Као таква, вера ће бити везана за покрет ка Богу, односно за историчност. Тако, будућег знања Бога нема без садашње вере, као што ни есхатона нема без пута ка њему — историје. Вера и знање, дакле, код Григорија и Августина, представља однос историје и есхатона, Царства Божијег.

2.1 Вера као почетак спознаје Бога по Светом Григорију Богослову

Григорије Богослов ће наше садашње трагање у богопознању назвати тежњом, призивом (*ἔφεσις*).⁵⁷ Тај живи, делатни покрет ка Богу, код Григорија представља веру. Бога делимично познајемо, док ће будуће познање достићи они који су Бога на прави начин овде тражили „животом и созерцањем“ (*διὰ βίου καὶ θεωρίας*).⁵⁸ Под овим „*διὰ βίου*“ Григорије подразумева већ поменуто очишћење ума и аскезу. И једно и друго значи *одвајање* којим се прилази *Одвојеном* — Qadoš, Светац. У основи овог Григоријевог промишљања је *одвајање* од створеног ради приласка нествореном. Вера је, дакле, бивање *одвојеним*, пут ка светости и постајање светим. Из тог разлога ће Григорије енергично инсистирати на чистоти оних који слушају и баве се бо-

⁵⁶ *Confessiones* VII, 10.16; PL 32, 742.

⁵⁷ *Oratio* XXVIII, 17; PG 36, 48C.

⁵⁸ *Oratio* XXVI, 19; PG 35, 1252D. Уп. *Oratio* XLV, 11; PG 36, 637BC.

гословљем. Да би то дочарао, често ће користити метафору Мојсијевог пењања на Синај, његово *одвајање* од народа и свега оног светског, ради приступања нествореном Богу.⁵⁹ Тако, Григорије ће за богословље рећи:

На дрдо се пењем... Пењем се зато да уђем у облак и будем са Богом... Ако је неко Арон, нека се заједно са мном попне и нека стоји близу прихватајући, ако то буде требало, да остане изван облака. Ако је неко Надав или Авијуд или веће стараца нека се попне. Ипак, нека стоји удаљен према достојности очишћења (κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς καθάρσεως). Али ако је неко од мноштва и међу недостојнима... или ако је сасвим нечист, нека уопште не приступа јер то није сигурно.⁶⁰

Сличну метафору Григорије ће изрећи и у својој *Богословској њесми*:

Добро знам да на слабашном сплаву на дугу пловидбу полазим, да на млађашним крилима ка звезданом небу хитам, ја у којем се побудила мисао да Божанство појасним, а ни сила побожности житеља неба није достојна граница великог Божанства и владара свега. Ипак, јер Богу често бива угодан дар не због тога што је савршен већ што је из руке у љубави њему блиских, тога ради изговорићу смелу беседу.

Али, бежите далеко, свако ко је грешан! Моја беседа је упућена чистима, као и онима који иду путем очишћења! А несвети — онако као и звери што су у подножју горе раздијени камењем, када је на њеном врху засијао Христос, пишући Мојсију закон на плочи. Тако ће бити и са њима! И од нас исто тако Логос одгони зле, оне који имају богоборачко срце.⁶¹

Вера као практична аскеза и очишћење ума није, како на први мах изгледа, један строги морал, морала самог ради. Не, смисао овога је много дубљи. Као делатност вере, аскеза и очишћење ума значе ослобођење од онога што би реметило богопознање. А то су ограниченост *на* и везаност *за* тварност. Таквим сазнајним моћима, опажајно појмовним гледањем, Бог се не може познати. Знање је дужно да направи један, да га тако назовемо, онтолошки скок, да се *одвоји* од световног, светског, тварног и да уђе у општење са нествореним. Очишћење ума је очишћење од сваке појмовне ограничености, од сваке фантазије која има своје порекло у тварном. Како би то Григорије рекао:

Ἐτρεχον μὲν, ὡς θεὸν καταληθόμενος καὶ οὕτως ἀνῆλθον ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ τὴν νεφέλην διέσχον εἶσω γενόμενος ἀπὸ τῆς ὑλης καὶ τῶν ὑλικῶν... (Трчах да бих Бога дохватио и тако се попех на гору, пробих облак и у њему се затекох удаљен од твари и тварног...)⁶²

Овај напорни покрет, трчање на врх планине и удаљавање од твари и тварног, пењање ка непознатом, јесте вера. Улога ума, а он има централно место у богопознању по Григорију, није, уобичајено речено, интелектуална. Или, барем није само интелектуална. Вера има задатак управо да ум преобрази од појмовног хватача у икону Божију, у заједничара светлости. Јер,

⁵⁹ Мишљења смо да се ту не ради о одвајању у смислу умећа алегориског тумачења, које је наслеђено од Оригена, а којем су вични само надарени, просвећени људи, како то примећује Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and knowledge of God — In Your Light We Shall See Light*, Oxford University Press (2008), стр. 65–73. По нама, овде се одвајање тиче приласку онтолошки другоме Богу. Везаност за створеност, укључујући и човеков мислени апарат и појмовност, која као таква потиче од тварног, омета богопознање. Очишћење ума тиче се управо одвајања од свега што је везано за створено. У противном богопознање ризикује да постане идолопоклонство, што Григорије јасно истиче.

⁶⁰ *Oratio XXVIII*, 2; PG 36, 28AB. (Делимично коригован превод Маријана Мандаца, *Grgur Nazijanzski, Teološki govori i teološka pisma*, Split: Služba Božja (2005), стр. 198.) Ова метафора честа је у Григоријевим беседама. Уп. *Oratio XXXIX*, 8–9; PG 36, 344AB; *Oratio XLV*, 11; PG 36, 637BC.

⁶¹ *Poemata theologika*, PG 37, 397A–399A. Превод је наш.

⁶² *Oratio XXVIII*, 3; PG 36, 29A.

Φῶς μὲν ὁ θεός, καὶ φῶς τὸ ἀκρότατον... καὶ ἔθετο σκότος ἀποκουφὴν αὐτοῦ, μέσον αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν θείας, ὡσπερ καὶ Μωϋσῆς πάσαι τὸ καλυμμα ἑαυτοῦ τε καὶ τῆς πωρώσεως Ἰσραὴλ, ἵνα μὴ ῥαδίως ἴδῃ σκοτεινὴ φύσις τὸ ἀπόθητον κάλλος... φῶς δὲ ὁμίλησεν φωτὶ, αἰεὶ πρὸς τὸ ὕψος ἔλκοντι διὰ τῆς ἐφέσεως, καὶ νοῦς πλησιάσῃ τῷ καταρωθᾶτω κεκαθαρμένως, καὶ τὸ μὲν ἄρτι φανῆ, τὸ δὲ ὕστερον, ἄθλον ἀρετῆς καὶ τῆς ἐνετεῦθεν πρὸς αὐτὸ νεύσεως, εἶπουν ἐξομοιώσεως. (Бог је светлост, светлост најузвишенија... поставио је мрак за покривало своје, ставивши га између себе и нас, као што је у старини Мојсије ставио покривало на себе испред окорелог Израиља, да не би упрљана природа на лак начин видела скривену лепоту... да светлост општи са светлошћу која нас привлачи кроз призивање, а најчистијем (Богу) може да приђе очишћени ум, да се сада нешто открије, а нешто касније, као награда за врлину за делатно стремљење ка њему (Богу) и уподобљавање (Богу).⁶³

И ова делатност, ова тежња и призив (ἔφεσις) коју смо поменули на почетку овог дела рада, представља веру код Григорија Богослова. У наставку цитираног дела XXXII *descege*, Григорије ће навести речи апостола Павла, да сада видимо као у огледалу (1Кор 13, 12). Али, без тог вољног напора и стремљења напред, не можемо видети оно коначно, не можемо стићи до познања „лицем к лицу“. Вера, дакле, започиње оно будуће знање Бога. Бога који је Qadoš, Светац, онај који је *одвојен* од света. Зато, познање Бога захтева *одвајање* од тварношћу условљеног знања, захтева очишћење ума, ослобођење од сваког појма који би Бога *с-хवाईао* (=ограничавао) и тиме га свлачио у творевину. Вера је напор да се дође до *Одвојеної*, да се и сам постане *одвојен* — Qadoš, Светитељ.

2.2. Вера као почетак спознаје Бога по Блаженом Августину

Вера је почетак будуће спознаје Бога, по Блаженом Августину. Њен темељни садржај је оно што је Григорије Богослов назвао ἔφεσις а Августин *tendo* (нагињати, тежити) и *intentio* (пружање, напетост ка нечему). Августин ће рећи:

Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficitur, nisi post hanc vitam, cum videbimus *facie ad faciem*. Нос ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. (Савршеност у овом животу је, каже (апостол Павле), ништа друго него заборавити оно што је иза и да пре тежимо ономе што је напред. За онога који трага најсигурнија је тежња док се не досегне оно чему тежимо и ка чему се пружамо. Али, оно је настојање исправно које проистиче из вере. Сигурна вера на неки начин започиње спознају; ипак се сигурна спознаја неће окончати, осим након овог живота, када будемо гледали *лицем у лице*. Ово дакле знајмо, да би се спознала истина сигурнија је осећај тражења, него непознато узети за познато.⁶⁴

Трагање и тежња за оним што је напред, а то је павловски речено, гледање Бога „лицем к лицу“, за Августина представља веру. Као и код Григорија и код Августина вера представља извесни вољни напор. Тај напор ће и Августин назвати очишћењем душе. Душа се мора очистити да би стекла моћ „да јасно опажа светлост и да нађе покој у њој када је опази“ (ut et perspicere illam lucem valeat et inherere perspectae).⁶⁵ Јер, попут Григоријевог „νοῦς καὶ λόγος“ и за Августина су ум (mens),

⁶³ *Oratio XXXII*, 15; PG 36, 189D-192A.

⁶⁴ *De Trinitate IX*, 1.1; PL 42, 960-961.

⁶⁵ *De doctrina christiana I*, 10.10; PL 34, 23.

односно разумна душа (*intellectus, anima rationalis*), икона Божија у човеку.⁶⁶ Али, као што видимо, коначна улога ума у богопознању није појмовно категоријално ишчитавање стварности. Не, његова улога је мистично соцерцање нестворене светлости. Коначно познање Бога јесте покој у тој светлости.

Веру, тежњу ка будућем знању Бога, Августин ће назвати мудрошћу, а њу, мудрост, поистоветиће са служењем Богу:

...loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum Deum est, et verus ac praecipuus cultus eius est, quae uno nomine *theoseveia* graece appellatur. (...говорићемо о људској мудрости, која је истина када је по Богу, истинито и особито служење њему, што Грци кажу једном речју — *theoseveia*).⁶⁷

Дакле, вера као *Dei cultus* (служење, обожавање Бога). Та вера се поистовећије са љубављу која је *conditio sine qua non* будућег богопознања:

Cum enim *per fidem adhuc ambulamus, non per speciem, nondum utique videmus* Deum, sicut idem ait: *facie ad faciem*. Quem tamen nisi iam nunc diligamus, numquam videbimus. Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit; quia si non potest, nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspicerе, firmeque percipere? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur. Sed et priusquam valeamus conspicerе atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundis cordibus licet: *Beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum...* Amat ergo et quod ignoratur; sed tamen creditur. Nimirum autem cavendum est, ne credens animus id quod non videt, fingat sibi aliquid quod non est, et speret diligitque quod falsum est. Quod si fit, non erit caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta... (Будући да још идемо њо вери, не њо иледању, још не гледамо како исти (апостол Павле) каже: *лицем к лицу*. Ипак, ако га већ сада не љубимо, никада га нећемо видети. Али, ко љуби оно што не познаје? Може се нешто знати а не љубити; али, може ли се љубити оно што се не спозна? Ако не може, онда нико не љуби Бога пре него што га спозна. А шта значи познавати Бога него умом га сагледавати и чврсто га доживљавати? Он није тело да би се могао телесним очима испитивати. Пре него што будемо имали моћи да Бога сагледамо и доживимо онако како се може сагледати и доживети, а што је могуће људима чиста срца: *Блажени чистија срца јер ће Боја видети*“, ако Бога вером не љубимо, срце се не може очистити и бити способно и достојно да га гледа... Љуби се, дакле, и онај који се не познаје, али се у њега верује. Треба да се чувамо да душа која верује у оно што не види, не замисли себи нешто чега нема те се нада и верује у нешто што је погрешно. Ако се то догоди, љубав неће бити из чиста срца, добре савести и вере која није фикција...)⁶⁸

Овде бисмо истакли следеће. Августин познање Бога дефинише као „сагледавање умом и чврсто доживљавање“ (*mente conspicerе, firmeque percipere*). Сагледавање умом Бога, код Августина, није нешто што би се могло назвати интелектуализмом. Ту се не ради о знању некаквог објекта, који је дефинљив кроз разумске категорије или описив кроз појмовно (описијуће, ограничавајуће) с-хватање.⁶⁹ Јер,

⁶⁶ *In evangelium Ioannis tractatus* IV, 4; PL 35, 1407; *De doctrina christiana* I, 22.20; PL 34, 26.

⁶⁷ *De Trinitate* XIV, 1.1; PL 42, 1035.

⁶⁸ *De Trinitate* VIII, 4.6; PL 42, 951. Делимично измењен превод Маријана Мандаца, *Sveti Avgustin, Trojstvo*, Split: Služba Božja (2009), стр. 438.

⁶⁹ Мандац Августинове речи „*mente conspicerе, firmeque percipere*“ преводи као „мотрити мишљу и чврсто прихватити“ (*Sveti Avgustin, Trojstvo*, стр. 438). Мишљења смо да је превод речи „*mens*“ речју „*ми*сао“ неадекватан у овом контексту и да даје реченоме управо интелектуалистички приступ. „Мотрење мишљу“ заиста асоцира на некакво интелектуално, теоријско поимање Бога, на с-хваћање. Ипак, чини се да Августин овде нема то у виду, те да је због контекста реченог *mens* најбоље превести основним значењем те речи — ум.

разумски појмови везани су за опажање, они су читачи опажаја. Зато у наставку Августин додаје да „Бог није тело да би се могао очима испитивати“. Дакле, никако се овде не ради о сагледавању и сазнавању на начин како то чинимо са објектима наше, створене стварности. Ум овде, у богопознању, очито има другачију функцију. Он се доводи у везу са очишћењем срца. Мишљења смо да се овде поново ради о богопознању као мистичном искуству нестворене светлости. Јер, очишћење душе значи да она љубећи оно у шта верује „не замишља нешто чега нема“. Ми ово разумевамо као потребу да се ум „очисти“, када је у питању богопознање, од свих *хватача* тварног света (јер би такви појмовни хватачи нужно свлачили Бога у творевину, односно одвели би нас у идолопоклонство, како смо то видели горе код Григорија), те да се препусти љубави, да се отвори за сусрет и присуство Бога (за *Dei cultus*). Без тога (очишћења ума), како закључује Августин, неће бити ни очишћења срца, па самим тим неће бити ни вере. Односно, вера ће постати фикција, лаж, уобразиља, фантазија — идолопоклонство.⁷⁰

Кратко речено, вера би се код Августина могла изједначити са слободом. Вера је слобода јер није условљена ничим што се иначе подразумева у знању објеката. Није условљена телесним опажајем: „...non sicut corpora quae videmus oculis corporeis“ (није као тела која видимо телесним очима).⁷¹ Није ни сећање на одсутне ствари, које не опажамо очима али имамо њихове слике у сећању, односно није условљена појмовима. Дакле, ничим што би било сазнајно искуство твари и тварног. А ако склонимо опажај и појмове, шта онда остаје од нашег сазнајних моћи, питамо се? Који и какав то интелектуализам? Ништа друго не остаје, рекли бисмо, до наша слобода и нада у другог. Вера је, заправо, један врло разуман увид да „не можемо видети оно што нам је заповеђено да верујемо.“⁷² Али, тај који заповеда је управо Други. Вера је слободно прихватање Другог.

Овом Августиновом ставу додали бисмо и властито размишљање да је најразумнији разум онај који је свестан својих граница и који не захтева да се пред њим све легитимише а он сам ни пред ким и ни пред чим. Или, ако направимо кантовску дистинкцију између ума и разума, а веру утемељимо на категоријама ума, онда је најумнији онај ум који уме да обузда властити разум. У том смислу ће и Григорије Богослов критиковати првенство моћи разума (τοῦ λόγου δυνατόν) наспрам вере и веру ће назвати пуноћом разума (Ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἑμᾶς λόγου πλήρωσις).⁷³ Јер, уколико обрнемо поредак неминовно идемо у атеизам. Отуда без подвига вере као темеља богопознања нема и не може бити будућег гледања „лицем к лицу“. Да поновимо још једном Августинове речи: „Ако га већ сада не љубимо, никада га нећемо видети.“⁷⁴

2.3. „Божија леђа“

У раду смо поменули да оба оца разматрају питање божанског присуства у библијским теофанијама. У њима долазе до истог закључка — теофаније нису присуство божанске суштине/супстанције, нити ипостазе како још наглашава Гри-

⁷⁰ Нама ово Августиново „очишћење ума“ јако личи на оно што је, на пример, Свети Григорије Ниски назвао божанским примраком, када је тумачио Мојсијев сусрет са Богом на Синају. (*De vita Mosis*, PG 44, 297).

⁷¹ *De Trinitate* XIII, 1,3; PL 42, 1014.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Oratio* XXIX, 21; PG 36, 101D–104A.

⁷⁴ *De Trinitate* VIII, 4,6; PL 42, 951.

горије (ἐν ὑλοστήματι καὶ οὐσίᾳ Κυρίου).⁷⁵ Оци закључују, поновимо, да се Бог у тефанијама јавља посредно, преко створења, најчешће преко анђела. Једна од, да је тако назовемо, централних старозаветних теофанија је она у којој се Бог јавља Мојсију на Синају (Изл 33). Мојсије је од Бога затражио да види славу, лице Божије. Ипак, Бог му одговара да неће моћи видети лица Божијег, већ само његова леђа и то заклоњен и сакривен међу стенама (Изл 33, 18–23). Овај дијалог између Бога и Мојсија наша двојица отаца употребиће да би појаснили однос вере и знања. Израз „лице Божије“ они ће тумачити као божанску суштину или природу која остаје недоступна људском познању. „Леђа Божија“, пак, представиће као оно што до нас допире, што сведочи Бога и утврђује нас у вери. Дакле, и вера ће се везати за словесност, она неће бити супротстављена уму и разуму. Погледајмо ближе у чему се огледа та словесност која прожима веру, уводећи нас у богопознање.

Григорије Богослов ће трагање за Богом, како смо већ и поменули, описати као пењање на гору. Ту свакако има на уму поменути библијски одељак из Изл 33. Стављајући се у улогу Мојсија, односно правећи паралелу свог богопознања са Мојсијевим пењањем на Синај, Григорије говори:

Када сам погледао, једва да сам видео Бога с леђа (εἶδον θεοῦ τὰ ὀπίσθια), па чак и то скривен стеном, Богом Логосом који се ради нас оваплотио. Провиривши мало, не познах прву и чисту природу, говорим о Тријици, а која познаје саму себе... Видех само окрајке и оно што до нас допире. То је, како ја разумем, величанство створења које је створио и којима управља... То су Божија леђа, сва његова знамења после њега...⁷⁶

Овде примећујемо два чиниоца која веру, историјски аспект богопознања, чине словесном. Оба бисмо могли назвати откривењем Бога. Прво је природно откривење, где творевина сведочи Творца. Григорије ће рећи да је разум (λόγος) тај који нас преко створених бића доводи до њиховог узрока и почетка:

Нас који чезнемо за Богом прихватио је разум (λόγος)... Он нас је потом ставио пред видљива бића и повезао са оним што је од почетка... И кроз њих нас разум доводи до онога ко је изнад њих (ὕπερ ταῦτα), кроз кога добијају биће.⁷⁷

Друго што чини веру словесном јесте оваплоћени Логос. Док творевина сведочи да постоји Творац, оваплоћени Логос открива тајну Тројице. Говорити и мислити о Богу, богословствовати, могуће је управо због откривања Бога, а врхунац тог откривања је Христос. Зато, не би се смело сматрати за контрадикторност то што ће оци са једне стране говорити о неизрецивости и несхватљивости Бога, док ће са друге они сами много говорити о Светој Тројици. Неизрецивост и несхватљивост тиче се божанске суштине или природе. Ипак, то није све када је Бог у питању. Бог се, по сведочанству отаца, може мистично опитовати, може се општити са нествореном светлошћу. Такође, о Богу се може и мислити и говорити, на бази откривењских чињеница које се прихватају вером. Тај говор о Богу, који итекако користи логику, философију и њене термине, такође је богопознање. Можемо рећи да је тај говор разумевање и појашњење словесне вере. Ипак, као такав он није коначан. Садашње знање и говор о Богу остаје само „бледо означавање умом“ и то „овлаш и ограничено“.⁷⁸ Сав онај говор о Богу, дакле, који називамо тријадологи-

⁷⁵ *Oratio XXVIII*, 19; PG 36, 52C.

⁷⁶ *Oratio XXVIII*, 3; PG 36, 29AB.

⁷⁷ *Oratio XXVIII*, 16; PG 36, 48A.

⁷⁸ *Oratio XXXVIII*, 7; PG 36,

јом, јесте бледо и ограничено знање Бога. Ипак, са тим знањем тежимо пуноћи будућег знања. То је вера, словесна вера или виђење „Божијих леђа“, како каже Григорије Богослов.

До сличних закључака долази и Августин, тумачећи исту теофанију Мојсију на Синају. У *De Trinitate* II Августин ће, између осталог, тумачити и ову теофанију, односно виђење „Божијег лица“ и „Божијих леђа“. И за Августина, као и за Григорија, израз „Божије лице“, које је Мојсије тражио да види, односно израз „покажи ми самог себе“, односи се на божанску супстанцију: „*Quid est autem: „Ostende mihi temetipsum manifeste ut videam te, nisi „ostende mihi substantiam tuam?”* (Шта значи: *Покажи ми самој себе да тије видим*, ако не „покажи ми своју супстанцију“?)⁷⁹ Јасно, Божија *substantia* или оно што Григорије зове οὐσία, није доступна људском гледању и поимању. Она је оно што је код Бога неизрециво и несхватљиво. Виђење „Божијих леђа“, пак, јесте могуће. Тај израз Августин ће поистоветити са вером. Стожерни садржај те вере је оваплоћени Логос. Кроз познату павловску дијалектику *forma Dei — forma servi*, Августин ће протумачити наведено Мојсијево виђење. Односно, „Божије лице“ биће Христово божанство, а „Божија леђа“ његово човештво. Ово друго је видљиво и кроз то видљиво сада познајемо Бога — кроз Богочовека Христа.⁸⁰ Видети у „Божијим леђима“ и манифестацију „Божијег лица“, односно у једноме Христу, у његовом видљивом човешту видети и манифестацију божанског. Јер, „понекад се у лику слуге (*in forma servi*) обоје манифестовало.“⁸¹ Видети Бога, Сина Божијег, у човеку Христу, кроз његова дела, људска и божанска, то је оно што Августин назива вером. Идентично ће размишљати и Григорије, када размишља о Христу и богопознању, о словесној вери:

Човек је (Син Божији) да би кроз тело био доступан телеснима, јер би због недоступности природе био неприступачан... Видљиви је Бог кроз умовање (θεὸς ὁρώμενος, διὰ τὸ νοοῦμενον).⁸²

Такође, Божије „лице“ и „леђа“ говоре нам, наставља Августин, о богопознању будућем, есхатолошком и садашњем, историјском. Свакако, ово се односи на речи апостола Павла: „Сада видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице...“ (1Кор 13, 12). У овом кретању од историје ка есхатону, као коначном богопознању, Августин види и смисао хришћанске аскезе, кроз коју је неопходно да од телесног дођемо до духовног, односно од створеног до нествореног. Хришћанска аскеза је ништа друго до један лични онтолошки скок, пут ка обожењу:

Колико сада духовно разумевамо (*spiritaliter intellegimus*) Мудрост Божију по којој је све постало, толико умиремо телесним страстима да ми и сами, сматрајући овај свет за себе смртним, умиремо за овај свет и кажемо оно што говори апостол: „Свет је за мене распет и ја за свет.“⁸³

Аскезу, делатну веру, Августин ће довести у везу са „две заповести о којима виси сав Закон и Пророци“. Долазимо, дакле, поново до Августиновог заључка — „Ако га већ сада не љубимо, никада га нећемо видети.“ Вера је жива, делатна љубав према ономе ко се чека, према коме постоји надање, чежња и покрет. Све ово, тумачећи „Божија леђа“, Августин доводи у вези са Црквом:

⁷⁹ *De Trinitate* II, 16.27; PL 42, 862.

⁸⁰ *De Trinitate* II, 17.28; PL 462, 863.

⁸¹ *De Trinitate* II, 17.31; PL 42, 866.

⁸² *Oratio* XXX, 21; PG 36, 132B.

⁸³ *De Trinitate* II, 17.28; PL 462, 863.

Док путујемо далеко од Господа и ходимо по вери а не по гледању (*per fidem ambulamus non per speciem*), морамо гледати Христа с леђа, то јест његово тело, по самој вери, то јест стојећи на чврстом темељу вере што представља стена и гледајући га из сасвим сигурне посматрачнице, то јест у католичанској Цркви.⁸⁴

Дакле, не било каква вера и не било која вера, већ вера у Цркви значи гледање Господњих „леђа“.⁸⁵ Стена на којој стојимо, која нас као Мојсија заклања, чува и обезбеђује сигурно посматрање Бога који пролази поред нас и чија „леђа“ видимо, јесте Црква Божија. Том сигурном стајању на стени припада и сав онај говор о Богу, који је имао за циљ да очува јединство Цркве и да је одбрани од јеретичког кварења. Термини у тријадологији настају као одговор јересима:

Шта дакле преостаје, осим да признамо да су назначене речи настале из говорне нужности када је била потребна коренита расправа против јеретичких заседа или заблуда? Када је људско сиромаштво покушало колико је могуће говором довести до људског схватања што у скривишту ума држи о Господу Богу...⁸⁶

Дакле, као и код Григорија, сва она велика и дубока прича на тему тријадологије припада „гледању у огледалу“ или виђење, овлаш, „Божијих леђа“. И за аналогije које је употребио у *De Trinitate*, Августин ће рећи да су „гледање у огледалу и загонетци“.⁸⁷ Све, дакле, оно где је употребљена реч, мисао, философија, где је употребљено земаљско да се допре до небеског, представља бледо познање Бога. Како би рекао Григорије Богослов, све оно где је Бог „бледо умом означаван“.⁸⁸

3. „А онда ћемо лицем у лице“

3.1. Коначно богопознање по Светом Григорију Богослову

Као што смо видели, Григорије и Августин сматрају да су ум и разум икона Божија у човеку. Они (ум и разум) су ти који у себи имају, како Григорије каже тежњу, призив (*ἔφεσις*) ка Богу, као икона ка свом архетипу. Због тога, закључиће Григорије,

задатак свег философирања јесте да Бога једном спознамо колико смо спознати. Све што за сада до нас допире кратки је одлив и малени одсјај великог светла (*μεγάλου φωτός μικρὸν ἀπαύγασμα*).⁸⁹

Враћамо се фреквентној речи код Григорија, када је у питању Бог и богопознање — *φῶς* (светлост). Светлост је, по Григорију, искуство и познање Бога. Та светлост је само божанство:

Бог је светлост највиша (*ἀκρότατον*), неприступна (*ἀπρόσιτον*) и неизрецива (*ἄρρητον*), нити умом схватљива (*οὔτε νῦν καταληπτόν*), нити речју изрецива (*οὔτε λόγῳ ῥητόν*), која просветљује сваку разумну природу (*πάσης φωτιστικὸν λογικῆς φύσεως*). Та светлост је међу умним бићима оно што је сунце међу материјалним. Колико се очишћујемо, замишљамо је (*φανταζόμενον*) и опет колико је замислимо толико је волимо (*ἀγαπώμενον*) и колико је волимо толико је умом опитујемо (*νοοούμενον*).⁹⁰

Како разумети ове Григоријеве речи? На први поглед оне изгледају контрадикторне. У првом делу цитираног пасуса Григорије говори да је Бог светлост

⁸⁴ *De Trinitate* II, 17,28; PL 462, 864.

⁸⁵ *De Trinitate* II, 17,30; PL 42, 865.

⁸⁶ *De Trinitate* VII, 4,9; PL 42, 941.

⁸⁷ *De Trinitate* XV, 12,22; PL 42, 1076.

⁸⁸ *Oratio* XXXVIII, 7; PG 36, 317B.

⁸⁹ *Oratio* XXVIII, 17; PG 36, 48C.

⁹⁰ *Oratio* XL, 5; PG 36, 364B.

највиша, неприступна, неизрецива и несхватљива. Ипак, даље говори да та светлост просветљује сваку разумну природу, те да је ми ипак, у мери очишћења, замишљамо, затим волимо и коначно умом опитујемо. Како је замишљамо и умом опитујемо, ако је речено да је она умом несхватљива и неприступачна? Како просветљује наш ум нешто што му је неприступно? Мишљења смо да се светлост о којој говори Григорије односи на само божанство, односно на божанску природу или суштину — те је зато неизрецива, несхватљива, како смо то у раду и показали да Григорије говори о божанској суштини. Међутим, светлост је овде и енергија те једне суштине, сама „енергетско благодатна пројава Бога.“⁹¹ Свакако, Григорије не користи термин *енерџија*⁹², који ће много касније разрадити Григорије Палама. Ипак, мишљења смо, да код Григорија Богослова ипак постоји дистинкција између божанске суштине и божанских енергија. У противном, Григорије је контрадикторан јер истовремено говори о непознатљивости и спознатљивости, неприступачности и опиту божанске „светлости“. Суштину Божију, дакле, не можемо познати, али њену пројаву, енергетско благодатно исијавање божанства, можемо.

Шта Григорије подразумева под познањем Бога? У *XX Беседи* изнеће интересантно тумачење речи апостола Павла из Прве посланице Коринћанима:

Ко се од људи толико уздигао да би лично остварио меру Павлову? А он ипак каже да је виђење у огледалу и загонетци, а биће време када ћемо гледати лицем к лицу... Имамо обећање да ћемо једном познати као што смо познати. Ако сада није могуће остварити коначно познање свега постојећег, шта ми преостаје? Чему се надати? Свакако, рећи ћеш, Царству небеском. Али, ја мислим да оно није друго до досезање најчистијег и најсавршенијег, а најсавршеније од свега постојећег је знање Бога (γνώσις θεοῦ). Ово (знање) делом чувајмо, делом задобијајмо докле смо на земљи, а делом чувајмо за тамо (Царство небеско), да бисмо за тај труд имали плату, потпуно разјашњење Свете Тројице (ὅλην τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν ἑλλαμψιν), ако се тако може говорити — шта је она (ἥτις ἐστὶ), каква је (οἷα) и колика је (ὅση), у самом Христу Господу нашем...⁹³

Дакле, коначно богопознање, по Григорију, јесте Царство небеско. Шта подразумева то знање? Григорије користи интересантне изразе за Царство небеско, односно за коначно богопознање: γνώσις θεοῦ (знање Бога), ὅλην τῆς ἁγίας Τριάδος τὴν ἑλλαμψιν (потпуно расветљење (разјашњење) Свете Тројице)⁹⁴, ἐκτυλωτέρα κατάληψις (јасније схватање)⁹⁵, φῶς ὁμιλήσει φωτί (општење светлости са светлошћу)⁹⁶, Θεὸν ὁρώμενον τε καὶ γινώσκόμενον (виђење и познање Бога)⁹⁷ и др. Из овога се може видети да под будућим знањем Бога Григорије подразумева заједништво са Богом, кроз учешће у божанској енергији (светлости). За ту светлост, као што смо у раду и видели, Григорије ће рећи да просветљује ум, који је (заједно са разумом) икона Божија у човеку. Самим тим, будуће богопознање тиче се ума и разума, односно једног јасног поимања тајне божанског бића. Општење и схватање, то би мо-

⁹¹ Уп. превод Атанасија Јевтића, *Свети Григорије Богослов — Празничне беседе*, стр. 93, фуснота 3. Владика Атанасије наводи и места у *Тријадама* Светог Григорија Паламе, где се он позивао на делове цитиране беседе Светог Григорија Богослова.

⁹² О појму енергеја у философији и теологији види: Дејвид Бредшоу, *Арисџотел на истоку и западу — метафизика и поделеност хришћанства*, Београд — Карловац: Мартирија (2012).

⁹³ *Oratio XX*, 12; PG 35, 1080 B.

⁹⁴ *Oratio XX*, 12; PG 35, 1080 C.

⁹⁵ *Oratio XXXIII*, 17; PG 36, 237 A.

⁹⁶ *Oratio XXXII*, 15; PG 36, 192 A.

⁹⁷ *Oratio XL*, 45; PG 36, 424 C.

гао бити сажети опис будућег богопознања („лицем к лицу“) по Григорију Богослову. То општење са Богом и схватање Бога, кроз исијавање његових нестворених енергија, као сами садржај богопознања, можемо приметити и у горе цитираном разликовању љубави и мишљења, код Григорија. Дакле, не раздвајање, већ разликовање које прави Григорије:

Та светлост је међу умним бићима оно што је сунце међу материјалним. Колико се очишћујемо, замишљамо је (φανταζόμενον) и опет колико је замислимо толико је волимо (ἀγαπώμενον) и колико је волимо толико је умом опитујемо (νοοούμενον).⁹⁸

Општење са Богом и схватање Бога, љубав и мишљење, се разликују али се не раздвајају. Они зависе једно од другог, као што видимо. Тако разликовани, представљају јединствени догађај богопознања. Ово место код Григорија бисмо упоредили са Августиновим разликовањем љубави и знања, јер смо мишљења да двојица отаца размишљају у истом правцу:

Али, ко љуби оно што не познаје? Може се нешто знати а не љубити; али, може ли се љубити оно што се не спозна? Ако не може, онда нико не љуби Бога пре него што га спозна. А шта значи познавати Бога него умом га сагледавати и чврсто га доживљавати?⁹⁹

3.2. Коначно богопознање по Блаженом Августину

По Августину, будуће знање, односно Царство Божије, окончава веру:

Сада не видимо, али ћемо заслужити виђење (*videre*) јер верујемо, радоваћемо се што нас је вера довела до гледања (*ad speciem*). Неће више бити вере којом се веровало што се није видело (*qua credantur quae non videntur*), већ гледање којим се види оно што се веровало.¹⁰⁰

„*Fides quaerit, intellectus invenit*“ (Вера тражи, разум налази)¹⁰¹, са истим смислом рећи ће Августин, желећи да нагласи будућу јасноћу и чврстину богопознања. У вези тога рећи ће и да је истина већа од вере.¹⁰² Ту истину ће Августин поистоветити са вечним животом, а вечни живот са познањем Бога:

Наша ће вера постати истина (*fides nostra fiet veritas*) када дођемо до онога што нам се као верујућима обећава. Обећава нам се вечни живот (*vita aeterna*). Истина је рекла...: „А ово је живот вечни да познају тебе једнога истинитога Бога и онога кога си послао, Исуса Христа.“ Када наша вера виђењем постане истина, тада ће нашу променљиву смртност заменити вечност (*cum fides nostra videndo fiet veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas*)... По томе што смо се родили не бисмо могли прећи у небеско, да нас није вечни (Син Божији), кроз рођење истоветно нашем, пренео у своју вечност (*Nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus, nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius traiceremur*)... Исус рече: „Истина ће вас ослободити.“ Од чега ако не од смрти, распаљивости, променљивости (*a morte, a corruptione, a mutabilitate*)?¹⁰³

Као што се види, коначно богопознање Августин представља изразито егзистенцијално. То знање је учешће у божанском вечном животу, где се Христологија даје темељна улога. Догађај Оваплоћења, по Августину, представља мост којим

⁹⁸ *Oratio XL*, 5; PG 36, 364B.

⁹⁹ Види фусноту 68 и опширнији контекст већ цитираног одељка у раду.

¹⁰⁰ *De Trinitate XIV*, 2.4; PL 42, 1038.

¹⁰¹ *De Trinitate XV*, 2.2; PL 42, 1058.

¹⁰² *De Trinitate IV*, 18.24; PL 42, 904.

¹⁰³ *Ibid.*

се премошћује онтолошки јаз између Бога и творевине и којим се омогућује наше учешће у божанском животу, односно богопознање. То учешће ће Августин описати и као учешће ума у божанској природи:

Када се (ум, mens) уздигне до учешћа у божанској природи (ad participationem naturae), истини и блаженству, Бог се ипак неће увећавати по својој природи, истини и блаженству. Када се сретно придружи тој природи, живеће непроменљиво и гледаће непроменљиво све што буде гледао. Тада ће се, како сведочи Писмо, заситити његова жеља за добрима, духовним добрима, самом Тројицом, Богом својим чија је икона.¹⁰⁴

Израз „ad participationem naturae“ не треба да збуњује. Пре свега, он је библијски, новозаветни (2Пет 1, 4: ... ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως). Израз је и христолошки, јер не подразумева мешање (стапање) природа Бога и човека. Како Августин објашњава, тим нашим учешћем у божанској природи она се не увећава, дакле не додаје јој се ништа. Видели смо да и код Григорија Богослова постоји сличан израз, где се употребљава глагол μεῖνυμι (мешати), за заједништво Бога и човека (и Григорије говори о уму и разуму који ће се као икона „помешати“ са својим Архетипом). Овде се, дакле, ради о заједници, о општењу две природе, односно Бога и човека. Божанска природа или супстанција, како смо видели, за Августина остаје неприступачна, несхватљива и неизрачива. Богопознање је могуће захваљујући једној личности, Сину Божијем који је постао човек. Он је „lux rationalium mentium“ (светлост разумних умова).¹⁰⁵ А то учешће/причешће божанској природи је заправо:

Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum (Наше је просветљење учешће у Речи (Логосу, Сину Божијем), односно у оном животу који је *светлост људима*)... factus particeps mortalitatis nostrae, fecit participes divinitatis suae (поставши удионик наше смртности, нас је учинио удионцима свог божанства).¹⁰⁶

Будуће богопознање, дакле, представља свршетак вере и чврсто прихватање Бога умом и разумом. Неодвојиво од тога, то богопознање представља сами вечни живот, односно учешће у божанском вечном животу, кроз учешће у божанској светлости, која нам за заједницу бива доступна у личности Сина Божијег, кроз Богочовека.¹⁰⁷ Та божанска светлост, како Августин каже, видљива је очима срца.¹⁰⁸ Син Божији постаје човек и да би очистио те очи.¹⁰⁹

Као и код Григорија, видели смо да Августин јасно учи да је божанска супстанција или природа недоступна, неизречива и несхватљива. Ипак, сада срећемо тумачење да постоји учешће у божанској природи, као коначно богопознање, као вечни живот у Царству Божијем. Не мислимо да је Августин контрадикторан, већ да се и овде ради у учењу о светлости као божанским енергијама. Суштина Божија остаје несазнатљива, али се њено исијавање опитује и оно представља садржај коначног, будућег богопознања.

¹⁰⁴ De Trinitate XIV, 14, 20; PL 42, 1051.

¹⁰⁵ De Trinitate IV, 1, 3; PL 42, 888.

¹⁰⁶ De Trinitate IV, 2, 4; PL 42, 889.

¹⁰⁷ Не бисмо се сложили, на пример, са професором Јанарасом, да Августин своди богопознање на пуку интелектуалну активност. Сажете критике Августина од стране савремених православних теолога (Јанарас и др.) види у: Aristotle Papanikolaou and George E. Demacopoulos, *Orthodox readings of Augustine*, „Augustine and the Orthodox: „The West“ in the East“, New York: St Vladimir's Press (2008), стр. 11–40, ово на стр. 34.

¹⁰⁸ In evangelium Ioannis tractatus II, 8; PL 35, 1392. Ми овај Августинов израз разумевамо као љубав према Богу, у којој се опитује искуство божанске светлости.

¹⁰⁹ In evangelium Ioannis tractatus II, 16; PL 35, 1395–96. О виђењу божанске светлости и о наглашавању њене нестворености, код Августина, већ смо говорили напред у раду.

Закључак

Из свега реченог у овом раду, извукли бисмо следеће закључке:

1. Григорије Богослов и Августин јасно указују на онтолошку другост Бога у односу на свет. Та онтолошка другост је узрок богословског агностицизма, када је у питању божанска суштина или природа, сама по себи. Ипак, питање божанске суштине није једино питање о Богу. Оци јасно разликују и питања *да ли* Бог постоји (природана теологија) и *како* Бог постоји (говор о унутартројичним односима).
2. Вера и знање (када је у питању богопознање) нису у опозиту већ у нераскидивој вези. Вера је *conditio sine qua non* знања Бога. Између ово двоје постоји однос као и између историје и есхатона. Вера је неопходна као пут и вољни напор да се одговори на призив будућег знања. Будуће знање Бога зависи од садашње вере и љубави према њему. Јер, „ако га сада вером не љубимо, никада га нећемо видети.“ Такође, вера је и аскеза која подразумева *одвајање* како би се дошло до Одвојеног (Светац, Qadoš) Бога. Богопознање је у нераскидивој вези са светошћу, познати Бога значи постати светитељ. Очишћење ума, као део те аскезе, подразумева ослобођење од чулног и појмовног, уопште ограничавајућег, у богопознању. У супротном, Бог би био свучен у творевину, а богопознање би се претворило у идолопоклонство.
3. Вера није лишена словесности. Она итекако обухвата „гледање Бога с леђа“ и „као у огледалу“. Ту припадају одговори на питања, до којих нас воде ум и разум, *да ли* Бог постоји (природна теологија) и *како* Бог постоји (тријадологија), али и молитвено — мистично искуство божанске нестворене светлости. Поред тога, вера значи веру Цркве, бивање у Цркви.
4. Будуће знање Бога, „гледање лицем к лицу“, значи окончање вере и чврсто прихватање божанског присуства. То знање је само Царство Божије и учешће човека у божанском вечном животу. Учешће значи опитовање божанских нестворених енергија. Додали бисмо да ово не би трбало доводити у опозит са тумачењем богопознања као догађаја личног односа Бога и човека.¹¹⁰ Енергије су енергије суштине. Суштина, пак, постоји само као ипостазирана, јествује кроз личност. Самим тим и пројава божанске енергије бива кроз личност. Дакле, опитовање нестворене светлости (енергије) јесте садржај личног односа човека са Богом.
5. Мишљења смо да постоје валидне основе да закључимо да код двојице отаца, као садржај и искуство богопознања, постоји учење о нествореним божанским енергијама. Оци је називају светлост, а разликују је од суштине кроз паралелну причу о неприступачности и приступачности тој светлости. Суштина као светлост јесте неприступачна, али њено исијавање, њена енергија као светлост бива приступачна.

The Knowledge of God according to Saint Gregory the Theologian and Augustine Blessed

Summary: This essay is dealing with reasearching mutual and very close standpoints of these two Church Fathers concerning the knowledge of God. It also discusses the relationship between faith and knowledge on Saint Paul's postulate of relations between history and eschaton. The role of mind and reason as icons of God in man is shown in the divine knowledge. The paper clarifies the role of asceticism and purification of the mind for the purpose of knowing God. Finally, the thesis that the theology of the two fathers includes the doctrine of God as light is presented and supported. The mystical experience of light as the knowledge of God. Al-

¹¹⁰ Познато је по том питању сукобљавање мишљења митрополита Зизијуласа и Владимира Лоског, где се поставља питање личност (Зизијулас) или енергија (Лоски). Види: Аристотел Папаниколау, *Бийни са Бојом: Тројица, айофайичко бојословље и бојочовечанска заједница*, Требиње: Видослов, 2012.

though one does not find clear expressions and conceptual precision which was later emphasized by Saint Gregory Palamas, the paper explains the thesis that the works of Saint Gregory the Theologian and Blessed Augustine do have clear theological ideas which direct towards the experience of the divine, uncreated energies.

Keywords: Gregory the Theologian, Augustine, knowledge of God, light, asceticism, mind, reason, faith, icon.