

# СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА

## Т Р И Ј А Д Е

### у одбрану свештених исихаста

[www.pravoslovo.net](http://www.pravoslovo.net)

## А. ФИЛОСОФИЈА НЕ ДОНОСИ СПАСЕЊЕ

### 1. i. Прво питање

Чуо сам<sup>1</sup> да извесни људи тврде да и монаси треба да теже световној мудрости, те да им је без ње немогуће избећи незнање и погрешно мишљење, чак и ако досегну највиши степен бестрашћа;<sup>2</sup> затим, да се савршеност и светост не могу усвојити без црпљења знања из свих извора и то најпре из грчке културе,<sup>3</sup> која је такође дар Божији - попут науке, откривањем дате пророцима и апостолима. Овакво образовање души даје познање бића<sup>4</sup> и обогаћује способност сазнања, што је опет највећа душевна моћ. образовање од душе

<sup>1</sup> Прво лице се односи на збуњеног ученика, који се Палами обратио за помоћ због напада на монахе од стране Варлаама и његових присталица.

<sup>2</sup> *Απαθεια*: ослобођеност од служења страстима: унутрашња слобода која је циљ монашке *аскезе*. Она укључује постојаност у врлини (*не* неосетљивост), где човек више није под влашћу импулса као што су гнев, похота и страх, већ је стекао унутрашњи мир, а тиме и љубав према Богу и ближњем.

<sup>3</sup> *Παιδεία*: образовање као процес увођења у културу класичне старине. За византијског Грка, оно би обухватало разумевање граматике, реторике, астрономије, и изнад свега, философије, нарочито Платонове, Аристотелове и философије Неоплатониста.

Према Палами, за Варлаама и њему сличне мислиоце, ове световне науке беху суштинске за избегавање незнања људских и божанских ствари. Међутим, за источну монашку традицију која потиче још од Евагрија (четврти век) и Максима (седми век), “незнање” (*αγνοια*) означава само-испражњење, очишћење ума, да би се испунио благодаћу натприроднога разумевања. Паламино је становиште да такво “незнање” представља виши степен познања од сувог интелектуалног знања грчкога научника.

Међутим, вероватно је Палама, зарад расправе, повећао дистинкцију између себе као заговорника созерцатељне традиције и Варлаама као интелектуалног “позитивисте”. Изгледа да је Варлаам сигурно одбацио мистичну страну хришћанства, али тешко да је могао да је порекне. Много пре тога (према Никифору Григорасу), цариградска монашка школа га је позвала да одржи предавање о мистичном теологу Псевдо-Дионисију, што нам говори да његово православље није долазило у питање пре расправе са Паламом. Нема доказа да је он икада порекао ауторитет Писма или догматске традиције, што свакако подразумева и прихватање светотајинског учења. Прецизније речено, он је пре свега био философски теолог, који није могао баш довољно да разуме непосредно мистичко виђење или искуствено знање.

У патристици, ова два начина познања (мистично и интелектуално) одговарају двома различитим човековим когнитивним способностима: *нус*, духовни или интуитивни ум, способан за непосредно разумевање истине; и *διανοια*, аналитички и дискурсивни ум, који проблеме решава логичким путем и сазнаје *о* стварима. У овоме преводу, доследно сам користио реч “ум“ за *нус* (пре него “интелект“, који има прилично изражено, концепцијско ограничење у модерној употреби); али, реч “ум” је данас прилично непрецизна реч, те читалац треба да је схвата у смислу *διανοια*.

<sup>4</sup> “познање бића” (*γνωσις των οντων*): за Варлаама, оно значи позитивно разумевање све творевине, које се може досегнути умним истраживањем. Могуће је и то да је он побркао или чак поистоветио ову врсту научне спознаје природе са “природним созерцањем” (*φυσικη θεωρια*) духовне традиције (нарочито у учењу св. Максима), где човеково унутрашње око, просветљено благодаћу, сагледава унутрашње начело, смисао и крај, *λογος*, свега створеног по божанственој промисли, тј. божанским очима сагледава створени свет. Треба запазити да се Варламита (како то Палама признаје) не баве само научним студијама природних појава, већ и разумевањем унутрашњих начела (*λογοι*) ствари које постоје у Божанском Уму. Стога, и Палама и Варлаам у основи говоре о пожељности “природног созерцања”; разлика је у томе што Палама пориче да су световне науке *нужан предуслов* за ово дубље сагледавање.

одагнава не само свако зло - будући да је корен и основа сваке страсти незнање - већ човека води богопознању, јер је Бог појмљив само преко Његових створења.<sup>5</sup>

Не поверовах у ово становиште, јер је моје скромно монашко искуство, доказивало управо супротно; међутим, нисам био у могућности да се одбраним. “Ми не само да се занимамо за тајне природе”, поносно су изјављивали, “мерећи небески свод, проучавајући различита кретања звезда, сазвежђа, њихове фазе и излажења и израчунавајући последице свега тога (чиме се поносимо); већ, будући да унутрашњи принципи ових појава леже у божанском и првобитном стваралачком Уму и да слике тих начела постоје у нашој души, једва чекамо да их схватимо, да одагнамо сваку врсту незнања методама дистинкције, силогистичког умовања и анализе; тако, и у овом животу и после њега, желимо да се уподобимо Творцу.”<sup>6</sup>

Осетих се неспособним да одговорим на ове аргументе, те прећух; али, сада, молим те оче, да ме поучиш шта треба да кажем у одбрану истине, тако да бих (по речима апостола) могао “бити спреман на одговор свакоме који тражи разлог наше наде”.<sup>7</sup>

#### 1. i. 18.

Испитујући природу чулног<sup>8</sup>, ови људи<sup>9</sup> дођоше до извесне представе о Богу, али не оне која је достојна Њега и која је у складу са Његовом благодатном природом. Њихово је “поремећено срце помрачено” сплеткама лукавих демона који их поучавају. Ако се већ умом може доћи до достојне представе о Богу, како су онда ови људи демоне прогласили боговима и како су могли поверовати демонима, који човека уче политеизму?<sup>10</sup> Тако су они, обузети овом безумном и будаластом мудрошћу и непросветљеним образовањем, донели погрешне закључке о Богу и о природи.<sup>11</sup> Они (што се њих тиче) Бога лишише Његове потпуне власти; Божанско Име приписаше демонима; удаљише се од познања бића - што је садржај њихове жеље и ревности - тврдњама да ствари имају душу и да учествују у једној супериорнијој души.<sup>12</sup> Такође, тврде да су ствари без ума разумне, јер су способне да приме људску душу; да су демони изнад нас и да су они наши творци (такво је њихово богоотпадништво); они међу оно што је нестворено, беспочетно и савечно са Богом,

---

<sup>5</sup> Варлаамов основни постулат, по коме одрична теологија постаје једна врста философије, умна техника, која кроз казивање онога шта Бог *није*, говори о божанској трансценденцији. Тако, *via negativa* за њега остаје одричан, а не пут увођења у мистичко знање.

Будући да је Бог у потпуности непознатљив по Себи, непосредна лична спознаја Њега је изнимна. Творац се пре може спознати (на основу закључивања, индиректно) размишљањем о Његовој творевини. Наравно, зато Варлаам сматра да су световне науке нужан пут до богословља. Свакако не би било праведно за Варлаама рећи да је био агностик (прихватио је сва традиционална учења); већ да је био мало отворен за димензију непрекидног личног искуства са Богом.

<sup>6</sup> Овде су Варламита морали да дају подробније религијско оправдање проучавања астрономије и осталих “тајни природе”: напредовањем у знању, човек се сједињује са Богом (веома интелектуалан поглед на спасење). Човеков ум (будући створен по слици Божијој) садржи слике узрока ствари, које су преегзистирале у уму Творца. Хранећи ове зачетке разумевања знањем о природном свету, нормално је да човек узраста у мудрости чиме се још више уподобљава Богу.

<sup>7</sup> 1. Пт. 3,15.

<sup>8</sup> *Осећајан (αἰσθητόν)*: способан за чулно опажање, насупротив *умном (νοετόν)*, које се спознаје само умом (*νοῦς*). Пошто се овај пар речи односи на основну дистинкцију Платонизма између света појавности и настајања и света непроменљивих и трансцендентних парадигми, у овоме преводу сам задржао “чулан/уман” као техничке термине.

<sup>9</sup> На основу претходно реченог, Палама наставља да критикује учења грчких философа. “Ови људи” односи се пре на паганске философе, него на њихове ученике из четрнаестог века.

<sup>10</sup> То значи: чињеница да је човек тако лако скренуо у основну грешку политеизма, доказује да само имање ума није довољно да би нас довело до исправних идеја о Богу. За Паламу, политеизам је демонска обмана, где сами демони представљају богове.

<sup>11</sup> Не у стварности, већ само у паганским умовима. Бог се уставри никада не може лишити Свога вечног сведржитељства, без обзира на сва погрешна мишљења.

<sup>12</sup> Он овде напада паганску идолатрију, а нарочито идеју да у безживотним култним кировима може обитавати виша или божанска душа.

сврсташе не само материју и оно што називају Душом Света, већ и словесна створења која нису заоденута непровидношћу тела<sup>13</sup>, па чак и наше душе.<sup>14</sup>

Треба ли онда да кажемо да су они који држе до такве философије, стекли мудрост Божију, или чак општу људску мудрост? Надам се да нико од нас није тако луд да то прихвати, јер како Господ каже: “Не може дрво добро плодове зла рађати” (Мт.7,18). По моме мишљењу, ова “мудрост” није вредна ни да се назове “људском”, јер је толико противречно тврдити да је нешто истовремено живо и неживо, да има и нема разум, а да ствари, које су по природи безосећајне, јер немају органе способне да осећају, могу да садрже наше душе!<sup>15</sup> Тачно је да Павле понекад говори о овоме као о “људској мудрости” када каже: “И ријеч моја и проповијед моја не би у убједљивим ријечима људске мудрости”,<sup>16</sup> и још: “Што и говоримо, не ријечима наученим од људске мудрости”<sup>17</sup>. Међутим, он истовремено сматра исправним да оне који су је стекли назове “мудрима по тијелу”<sup>18</sup>, или да такви “говорећи да су мудри, полудјеше”,<sup>19</sup> “препирачима овога вијека”<sup>20</sup>, и њихову мудрост он слично описује: То “мудрост постаде лудост”<sup>21</sup>, “ништавна мудрост”<sup>22</sup>, то је “празна пријевара”<sup>23</sup>, “мудрост овога вијека” и припада “кнезовима” овога века - “који су пролазни”.<sup>24</sup>

19

Што се мене тиче, ја слушавам оца који<sup>25</sup> каже: “Оплакуј тело кад не узима храну споља, и оплакуј душу када не прима благодат свише!”. Он говори праведно - јер ће тело ишчезнути када пређе у свет неживог, а душа ће се уплести у демонски живот и демонске мисли, уколико се окрене од онога што јој одговара.<sup>26</sup>

Међутим, ако неко каже да је философија, док је природна, дар Божији, онда он говори истину, без противречности и оптужби оних који злоупотребљавају философију и изврћу је до неприродног краја.<sup>27</sup> Доиста, већа је осуда оних који злоупотребе Његов дар.

Штавише, ум демона, који је Бог створио, по својој природи има способност разумевања. Сматрамо да његово делање не долази од Бога, чак иако његова способност функционисања потиче од Њега; неко би, према већ устаљеним стандардима, такав ум назвао безумљем. Према томе, ум паганских философа је Божански дар докле год он природно поседује мудрост заоденту разумом. Међутим, такав ум је изопачен демонским

<sup>13</sup> Тј. анђели или демони.

<sup>14</sup> По хришћанској традицији, Сам Бог је беспочетан и извор свакога бића. Основни грех идолатрије јесте када се слављење и величање Бога, које припада само Њему, приписује створењима.

<sup>15</sup> Видети напомену 12.

<sup>16</sup> 1. Кор. 2,4.

<sup>17</sup> *ibid.* 2,13.

<sup>18</sup> *ibid.* 1,26.

<sup>19</sup> Рим. 1,22.

<sup>20</sup> 1. Кор. 1,20.

<sup>21</sup> *Loc.cit.*

<sup>22</sup> 1. Кор. 1, 28.

<sup>23</sup> Кол. 2, 8.

<sup>24</sup> 1. Кор. 2, 6.

<sup>25</sup> У питању је неки Свети Отац. Нисмо били у могућности да истражимо извор овога цитата.

<sup>26</sup> Исто као што тело пропада без одговарајуће хране, тако и душа атрофира без тог натприроднога живота (дара благодати, недостижног кроз људско умовање) који је њена одговарајућа храна.

<sup>27</sup> Веома важно Паламино признање, који овде отворено прихвата легитимност философије и природних наука у *одговарајућим границама*. Он није мрачњак и не жели да спречи хришћане да користе свој Богом дани ум за истраживање и разумевање створеног поретка. Он овде приговара онима који пренаглашавају могућности људскога ума и који арогантно поричу аутентичност созерцатељнога искуства. Дар разума је сам по себи исправан, али очигледно подложен изопачењу (као у случају демона, неких паганских философа и јеретика). Палама такође наглашава да световне науке могу одговарати мирјанима, али нису нужне и за монахе. У случају религијског знања (циљ аскетског живота), непосредно искуство има предност над спекулацијом и науком.

сплеткама, које га преображавају у бузумну мудрост, штетну и бескрупулозну, јер излаже таква учења.

Међутим, ако нам неко каже да демони сами по себи имају жељу и знање које није апсолутно лоше, јер и они желе да постоје, живе и мисле, ево одговора којег бих упутио: Не треба се са нама расправљати зато што кажемо (са братом Господњим) да је грчка мудрост “демонска”<sup>28</sup>, по томе што она побуђује расправе и садржи готово сваку врсту погрешног учења, и што је отуђена од свога одговарајућег циља, то јесте од спознаје Бога; већ треба да схватимо да она истовремено некако може да учествује у добром на један мање уочљив начин.<sup>29</sup> Не сме се заборавити да ништа није зло док постоји, већ када се промени његова стварна намена, па тиме и одговарајући крај тога делања.

20

Шта би онда требало да буде занимање и циљ оних који траже мудрост Божију у бићима? Није ли то усвајање истине и величање Творца? То нам је свима јасно. Међутим, знање паганских философа је скренуло са оба ова циља.

Има ли онда ичега корисног у овој философији? Наравно да има. Исто као што постоји терапеутска корист чак и од супстанци добијених од змијског меса<sup>30</sup>, те лекари сматрају да нема бољег и кориснијег лека од оног добијеног из тог извора, тако има користи чак и од световних философа - попут смесе меда и јеле. Најважније је да они који желе да издвоје мед из такве смесе морају бити опрезни да грешком не узму смртоносни остатак. Ако проучиш овај проблем, видећеш да све или већина опасних јереси потичу из тог извора.

Такав је случај са “иконокластима”, који држаше да човек кроз знање постаје слика Божија, и да оно душу уподобљава Богу.<sup>31</sup> Тако је речено и Каину: “А кад не чиниш добро...”.<sup>32</sup> Међутим, чињење добра је особина малог броја људи. Само они чија су душевна чула<sup>33</sup> оспособљена да разликују добро и зло могу да “чине добро”.

Због чега се онда без велике нужде упуштати у овакву опасност, када је могуће созерцавати премудрост Божију у Његовим створењима не само без икаквог страха, већ и са добитком? Живот који се у Бога узда, слободан је од сваке бриге која природно подстиче душу на промишљање о Божијим створењима. Такву душу потреса дивљење, таква душа продубљује способност разумевања, она постојано велича Творца, те се кроз овај осећај чудесног узноси ка нечем вишем. Према св. Исааку:<sup>34</sup> “Таква душа доспева до речима неописивог блага”; и користећи се молитвом као кључним средством, узноси се ка тајнама<sup>35</sup>

---

<sup>28</sup> Јк. 3, 15.

<sup>29</sup> Чак ни паганска философија није потпуно лишена истине, али се она мора пажљиво просејати (опасна задатак, будући да јерес исходи из апсорпције непознатих елемената грчке философије у хришћанску традицију).

<sup>30</sup> Палама овде користи слику змијског меса као лека у I.i.11 и II.i.15-16, и у своме Другом писму Варлааму (Coisl. 100, f. 98) .

<sup>31</sup> По Паламином мишљењу, Варлаам и његове присталице сматрали су да је научно знање природног света (пре него созерцање) пут ка духовном знању, и тврдили су да се само кроз такво “природно” знање можемо сјединити са Богом.

<sup>32</sup> Пост. 4.7. (LXX). Цитат се наставља: “гријех је на вратима”.

<sup>33</sup> Духовна чула: значајна тема за светоотачку духовност, која је коначно произашла из тумачења Песме над песмама, почевши од Оригена (нпр. *Com. in Cant.* I.2 i 4; *hom. in Cant.* II.4) . У процесу духовног сазревања, душа мора да развије способности аналогне чулним органима тела, којима ће опажати и препознавати творевину Божију - нпр. унутрашње око које “види” прст Божији у стварању, или историјским догађајима.

<sup>34</sup> Грчки превод дела св. Исаака, епископа Нинивског (седми век) поштује се као један од главних извора исихастичке духовности. Овде наведени цитат је из *hom.* 72 (ed. Theotokis, Лајпциг, 1770, стр. 463; ed. Spetsieri, Атина, 1895, стр. 314).

<sup>35</sup> За Григорија, созерцање Божијег стваралачког делања кроз молитву представља много сигурнију “природну философију” од проучавања грчких философа. Међутим, за њега, проучавање природе би требало да прерасте у величање Творца; а молитвом се природно знање продубљује у сагледавање тајни Божијих, недокучивих самим разумом.

какве “око не видје, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође”<sup>36</sup>, тајнама које, како нас св. Павле поучава, Дух Свети открива само достојнима.

21

Видиш ли најкраћи пут, благородан и лишен опасности, који води ка натприродном и небеском благу?

У случају световне мудрости, прво треба убити змију, или другим речима, превазићи гордост која произилази из те философије. Како је то тешко учинити! “Ароганција философије нема ништа заједничко са понизношћу”, како се то обично каже. Затим, треба одсећи и одбацили главу и реп, јер оне носе највеће зло. Под главом, углавном подразумевам погрешна мишљења о разумним, божанским и првобитним стварима; а под репом, невероватне приче о свецелој творевини. Што се тиче онога што се налази између главе и репа, тј. расправа о природи, из њих мораш издвојити бескорисне идеје. То треба учинити душевним способностима испитивања и проучавања, попут фармацеута који ватром и водом прочишћавају змијско месо. Чак и ако урадиш све ово и добро искористиш оно што си пажљиво одвојио, колико је само труда и мудрости потребно за овај задатак!

Међутим, уколико исправно искористиш одсечени део световне мудрости, никакве штете не може бити, јер ће оно природно постати средство доброга. Упркос томе, он се ни тада не може назвати духовним и Божијим даром<sup>37</sup> у најужем смислу те речи, јер одговара поретку природе и није дошао свише. Зато га Павле, толико мудар у божанским стварима, назива “тјелесним”<sup>38</sup>; јер како он каже: “Јер гледајте, браћо, на вас позване: нема ту ни много мудрих по тијелу”<sup>39</sup>. Ко би могао боље да искористи ову мудрост од оних за које Павле каже да су “мудри напољу”<sup>40</sup>? Имајући ту мудрост на уму, он их с правом назива “мудрима по тијелу”.

22

Управо као и у законитом браку, задовољство рађања се не може баш назвати даром Божијим, јер је телесно и представља дар природе, а не благодат (упркос томе што је и ту природу створио Бог); исто тако, знање које потиче од световног образовања, чак иако се исправно употреби, представља дар природе, а не благодат - дар којим Бог кроз природу украшава све без изузетка и који се вежбом може развити. Ово последње - да га нико не добија без труда и вежбе - очигледан је доказ да је то питање природног, а не духовног дара.

Наша света мудрост се с правом може назвати даром Божијим, а не даром природе, јер чак и простодушни рибари кад је примише с висине постадоше, како Григорије Богослов каже<sup>41</sup>: синови Грома, чија је реч прожела сваки кутак васељене. Том благодаћу, чак и цариници постају лекари душа; жарка ревност прогонитеља се преображава, претварајући Савла<sup>42</sup> у Павла, она нас одвраћа од земље, подстиче нас да досегнемо “треће небо” и “да чујемо неизрециве ствари”<sup>43</sup>. И ми се овом истинском мудрошћу можемо уподобити Богу и такви остати и после смрти.

Што се природне мудрости тиче, сматра се да је чак и Адам имао у изобиљу, више од свих својих потомака, иако је он први који није сачувао уподобљеност Богу. Световна философија беше помоћно средство природне мудрости пре Његовог доласка, који је призвао душу њеној исконској лепоти: Зашто онда нисмо обновљени том философијом пре

<sup>36</sup> 1. Кор. 2,9.

<sup>37</sup> То није натприродни дар, јер и ум који није облагоданен може досегнути такво знање. Одељак 19, где Палама философију “док је природна” назива даром Божијим.

<sup>38</sup> 2. Кор. 1,12.

<sup>39</sup> 1. Кор. 1,26.

<sup>40</sup> 1. Тим. 3,7. “Спољашња (εξωθεν) философија” је израз који Оци често употребљавају када говоре о паганским философима грчко-римскога света.

<sup>41</sup> *Нот.* XLI. 14 (PG 36, 448C).

<sup>42</sup> *Дап.* 13,19.

<sup>43</sup> 2. Кор. 12, 2-4.

Христовог доласка? Због чега нам беше потребан, не неко да нас учи философији - уметности која одумире заједно са овим добом, па се и назива философијом “овог доба”<sup>44</sup> - већ Онај “Ко узима на се гријехе свијета!”<sup>45</sup> и Који нам дарује истинску и вечну мудрост - иако је то “лудост”<sup>46</sup> за пролазног и огреховљеног мудрог човека од овога света, док у стварности њено одсуство чини истински лудим оне који нису духовно везани за њу? Није ли одвећ јасно да изучавање светских наука не доноси спасење, које очишћава когнитивну способност душе и уподобљава је божанском Прволику?

Дакле, овакав је мој закључак: Уколико човек, који тежи очишћењу путем извршавања заповести Закона, не задобије никакве користи од Христа - упркос томе што је Бог на очиглед свих васпоставио Закон - онда такавом никакву корист неће пружити ни усвајање светских наука. Колику ће штету Христос нанети ономе ко се, зарад очишћења своје душе, окренуо отуђеној философији? Управо нам Павле, Христов Словоказитељ, говори и сведочи о томе.

+++

## Б. АПОФАТИЧКО БОГОСЛОВЉЕ КАО ПОЗИТИВНО ИСКУСТВО

### 1. iii. Треће питање

Сада ми је јасније, оче, због чега онима који оптужују исихасте недостаје не само знање које долази од дела, већ и знање које произилази из животног искуства, а које је само по себи сигурно и непобитно; они апсолутно одбијају да чују чак и речи Отаца. “Упуштајући се у оно што није видио, и узалуд надимајући се тјелесним умом својим”<sup>1</sup>, како апостол каже. Они су тако далеко од правог пута да нису једнодушни чак ни када криво сведоче о светитељима. Тако, говорећи о просветљењу, они под њим подразумевају свако просветљење које чула приме као обману, а истовремено тврде да се свако божанско просветљење може чулима опазити. Они тврде да је свако старозаветно просветљење Јевреја и њихових пророка пре Христовог доласка само симболично; али да се просветљење на гори Тавор у време Спаситељевог Преображења, силазак Духа Светога и сличне појаве могу чулима јасно опазити.<sup>2</sup> По њиховом мишљењу, знање је једино просветљење које превазилази чула, те га проглашавају супериорнијим од божанске светлости и циљем сваког созерцања.

Укратко ћу вам описати шта су чули од извесних људи.<sup>3</sup> Молим вас да имате стрпљења са мном и да имате на уму да од исихаста нисам чуо ништа слично. Не могу да поверујем да су чули тако нешто од наших људи. Кажу да су се издавали за ученике извесних монаха чија учења не прихватају, те да су записали речи својих учитеља да би их лакше обманули и убедили.<sup>4</sup> Према њима, учитељи их саветоваше да се потпуно одрекну Светог Писма као нечега злог и да се посвете само молитви: јер управо молитва одагнава зле духове, који се мешају са самим човековим бићем. Рекоше и то да су такви монаси чулно распламсали, усхићени и испуњени осећањем радости, без икакве промене на

<sup>44</sup> 1. Кор. 2,6.

<sup>45</sup> Јн. 1, 29.

<sup>46</sup> 1. Кор. 1,18.

<sup>1</sup> Кол. 2,18.

<sup>2</sup> Теофаније у Старом Завету беху симболична, а у Новоме стварна- што само по себи није контрадикторно.

<sup>3</sup> Варлаамово објашњење духовних активности исихаста погледати: *Ep. V* Игњатију (ed. Schiro, стр. 323 - 324) .

<sup>4</sup> Неуспешан покушај преваре! Уствари, Варлаам каже да док је кратко био ученик монаха, да је пожељемо да усвоји само оно најбоље из њиховог учења. (Schiro, *ibid.*, стр. 322) . Такође, претпостављамо да је долазило до извесних нео-месалијанских изгрета, према којима је Варлаам с правом заузео критички став .

њиховим душама. Они виде чулно опажљиву светлост и држе да је бела боја знак божанског, а ватрено жута зла.<sup>5</sup>

Они (анти-исихасти) пишу да тако говоре њихови учитељи: али, противници исихазма тврде да све то потиче од демона, те ако им се неко на било који начин успротиви, они кажу да је то знак страсти, што је опет знак греха.<sup>6</sup> Они увелико прекоревачу своје непријатеље; у списима подражавају многе лукавости змије и њене замке, побиијајући себе на разне начине, користе се многим сплеткама и тумаче сопствене речи на различите и противречне начине. Лишени чврстине и једноставности истине, лако упадају у контрадикцију. Посрамљени оптужбом сопствене савести, они, попут Адама, траже да се сакрију иза сложености, загонетки и двосмислених речи. Зато те молим оче да изложиш наше мишљење о њиховим ставовима.

#### 1. iii. 4.

Не само анђелски, већ и људски ум, превазилази себе, те победом над страстима задобија анђелски облик.<sup>7</sup> Он ће, исто тако, досегнути ту светлост<sup>8</sup> и удостојиће се натприродног Боговиђења, не гледајући Божанску суштину, већ Бога, откровењем које му одговара и које је слично Њему. Тај човек заиста види, не на одричан начин - јер он доиста нешто види - већ на начин изнад одрицања. Будући да Бог није само изнад знања, већ и изнад непојмљивости;<sup>9</sup> само Његово откровење је такође права божанска необична тајна, јер божанске пројаве, чак и симболичне, остају непојмљиве због своје трансцендентности. Оне се, у ствари, пројављују према закону који не одговара ни људској ни божанској природи - бићу, јер оне јесу за нас, али су ипак изнад нас - те их ниједно име не може описати на одговарајући начин. На то је Бог указао када је на Манојево питање: “Како ти је име?”, Он одговорио: ”Чудно је”;<sup>10</sup> тиме ова визија, коју не само да не можемо појмити, већ ни именовати, није мање величанствена. Међутим, иако је виђење изнад одрицања, речи којима се она објашњава су инфериорне у односу на тај (одрични) пут. Таква објашњења произилазе из примера или аналогија, те се зато реч ”подобан”, чиме се мисли на оно што је слично, тако често појављује у теолошком регистру; јер је сама визија неискрива и превазилази сваки начин изражавања.

#### 5

Када светитељи созерцавају Божанску светлост, сагледавајући је божанском љубављу Духа Светога, кроз тајинску пројаву просветлења која их усавршава - онда они виде и одећу свога обожења, јер је њихов ум узвишен и испуњен благодаћу Речи, предивног у величанству Своме;<sup>11</sup> исто као што је божанство Речи на гори божанском светлошћу просветлио удове који су му дати. “Славу коју Му је Отац дао”, Он је, по речима Еванђелисте, предаде послушним и ”Он хоће да и они које Му је дао буду са Њим гдје је Он”.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> *ibid.*, стр. 323.

<sup>6</sup> Варлаам, *Ер. III*, Палами (*ibid.*, стр. 281).

<sup>7</sup> Псевдо-Дионисије, *de div. nom.* I.5, PG III, 593B, и Евагрије, *de orat.* 113, PG LXXIX, 1192D.

<sup>8</sup> Мисли се на таворску божанску нестворену светлост, пројаву Самога Бога (или Његових енергија).

<sup>9</sup> Кључна Паламина идеја, произашла од Псевдо-Дионисија (нпр. *de myst. theol.* I.1, PG III, 997A): Божанска Реалност превазилази не само оне потврдне концепте које приписујемо Богу (катафатичко богословље), већ и одричне концепте апофатичког пута. “Знање” о потпуно непојмљивом Богу је изразито позитивно искуство, а не когнитивни амбис; јер преизобилна светлост и биће Божије озарује створени ум. Бог је, како Дионисије каже, изнад непојмљивости (*υπεραγνωστος*), изнад људске антитезе потврђивања или одрицања. Слично томе, виђење таквога Бога мора бити несагледиво; иначе, мање је погрешно рећи шта није него шта јесте.

<sup>10</sup> Књига о судијама, 13,17-18.

<sup>11</sup> Боговиђење за Паламу није умно разумевање неког спољашњег објекта, већ унутрашње учествовање у животу Светога Духа: видети Бога значи учествовати у таквом животу, тј. обожити се. Обожење обухвата потпуно преображење васцеле личности, тела и душе заједно.

<sup>12</sup> Јн. 17,22, 23.

Како се онда то може телесно достићи, када ни Он Сам није телом присутан након узласка на небеса? То је несумљиво учињено на један духован начин, када је ум постао наднебесан, што се догодило и са Његовим пријатељем, који се вину изнад неба, јер је он очигледно, али истовремено тајински сједињен са Богом и созерцава натприродна и неисказива виђења, испуњена свим нетварним знањем о вишој светлости. Тада ум више не созерцава чулима опажљиве свете симболе, нити зна за разноликост Светога Писма; већ бива украшен стваралачком и првобитном красотом и осветљен Божијим зрацима.<sup>13</sup>

Исто тако, према ономе ко је открио и тумачио њихов поредак,<sup>14</sup> редови наднебесних духова хијерархијски су испуњени, на њима аналоган начин, не само са првобитним знањем и разумевањем, већ и са првом светлошћу у погледу најузвишенијег тријадолошког посвећивања. Не само да они (анђели) учествују и созерцавају славу Свете Тројице, већ на исти начин посматрају пројаву Христове светлости, откривене Његовим ученицима на гори Тавор.<sup>15</sup> Удостојени овога виђења, они се уздигоше Њему, јер је Он Сам та светлост која обожује: Они му се истински приближише и непосредно учествоваше у Његовој божанској светлости. Због тога је блажени Макарије ову светлост назвао “храном наднебеснога бића”.<sup>16</sup> Ево шта о томе каже један други богослов: “Сваки појмљив ред надкосмичких бића, који нетварно величају ову светлост, савршен је доказ Логосове љубави.”<sup>17</sup> А велики Павле, у тренутку невидљивих и наднебесних виђења у Христу, беше “однесен”<sup>18</sup> и сам постаде наднебесан, при чему његов ум није морао да се издигне изнад неба стварним мењањем места. Ово “одношење” означава потпуно другачију тајну, познату само онима који је искусише. Није нужно споменути да и сами чусмо сведочење Отаца који прођоше ово искуство, те стога овакве ствари не треба даље испитивати. Све би ово требало да буде довољно онима који не верују да умно просветлење, видљиво чистим срцима, доиста постоји и да је потпуно различито од знања, али да потиче од њега.

17

... Нико никада није видео пуноћу ове божанске Лепоте, и зато је, према Григорију Ниском,<sup>19</sup> ниједно око не може видети, чак и да гледа заувек: Оно не види целину каква јесте, већ само онолико колико је оно пријемчиво за силу Духа Светога. Међутим, у свој овој нејасности, најдивније и најнеобичније је да поред самог разумевања, човек исто тако има и неразумевање. Они који виде, у ствари, не знају онога који им омогућава да види, чује, спозна будућност или искуси вечност, јер је Дух којим они виде неразумљив.<sup>20</sup> Како велики Дионисије каже: “Такво сједињење обожених са светлошћу која долази свише одвија се због заустављања свих умних активности.”<sup>21</sup> Оно није резултат неког узрока или односа, јер они зависе од активности ума, већ настаје апстракцијом, али није апстракција сама по себи.<sup>22</sup> Да је то сједињење пука апстракција, зависило би од нас, а то је месалијанско учење:

<sup>13</sup> Преображени духовни ум непосредно може познати трансцендентне стварности, које се симболично пројављују у Писму и Литургији.

<sup>14</sup> То је Псевдо-Дионисије, аутор расправе *Concerning the Celestial Hierarchy*.

<sup>15</sup> Псевдо-Дионисије, *de coel. hier.*, VII.2, PG III, 208BC, *de div. nom.*, I.4, *ibid.*, 592BC.

<sup>16</sup> *Hom.*, XII.14, PG XXXIV, 565BC.

<sup>17</sup> св. Андреј Критски, *hom. VII in Transfig.*, PG XCVII, 933C.

<sup>18</sup> 2. Кор. 12,2. Павлову екстазу грчки Оци често наводе као парадигму мистичног искуства (нпр. св. Максим, *Ambig.*, PG XCI, 1076BC, 1114C, *Cent. V.85*, PG XC, 1384D).

<sup>19</sup> *In Cant. hom.* IV, PG XLIV, 833CD, VII, *ibid.* 920BC. Григорије Ниски наглашава да је неисцрпљивост боговиђења функција не само људских ограничења, већ и трансцендентне пуноће и безграничности Божанске Природе.

<sup>20</sup> Палама овде истиче централни парадокс хришћанскога искуства: да је Дух Свети, Који је сами миље верниковог унутрашњег живота, такође и најнепостижнија и непојмљива стварност. Он се скрива онакав какав јесте, да би објавио Оца кроз Сина.

<sup>21</sup> *De div. nom.*, I.5, PG III, 593C.

<sup>22</sup> Мора постојати свлачење ума (које захтева човеков труд), нека врста умне *аскезе*, да би Бог, Који превазилази све појмове (и њихова одрицања), могао слободно да Се пројави. Не би требало мешати апофатичку припрему са несагледивим даром Божијим.



“Продрети колико желимо до неисказивих тајни Божијих”, како св. Исаак<sup>23</sup> говори о овим јеретицима.

Созерцање, онда, није само апстракција и одрицање; већ заједница и обожење које се тајински и неописиво одвија благодаћу Божијом, након одбацивања свега нижег што се утисне у ум, или након заустављања сваке умне активности; то је нешто што превазилази апстракцију (што је само спољашње обележје тога заустављања).

Зато сваки верник треба да одвоји Бога од свих Његових створења, јер заустављање сваког умног делања и крајња заједница са небеском светлошћу представљају искуство и обожујући крај, обећан само онима који су очистили срца и задобили благодат. Шта још могу рећи о тој заједници, када се виђења удостојише само изабрани ученици, екстазом<sup>24</sup> ослобођени сваког чулног или умног опажања, призвани истинском виђењу, јер престаше да гледају, те својом понизношћу и незнањем беху украшени натприродним чулима? Намеравамо да, ако Бог да, касније покажемо да иако они заиста видеше, ипак њихов орган виђења, у ствари, не беху ни чула ни ум.

18

Да ли сада схватате да уместо ума, очи и уши усвајају непојмљивог Духа Светога, те Њиме чују, виде и разумеју? Ако се свако њихово умно делање заустави, како онда анђели и анђелскоподобни људи могу видети Бога осим силом Духа Светога? Зато њихово виђење није ни осећај, јер га не примају чулима, нити умни доживљај, јер до њега не долазе размишљањем нити знањем које из њега произилази, већ оно наступа након заустављања сваке менталне активности. Оно, стога, није производ маште или умовања; нити мишљење или закључак до кога се дошло силогистичким аргументима.

С друге стране, ум га не стиче само својим узношењем кроз одрицање. Јер, према учењу Отаца, свака божанска заповест и сваки свети закон за свој циљ има очишћење срца; сваки начин и аспект молитве се завршавају чистом молитвом;<sup>25</sup> све што стреми ка Ономе Који превазилази све и Који је одвојен од свих, зауставља се када се одвоји од свих створених бића. Међутим, погрешно је рећи да преко и изнад достизања божанских заповести, не постоји ништа друго до чистота срца. *Постйоје* и многе друге ствари: постоји залог ствари обећаних у овом животу и благослови будућег живота, видљиви и приступачни чистоме срцу. Тако, изнад молитве постоји неисказано виђење, екстаза у виђењу и скривене тајне. Слично томе, изнад свлачења бића, или пре након заустављања (наше перцепције или размишљања) постигнутог не само у речима, већ и у стварности, остаје незнање које превазилази знање; иако права тама, она је још увек изнад светлости, те, како велики Дионисије каже,<sup>26</sup> управо се у овој блиставој тами божанско даје светитељима.

Савршено созерцање Бога и божанске творевине није само апстракција; већ изнад ње постоји учествовање у божанском, дар и имање Божије, пре него пуки процес одрицања. Међутим, ово имање и дарови су неисказиви: ако се већ говори о њима, то се мора чинити уз помоћ слика и аналогија - не зато што се такве ствари тако виде, већ зато што се оно што

<sup>23</sup> Ep. Iv (ed. Theotoki, str. 576). Изгледа да су Месалијанци веровали да је напредак у боговиђењу само питање духовне смелости верника, где благодат игра безначајну улогу. О. Hausherr (*Orientalia Christiana Periodica* I, 1935, стр. 328-360) је с правом подвукао паралелу са грешком Пелагијанаца, иако је у овом случају то више питање ревности у молитви, него у спољашњем раду.

<sup>24</sup> *Екстаза* по грчким Оцима не мора укључивати неку врсту паранормалног психолошког стања или губљење свеси. Екстаза (дословно) значи “излажење” из себе, само-превазилажење под утицајем љубави и божанске благодати. Она омогућава натприродни начин спознаје божанског, тј. мистично знање, након што је неко престао да зна и види кроз функције дискурзивног ума или чула.

<sup>25</sup> Технички израз који потиче од Евагрија, “чиста молитва” подразумева стање једнолике свести када је ум “огољен од” свих слика и земаљских представа. Међутим, Палама наглашава да није довољно одвојити себе од творевине; ум се мора испразнити од неодређених ствари, да би се испунио божанским стварима. Он све то пореди са моралним животом: искорењивање страсти и “очишћење срца” нису питања статичне неосетљивости, већ питања отварања себе за неисцрпни живот небески.

<sup>26</sup> Ep. V, PG III, 1073A.

је виђено другачије не може скицирати. Стога, они који скрушено не послушаше оно што је речено о неисказивим стварима, које се обавезно приказују сликама, држе сво то знање које је изнад мудрости за лудост; газећи неописиве бисере,<sup>27</sup> покушавајући да својим расправама, колико год је то могуће, униште оне који им их показаше.

19

Као што сам већ рекао, светитељи из свога човекољубља говоре, колико је могуће, о неисказивом, не упадајући у грешку оних који из незнања замишљају да, после апстракције из бића, остаје само апсолутна неделатност, а не неделатност која превазилази свако делање. Овде је неопходно поновити да се такве ствари не могу исказати самом природом. Зато велики Дионисије каже да након апстракције из бића, не постоје речи, већ “одсуство речи”;<sup>28</sup> он такође каже: “Након сваког узношења, сјединићемо се са Неисказивим.”<sup>29</sup> Али, упркос тој неисказивости само одрицање није довољно да би оспособило ум за достизање надпојмљивих ствари. Уствари, узношење одрицањем је само разумевање тога како се све разликује од Бога;<sup>30</sup> оно преноси само слику безобличног созерцања и испуњења ума при созерцању, које само по себи не представља то испуњење.

Међутим, они који се анђелски сјединише са том светлошћу, прослављају је користећи слику ове потпуне апстракције. Тајинско сједињење са светлошћу поучава их да та светлост по својој суштини превазилази све. Штавише, они који се удостојише да приме ову тајну верним и мудрим ухом, такође могу прославити божанску и непојмљиву светлост апстракцијом из свих ствари. Они се само могу сјединити са њом и видети да ли су се очистили, испуњавањем заповести<sup>31</sup> и посвећивањем ума чистој и невештаственој молитви зарад достизања натприродне созерцатељне силе.

20

Како онда описати ову силу која не подразумева ни делање чула нити ума? Како другачије, ако не изрекама Соломоновим, мудријим од свих пре њега: “страх Господњи, и познање Божије”.<sup>32</sup> Додајући ова два придева, он свога слушаоца подстиче да га не сматра ни чулним ни умним доживљајем, јер нити је осећај активност ума, нити је разумевање активност чула. Овај је “умни осећај” другачији од тога. Према великом Дионисију, можда би га требало звати заједницом, а не знањем. “Треба схватити”, каже он, “да наш ум има и умну моћ која му дозвољава да види непојмљиво, али и способност за ту заједницу, која превазилази природу ума и сједињује га са оним што га превазилази.”<sup>33</sup> Он затим каже: “Умне способности постају сувишне, исто као и чула, када се душа обожи, препуштајући се зрацима неприступне светлости у непознату заједницу насумичним покретима.”<sup>34</sup> У таквој заједници, како каже св. Максим: “Светитељи се, сагледавајући светлост скривене и пре-неисказиве славе, и сами отварају за благословену чистоту, заједно са небеским силама.”<sup>35</sup>

Нека нико не помисли да ови велики људи овде мисле на узношење одрицањем. Јер је оно у моћи онога ко га жели; и не преображава душу да би јој даровао анђелско достојанство. Ослобађајући разумевање из осталих бића, оно само по себи не може утицати

<sup>27</sup> Мт. 7,6. (“бисере пред свиње”).

<sup>28</sup> *de myst. theol.* III, PG III, 1033B.

<sup>29</sup> *ibid.*, 1033C.

<sup>30</sup> Најважније о *via negativa* јесте да то није ни врста агностицизма нити само виђење Бога, већ пре нужни прелминарни процес умног одвајања од творевине који открива другу страну божанског.

<sup>31</sup> Ова морална напомена се опет понавља у *Тријадама*: Прво и најважније богопознање није питање ума (у модерном смислу), већ се стиче благодаћу и вршењем Божијих заповести.

<sup>32</sup> Уствари, израз “божанско чуло” (*αισθησις θεια*) јесте Оригенова верзија Приче Соломунове, 2,5 (LXX: *ἐπιγνωσις Θεου*). О “духовним чулима” видети напомену 33, одељак А. Првобитно тумачење ове кључне идеје источно-хришћанске духовности видети код св. Григорија Ниског (*In Cant. hom.* I, PG XLIV, 780C).

<sup>33</sup> *De div. nom.* VII.1, PG III, 865C.

<sup>34</sup> *ibid.* IV.11, PG III, 708D.

<sup>35</sup> *Cap. theol.* 2, 70, 76; PG XC, 1156, 1160.

на заједницу са трансцендентним. Међутим, чистота страсног дела душе ефектно ослобађа ум од свих ствари кроз бестрашће и молитвом га сједињује са благодаћу Духа Светога, те кроз такву милост ум добија божанску светлост и прима анђелски и боголики облик.

21

Зато су Оци, пратећи великог Дионисија, ово стање назвали ”духовним осећајем”<sup>36</sup>, изразом, који боље изражава ово тајинско и неисказиво созерцање. Тада човек заиста не види ни умом нити телом, већ Духом, и зна да на натприродан начин види светлост која превазилази сваку светлост. Међутим, у том тренутку, човек не зна којим органом он види ту светлост, нити може докучити његову природу, јер Дух којим он види нема никаквих трагова. То је оно што је Павле рекао кад је чуо неисказане речи и видео невидљиве ствари: ”Да ли у тијелу, не знам, да ли изван тијела, не знам, Бог зна.”<sup>37</sup> Другим речима, он није знао да ли је видео умом или телом.

Такав човек не види чулима, али је његово виђење исто тако јасно или чак јасније од таквог опажања. Он види тако што излази из себе,<sup>38</sup> јер кроз тајинску сладост свога виђења он бива однесен изнад свих ствари и сваког објективног мишљења, и чак изнад самога себе.

Под утицајем ове екстазе, он заборавља чак и на молитву Богу. Управо о томе говори св. Исаак, потврђујући мишљење великог и божанственог Григорија: ”Молитва представља чистоту ума која са страхом настаје само из светлости Свете Тројице.”<sup>39</sup> Он затим каже: ”Управо чистота духовног ума допушта светлости Свете Тројице да сија за време молитве.... Ум тада превазилази молитву, те ово стање не треба звати молитвом, већ плодом чисте молитве ниспослате Духом Светим. Ум се не моли одређеном молитвом, већ је у екстази усред непојмљивих реалности. Доиста, то је незнање које је изнад знања.”<sup>40</sup>

Та најрадоснија стварност, која је однела Павла, и учинила да његов ум изађе из сваког створења, али да се истовремено у потпуности врати њему - он је то посматрао као светлост откровења, телесним чулима неприступну; светлост без границе, дубине, висине или ширине. Он није видео апсолутно никакву границу свога виђења нити светлост која је сијала око њега; већ је пре све личило на сунце бескрајно светлије и веће од васељене, са њим у центру, који је постао сав око.<sup>41</sup> Више-мање, такво беше његово виђење.

22

Зато је велики Макарије рекао да је та светлост бескрајна и наднебесна.<sup>42</sup> Други светитељ, један од највећих, видео је целу васељену у једном зраку овога непојмљивог сунца - иако чак ни сам није видео каква је та светлост сама по себи у својој пуноћи, већ ју је сагледао у оноликој мери у којој је могао да је прими.<sup>43</sup> Оваквим созерцањем и над-умним сједињењем са светлошћу, он није спознао њену природу, већ је научио да она заиста постоји, да је натприродна и наднебесна, да се разликује од свега осталог; да ја њено биће апсолутно и јединствено, те да тајински у себи све сажима. Ова визија Безграничног не може непрекидно припадати некој индивидуи или свим људима.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> Или ”перцепцијом”. Ипак, то није ни ум, ни чулно опажање, већ трансцендентно знање, које долази директно од Самога Светог Духа.

<sup>37</sup> 2. Кор. 12,2.

<sup>38</sup> Погледати напомену 24, о екстази.

<sup>39</sup> *Hom.* 32, ed.Theotoki, стр. 206. Исаак вероватно цитира Григорија Богослова, иако сам језик веома подсећа на Евагрија.

<sup>40</sup> *ibid.*

<sup>41</sup> Слика о томе да треба постати ”сав око”, која се потпуно садржи у виђењу које прожима и сједињује, датира још од Плотина.

<sup>42</sup> Макарије-Симеон, *de libert. mentis* 21, PG XXXIV, 956A.

<sup>43</sup> Једна епизода из *Житија* св. Бенедикта (PL. LXVI, 197B), које је било веома популарно међу византинским монасима. У време теолошке затегнутости између Латина и Грка, лепо је видети како Палама овог светитеља са запада описује као ”једног од најсавршенијих”. E.Lanne, ”L’interpretation palamite de la vision de Saint Benoit”, *Le Millenaire du mont Athos, 963-1963*, II (Venice/Chevetogne, 1965), стр. 21-47.

<sup>44</sup> То значи да виђење Бога није део створења, као њихова природна особина.

Онај ко не види, схвата да је сам недостојан виђења, због тога што се потпуним очишћењем није уподобио Духу, а не због некаквог ограничења у Објекту виђења. Али, када дође до виђења, прималац врло добро зна да то *јест* та светлост, иако је не види баш јасно; он то зна на основу бестрасне радости својствене том виђењу, мира који испуњава његов ум и ватреној љубави према Богу која букти у њему. Виђење му је дато по његовом угађању Богу, избегавању онога што Богу није угодно, ревности у молитви и чежњи његове целе душе за Богом; он је увек подстакнут на даље напредовање<sup>45</sup> и пролажење кроз још блиставије созерцање. Он тада схвата да је његово виђење бесконачно, јер оно *јест* виђење Безграничног, будући да не види границу те блиставости; већ увиђа своју немоћ да прими ту светлост.

23

Међутим, он не сматра да виђење кога се удостојио *представља* Божанску Природу. Управо као што душа оживотворава тело - те тај живот називамо "душом", схватајући да се душа која је у нама и која оживотворава тело разликује од тог живота - тако и Бог, Који обитава у Богоносној души, у њу уноси светлост. Ова заједница Бога, Узрока свега са достојнима превазилази ту светлост. Бог, остајући у Себи, у потпуности борави у нама Својом надсуштвеном силом; те у нас уноси не Своју природу, већ одговарајућу славу и част.<sup>46</sup>

Та светлост је божанска, те је светитељи с правом називају "божанством", јер је она извор обожења. Није то само "божанство", већ и "обожење-по-себи"<sup>47</sup> и начело. Иако се чини да тиме долази до дистинкције и умножавања у једном Богу, ипак је у питању Божанско Начело, више-од-Бога и више-од-Начела. Ова светлост је једна у једном божанству, те је тиме сама по себи Божанско Начело, више-од-Бога и више-од-Начела, пошто је Бог основа постојања божанства. Тако, учитељи цркве, пратећи великог Дионисија Ареопагита, "божанство" називају даром који обожује и исходи од Бога. Тако, када је Гај упитао Дионисија како то да Бог може бити изнад начела, он је у свом писму одговорио: "Уколико под "божанством" подразумеваш стварност дара који нас обожује и ако је тај Дар начело обожења, онда је Онај Који је изнад сваког начела, такође и изнад онога што називаш "божанством"."<sup>48</sup> Тако нас Оци поучавају да је Бог она божанска благодат надчулне светлости. Међутим, Бог се по природи не поистовећује са том благодаћу, јер Он може не само да просветли и обожи ум, већ и да из небића створи саму умну суштину.

---

<sup>45</sup> Палама овде покреће још једну најважнију тему св. Григорија Ниског: *επεκτασις* (*επεκταза*), непресушност боговиђења укорењеног у бескрајној природи Бога. Чак ни у будућем веку не може бити краја доброты Божијој која може да се открије; тако је душа увек *in via*, у непрекидном кретању.

<sup>46</sup> Овим се дотичемо најважнијег Паламиног учења, да Бог, потпуно и стално непојмљив и неприступан по Својој суштини, ипак долази до нас и дели са нама Свој живот кроз енергије. Палама инсистира на томе да енергије *јесу* Бог, лично присутан, а не само створена благодат у нама; такође, он тврди да се енергије разликују од суштине, при чему нема поделе у Богу.

<sup>47</sup> Језик у овоме одељку је дионисијски (*de div. nom.*, XI.6, II.11, V.8, PG III, 956A, 649A, 824A). Ова светлост, енергија или благодат су заиста "божанство"; пројава живота у Богу; истовремено, за Бога, који је извор тога живота, може се рећи да је "изнад бића" или чак "изнад божанства" (*υπερθεος*).

<sup>48</sup> *Epist.* 2, PG III, 1068-1069A.

## В. ИСИХАЗАМ И ПРЕОБРАЖЕЊЕ ТЕЛА

### I. ii. 1

Драги брате, ниси ли чуо речи Апостола: “да је тијело наше храм Светога Духа”<sup>1</sup>, “а његов дом смо ми”<sup>2</sup>? Сам Бог каже: “Уселићу се у њих, и живјећу у њима, и бићу им Бог, и они ће бити мој народ.”<sup>3</sup> Зашто би се они који имају ум противили помисли да он обитава у ономе чија ће природа постати дом Господњи? Како је Бог у почетку учинио да се ум настани у телу? Да није можда и Он погрешно? Такви ставови су, брате мој, пре својствени јеретицима, који тврде да је тело зло, производ Нечастивога.<sup>4</sup>

Што се нас тиче, сматрамо да ум постаје злобив ако се задржава на телесним мислима, али да у самоме телу нема ништа лоше, будући да оно само по себи није зло.<sup>5</sup> ... Ако Апостол тело назива “смрћу” (говорећи: “Ко ће ме избавити од тијела смрти ове?”<sup>6</sup>), то чини само из тог разлога што тварна и телесна мисао ваистину имају облик тела. Поредивши га са духовним и божанским идејама, једноставно га назива “тијелом” - иако не само “тијелом”, већ “тијелом смрти”. Затим, још више појашњава да оно против чега се он бори није само тело, већ грешна жеља која је падом ушла у њега: “а ја сам продан у ропство гријеху”,<sup>7</sup> каже он. Међутим, он који је продан није по природи роб: “Јер знам да добро не живи у мени, то јест, у тијелу мојему.”<sup>8</sup> Видиш да он не каже да је тело само по себи зло, већ оно што је у њему. Слично томе, нема ничега лошег у томе што ум обитава у телу; оно што је зло јесте “други закон у удима мојим који се бори против закона ума мојега”.<sup>9</sup>

### 2

Зато се боримо против “закона гријеха”,<sup>10</sup> изгонимо га из тијела, стражимо над умом, чиме васпостављамо закон саобразан појединим душевним силама и сваким телесним удом. Пред чула постављамо циљ и границу њиховог деловања, а делање тога закона називамо “уздржавањем”. У афективном делу душе, развија се најузвишеније стање, које се зове “љубав”; рационални део се развија одбијањем онога што спречава ум да се узнесе Богу (овај део закона називамо “будност”<sup>11</sup>). Онај ко је уздржавањем очистио своје тело, ко је божанском љубављу, жеље и прохтеве усмерио ка врлини,<sup>12</sup> ко је Богу узнео ум, очишћен молитвом, добија и у себи проналази благодат обећану онима који очистише своја

<sup>1</sup> 1. Кор. 6,19.

<sup>2</sup> Јев. 3,6.

<sup>3</sup> 2. Кор. 6,16.

<sup>4</sup> То је манихејски (или богумилски) поглед, који се такође може пронаћи и у византијском месалијанству. Не треба заборавити да је Варлаам исихасте оптужио за месалијанство (*Ep*, V, ed. Schiro, str. 324). Према средњовековним Манихејцима, материјални космос (укључујући људско тело) јесте зли производ Сатане.

<sup>5</sup> Основа православног хришћанства. Чак и црквени Оци, који највише нагињу Платонизму, то признају (нпр. Псевдо-Дионисије, *de div. nom.* IV. 27, PG III, 728 CD). Тело је, након оваплоћења Христовог, само по себи добро, али је подложно греху, што је последица удаљавања од Бога.

<sup>6</sup> Рим. 7,24.

<sup>7</sup> *ibid.* 14.

<sup>8</sup> *ibid.* 18.

<sup>9</sup> *ibid.* 23.

<sup>10</sup> *ibid.* 2.

<sup>11</sup> *νεπισις* - бдење, духовна будност или трезвеноумље; непрекидно стражење над срцем и умом (*нус*). То је основни појам исихазма (грчки наслов *Филокалије*, основног *корџуса* текстова о унутрашњој молитви, јесете “Филокалија испитичких Отаца”).

<sup>12</sup> Важно је напоменути да православни аскетизам не прописује потпуно отклањање природних жеља, већ пре њихово складно преусмеравање ка вишем циљу (cf. II. ii. 19, *infra*).

срца. Такав човек, заједно са апостолом Павлом, може рећи: “Јер Бог који рече да из таме засија свјетлост, Он засија у срцима нашим ради просвјетљења знања славе Божије у лицу Исуса Христа”;<sup>13</sup> и: “А ово благо имамо у замљаним судовима.”<sup>14</sup> Тако, носимо светлост Очеу у лицу<sup>15</sup> Исуса Христа, у земљаним судовима, тј. у нашем телу, да бисмо познали славу Духа Светога. Да ли ћемо узвишеност ума сматрати недостојном, ако ум чувамо у телу?<sup>16</sup> Који би човек (не кажем духован), украшен људским разумом, рекао тако нешто, чак и ако је лишен Божанске благодати?

3

Човекова душа је јединствена стварност, која поседује неколико моћи. Она за свој инструмент, користи тело, које по природи са-постоји са њом. Будући да ту душевну моћ називамо умом,<sup>17</sup> које онда он инструменте користи за своје операције? Никада нико није претпостављао да је средиште ума у ноктима или очним капцима, ноздрвама или уснама. Сви се слажу да је средиште у нама, али постоје различита мишљења о томе којим унутрашњим органом управља ум као својим примарним инструментом. Неки<sup>18</sup> ум смештају у мозак, као у неку врсту утврђења; други<sup>19</sup>, пак, тврде да је његов покретач сами центар срца и још један део, очишћен од даха животињске душе.<sup>20</sup>

И сами знамо да наш рационални део није затворен у нас као у неку кутију, јер је бестелесан и није изван нас, већ нам је придружен; дакле, тај се део налази у срцу, као у неком инструменту. То не научисмо ни од једнога човека, већ од Онога Ко га је саздао, Ко је показао да “не погани човјека што улази у уста; него што излази из уста”,<sup>21</sup> додајући да “из срца излазе зле помисли”.<sup>22</sup> Велики Макарије каже: “Срце управља васцелим организмом, а када се срце облагодати, онда оно влада свим помислима и удовима; јер је управо у срцу седиште ума и свих помисли наше душе.”<sup>23</sup>

Тако је наше срце<sup>24</sup> место рационалне способности, први рационални орган тела. Следствено томе, када се трудимо да стражимо и достигнемо трезвен ум, како ћемо га сачувати, ако не саберемо<sup>25</sup> чулима расијан ум и поново га доведемо у унутрашњост, у исто оно срце које је седиште помисли? Због тога, с правом тако названи<sup>26</sup> Макарије, одмах наставља: “Управо се на томе месту мора видети да ли је благодат урезала законе Духа.”<sup>27</sup> Где ћемо пронаћи ум и све помисли душе, ако не у срцу, органу који свим управља - том престолу благодати?

Зар онда не видиш да је, за оне који одлучише да страже над собом у унутрашњем тиховању, од суштинског значаја да саберу ум и затворе га у тело, и то оно “тело” које се налази у самој унутрашњости тела, а које називамо срцем?

<sup>13</sup> 2. Кор. 4,6.

<sup>14</sup> *ibid.* 7.

<sup>15</sup> Или “личности” (гр. *προσωπον*).

<sup>16</sup> Посебан начин “чувања ума” унутрашњим стражењем подразумева његово враћање у тело, тако да се ум који се моли не расијава грешним помислима (видети I. ii. 3).

<sup>17</sup> *Нус* - духовни ум или интелект; обично се супротставља аналитичком уму (*διανοια*) - иако Палама не спроводи доследно ову дистинкцију.

<sup>18</sup> Григорије Ниски, *de opif.* XII, PG XLIV, 156 CD.

<sup>19</sup> Палама овде првенствено мисли на Псевдо-Макарија, који се спомиње у следећем одељку.

<sup>20</sup> “Дах (животињске) душе” (*φυσικὸν πνεῦμα*) се односи на не-рационалну животну снагу, инстинкте, које имају и животиње. Ова нижа душа треба да се усклади и доведе под контролу вишег дела душе, који се налази у срцу. (Видети Макаријеве речи, наведене у следећим редовима).

<sup>21</sup> Мт. (15,11).

<sup>22</sup> Мт. (15,19).

<sup>23</sup> *Hom.* XV. 20 (PG XXIV, 589 B); ed. H. Dorries (Берлин, 1964), стр. 139.

<sup>24</sup> *Срце (кардија)* у грчкој традицији није само физички орган, или осећање и емоција, већ духовно средиште човековог бића, његово најдубљу биће где се сусреће са Богом.

<sup>25</sup> Или “покупио”, тј. да концентришемо и поново саберемо расијани ум, који се тако лако одваја од унутрашње усмерености на Бога. Циљ Исусове молитве јесте постизање овог унутрашњег мира “силажењем ума у срце”.

<sup>26</sup> Јер његово име на грчком значи “блажени”.

<sup>27</sup> *Hom.* XV. 20.

Ако је, како псалмописац каже: “сва слава кћери Цареве унутра,”<sup>28</sup> зашто је онда тражити споља? И ако, по апостоу Павлу: “посла Бог Духа Сина својега у срца вапа, који виче: Ава, Оче!”<sup>29</sup>, како то да се и ми не молимо Духом у срцима нашим? Ако је, како то Господ пророка и апостола учи “Царство Божије унутра у вама,”<sup>30</sup> зар не следи да ће и човек бити одлучен од тога Царства, ако троши енергију на то да његов ум изађе из њега? Јер “срце праведника”, по речима Соломоновим, “тражи то чуло”<sup>31</sup> које он на другом месту назива “духовним и божанским”<sup>32</sup>, а које нас и оци подстичу да га тражимо, говорећи: “Духовни ум непрекидно трага<sup>33</sup> за духовним чулом; тражимо га без обзира да ли га већ имамо или не.”<sup>34</sup>

Не видиш ли да ако неко жели да се бори против греха и задобије врлину, да изађе као победник из те борбе, или да у интелектуалном смислу, добије залог<sup>35</sup> те награде, онда он мора да примора свој ум да се врати у тело и у себе? С друге стране, подстицање ума да се “удаљи” не само од телесних помисли, већ и од самога тела,<sup>36</sup> зарад созерцавања појмљивих виђења, највећа је јелинска грешка, корен и извор сваке јереси, демонска измишљотина, учење које рађа глупост, а сама је производ лудости. Из тога разлога су беседници покретани демонском инспирацијом, ван себе и не знају шта говоре.<sup>37</sup> Што се нас тиче, ми сабирамо ум не само у тело и срце, већ и у њега самог.

Међутим, има и оних који тврде да ум није одвојен од душе, већ да се налази у њој, те стога, постављају питање како се ум може сабрати. Изгледа да такви људи нису свесни да је суштина ума једно, а његова енергија нешто друго. Или су они можда врло добро свесни тога, само више воле и желе да се сврстају међу обмањиваче и превртљивце.

“Јер такви људи, које дијалектика доведе до спорова, не прихватају једноставност духовне науке”, каже велики Василије. “Они антитезама погрешнога знања изокрећу силу истине,<sup>38</sup> потпомогнути убедљивим аргументима софистерије.”<sup>39</sup> Заиста, такви су недуховни људи који се сматрају подобном да расуђују и друге уче духовности!

Није ли таквима пало на памет да је ум налик оку, које може да види остале видљиве објекте, али себе не може?<sup>40</sup> Рад ума се делом заснива на његовој функцији посматрања споља: то је оно што велики Дионисије назива “праволинијским”<sup>41</sup> кретањем ума; с друге

<sup>28</sup> Пс. 44,14. (LXX текст). Први је Ориген применио овај стих на унутрашњи живот, *Selecta in Pss.*, PG XII, 1432; Василије, *hom. in PS. XLIV*, PG XXIX, 412 AB, Diadochus, *Cap.* 79 (ed. Des Places, стр. 137).

<sup>29</sup> Гал. 4,6.

<sup>30</sup> Лк. 17,21.

<sup>31</sup> Пр. 27,21 (Оригенова верзија).

<sup>32</sup> Пр. 2,5. “Духовним” на грчком је овде *νοερα*. “Умни” може бити још један могући превод, али овде користим духовни, како бих га повезао са изразом “духовна чула”. *Νοερος* је више активни епитет од речи *нус* (духовни ум), тј. оно што припада *нусу*, сила којом спознајемо (насупротив *νοετος*, оно што је спознато или појмљиво).

<sup>33</sup> Или “је обучен (или заогрнут)” (овај глагол се може и пасивно превести).

<sup>34</sup> Св. Јован Лествичник, *Scala* xxvi.26 (PG LXXXVIII, 1020A). Бескрајно је трагање за духовним разумевањем (*αἰσθησις νοερα*), проналажење божанског чула и божанске димензије у нама и у творевини.

<sup>35</sup> 2. Кор. 1,22, 5.5; Еф. 1,4.

<sup>36</sup> У истински оваплоћеној духовности, на тело се никада не гледа као на нешто што спречава духовни напредак душе, будући да се цели човек, и тело и душа, морају преобразити и обожити. То је основна хришћанска исправка дуализма грчке мисли, нарочито Платонизма.

<sup>37</sup> Палама овде користи пејоративно значење речи *εκστραза*, губитак само-контроле, лудило, ђавоиманост.

<sup>38</sup> 1. Тим. 6,20.

<sup>39</sup> *Hom. XII in Prov.*, 7, PG XXXI, 401 A.

<sup>40</sup> Овде аутор, наравно, не генерализује ствари због ума, већ због оних који се дрзнуше да се поставе духовним учитељима, упркос томе што им недостаје само-познање и свесност о сопственој унутрашњој пустоши.

<sup>41</sup> *De div. nom.* IV. 9, PG III, 705 B.

стране, када сагледа себе, ум се враћа у себе; то кретање исти отац назива “кружним”.<sup>42</sup> Ово последње кретање јесте најбоље и најприкладније делање ума, којим он превазилази себе и сједињује се са Богом. “Јер, ум”, каже св. Василије, “који није расејан” (видите како он користи реч “расејан”; оно што је расејано, треба сакупити) “враћа се у себе и кроз себе се узноси Богу”<sup>43</sup> непогрешивим путем. Псевдо-Дионисије, истински созерцатељ појмљивог, такође каже да је ово кретање ума непогрешиво.<sup>44</sup>

## 6

Отац лажи увек настоји да човека наведе на исте грешке које и сам чини; али, до сада (колико нам је познато) није нашао никаквог сарадника, који је покушао да тај циљ оставри добрим речима. Међутим, ако је то што кажеш истина, изгледа да је данас пронашао сараднике који чак саставише такве списе и који покушавају да убеду људе (чак и оне који достигоше виши живот исихазма) да би за њих било боље да током молитве држе ум *ван* тела.<sup>45</sup> Они не поштују чак ни јасне и ауторитативне Јованове речи, који у својој божанственој Лествици пише: “Исихаста је онај ко се труди да својим телом обухвати и оно бестелесно.”<sup>46</sup>

То је традиција коју нам Свети Оци предадоше. Ако исихаста не затвори ум у тело, како ће онда ући у Онога Који се обукао у тело и Који прожима сву творевину?<sup>47</sup> Спољашњи аспект и могућност раздвајања твари не одговарају суштини ума, уколико твар сама по себи ваистину не почне да живи, усвојивши облик живота подобан заједници са Христом.<sup>48</sup>

## 7

Видиш брате, како нас Јован<sup>49</sup> поучава да је довољно испитивати творевину на људски (не узимајући у обзир духовни) начин, да би се видело да је апсолутно нужно сабрати ум или га држати у телу, онда када човек процени да је заиста у себи и да је постао монах у правоме смислу те речи, по своме унутрашњем човеку.

Са друге стране, није неумесно поучавати људе, нарочито почетнике, да треба да обрате пажњу на себе и да контролисаним дисањем уведу свој ум у себе.<sup>50</sup> Мудар човек

---

<sup>42</sup> *ibid.*, 705 А. Псевдо-Дионисије овде говори о анђелима (“божанским бићима”) који се, када се усредсреде на Бога, крећу у *кружу* вечности, али када излазе из небеске сфере, они се крећу на доле “правoliniјски” да би помогли онима у нижем свету.

<sup>43</sup> Ер. II, 2, PG XXXII, 228 А.

<sup>44</sup> *De div. nom., loc. cit.* Смисао је да су сабраност и свесност суштински предуслови духовнога пута; демон нас кроз расејаност уклања са њега.

<sup>45</sup> Varlaam, Ер. IV Игњатију (ed. Schiro, стр. 315)

<sup>46</sup> *Scala XXVII*, PG LXXXVIII, 1097 В.

<sup>47</sup> Пре оваплоћења, Христос као божански Логос, прожимао је и био иманентан у космосу као Творац. Али, обукавши се у тело, Он је воспоставио један нови однос са творевином, и свој твари је, као сасуду Духа, дао нову снагу. Истакнути израз “природан облик” је вероватно аристотелски, а односи се на душу као “облик” (*εἶδος*) тела. Христос удахнувши човеку душу, има исти однос према твари и човеку као и свако биће које има душу; тако да човек, сабравши душу у тело, може осликати Христов однос према васељени на начин који беше немогућ пре Оваплоћења.

<sup>48</sup> Палама се овде позива на платонску антитезу између једноставне сједињујуће природе душе и многоструког и сложеног карактера тела. Следујући платонизму, који су исправили грчки Оци, тело је, иако у почетку неогреховљено, поодложно распадању и труљењу због пада (реч која је овде преведена као “могућност раздвајања” такође има и значење дисконтинуитета). Док је твар инертна, она је баријера и бреме за душу, али оживотворена Духом и уподобљена оваплоћеном Христу, она постаје покорни сасуд Духа. Дисконтинуитет се превазилази освећењем; зато сједињење небеског и земаљског у Христу мора бити парадигма васцелог хришћанског живота.

<sup>49</sup> Мисли се на св. Јована Лествичника.

<sup>50</sup> Палама овде говори о психофизичкој методи којој су раније поучавали учитељи исихазма попут Псевдо-Симеона и Никифора. Опрезан је да не пренагласи вежбе дисања: Оне нису од суштинског значаја за унутрашњу молитву, већ могу бити од помоћи почетницима, који су под одговарајућим надзором. Превод *Μετῳγο* који се приписује Симеону, погледати код J. Gouillard, *Petite Philocalie* (Париз, 1953), стр. 207-220.



таквимa неће забранити употребу извесних метода сабирања ума, јер они који тек приступају овој борби, виде да им се ум, када се сабере, непрекидно расејава. Зато је неопходно да га непрекидно сабирају; али, услед свога неискуства, они не схватају да на свету ништа није теже од созерцања и да ништа није покретније и променљивије од ума.<sup>51</sup>

Зато им извесни учитељи саветују да контролишу покрете удисаја и издисаја, те да повремено задрже дах;<sup>52</sup> тако ће моћи да контролишу и ум и дисање - што ће им, свакако, пре напредовања уз Божију помоћ, помоћи да се ум не расејава оним што га окружује, да се очисти и ваистину доведе до “јединственог сабрања”.<sup>53</sup> Може се рећи да је оно спонтана последица пажње ума, будући да се покрети удисаја и издисаја стишавају за време интензивног размишљања, нарочито код оних који су посвећени телесном и душевном унутрашњем тиховању.<sup>54</sup>

Такви људи, у ствари, вежбају духовни одмор, те, колико је то могуће, престају са сваким личним делањем. Они са когнитивних душевних способности отклањају сваку промену, свако покретно и разнолико делање, сваки чулни опажај и сваку телесну активност уопште, која је под нашом контролом; док покрете попут дисања, који нису у потпуности под нашом контролом, обуздавају колико је год могуће.

## 8

Код напредних исихаста, све се ово дешава без болног напора и бриге, јер савршен улазак душе у себе спонтано доводи до таквог унутрашњег одвајања. Међутим, код почетника се ништа не догађа без труда;<sup>55</sup> трпљење је плод љубави, “јер љубав све трпи”<sup>56</sup> и поучава нас да се свом снагом својом вежбамо у трпљењу да бисмо стекли љубав; а управо нам је то и циљ.

Зашто одуговлачити са овим? Свако ко има искуство, може само да се насмеје противречностима неискусних; такви се не научише кроз речи, већ труд и искуство, које сведочи о мукама кроз које прођоше. То је труд којидоноси душекорисне плодове и провоцира стерилна мишљења заљубљеника у расправе и хвалисање знањем.

Један од великих учитеља казује: “После пада, унутрашњи човек се природно уподобио спољашњим облицима.”<sup>57</sup> Тако, човек који тежи да врати ум у себе, треба не само да га подстакне праволинијски, већ и кружним непогрешивим кретањем.<sup>58</sup> Како је онда могуће не имати користи од тога да неко поглед, уместо да га пусти да лута тамо-амо, фиксира на своје груди или пупак, као тачку концентрације?<sup>59</sup> На тај начин, он не само да ће се сабрати

---

Обраћање пажње на себе, а не созерцање - у овоме контексту вероватно има дословни смисао фиксирања погледа на пупак.

<sup>51</sup> Пошто је ум увек активан, *нечим* се мора уполити, чак и за време молитве. Тако, у највећем броју случајева, учитељи исихазма препоручују призивање Исусовог Имена као средишта усредсређивања на Бога, понављања Имена у складу са удисајима и издисајима. Kallistos Ware, ed., *The Art of Prayer* (Лондон, 1966), увод., нарочито стр. 27-37.

<sup>52</sup> То препоручује Псевдо-Симеон у *Μετῶγου* (ed. Hausherr, *Orientalia Christiana Analecta*, IX. 2, стр. 164), али не и Никифор (cf. II. ii. 25).

<sup>53</sup> Псевдо-Дионисије, *de div. nom.* IV. 9, PG III, 705 A.

<sup>54</sup> То је основно значење грчке речи *исихија*, од које је изведен термин исихазам. Исихаста је, дакле, особа која се вежба у унутрашњем смирењу или тиховању.

<sup>55</sup> Изгледа да по заједничком искуству источно-хришћанских созерцатеља, најпре се треба вежбати у упорности и великом труду, те терати усне да понављају Исусову молитву; али, временом се она посепено усађује, да би коначно постала само-делатна, пратећи ритам срца, чак и за време сна.

<sup>56</sup> I. Кор. 13,7.

<sup>57</sup> Псевдо-Макарије, *Hom.* XVI. 7, PG XXXIV, 617 D (ed. H. Dorgies, Берлин, 1964, стр. 163); св. Јован Лествичник, *Scala* XXV, XXVII, PG LXXXVIII, 1000 Df. 1133 B.

<sup>58</sup> Псевдо-Дионисије, *de div. nom.* IV. 8, PG III, 704 D, напомена 42.

<sup>59</sup> Псевдо-Симеон, *Μετῶγου*, ed. I. Hausherr, стр. 164. (Палама поново описује овај психофизички метод, који се на неки начин може упоредити са оним који се упражњава у *јоги*; Писмо II Варлааму). Фиксирање погледа на средиште тела, усмерава пажњу на себе (или на “срце”), далеко од расејавања спољашњим утисцима. Пракса исихаста да при созерцавању фиксирају поглед на пупак навела је њихове потцењиваче да им дају надимак *ομφαλοφύσοι* (“пупкогледци”), о чему Палама говори у I.ii.10.

споља, уподобљавајући се, колико је то могуће, унутрашњем кретању, којем тежи његов ум; већ ће, такође, стављајући своје тело у такав положај, у унутрашњост срца сабрати моћ, која се непрестано излива кроз чуло вида. Уколико је моћ словесне животиње концентрисана на средину стомака,<sup>60</sup> будући да ту закон греха спроводи своју власт и ту се храни, зашто онда не бисмо ту сместили “закон ума који се бори”<sup>61</sup> са том силом, сиромашно наоружану молитвом, тако да се зао дух, прогнан захваљујући “бањи новог рођења”<sup>62</sup> не би настанио тамо са седам осталих, још више злих духова, чиме би “потоње стање постало горе од првог”<sup>63</sup>

9

“Чувај се”, каже Мојсије,<sup>64</sup> мислећи да треба пазити на целога себе, а не само на један део. На који начин? Очигледно помоћу ума, јер ништа друго није тако осетљиво на самога човека. Положи, дакле, ову стражу на своју душу и тело: она ће те лако избавити од злих страсти тела и душе. Непрекидно стражи, пази, непрекидно имај само-контролу или циновску стражу, бдиј, чувај се! Управо тако ћеш напослушно тело покорити духу, па више “неће бити каквог неваљалства у срцу твом”.<sup>65</sup> “Ако се на те подигне гњев онога који влада” – тј. гњев злих духова и страсти - “не остављај мјеста својега”,<sup>66</sup> каже Писмо; другим речима, никада не остављај ниједан део душе или било који део тела без стражења.

Тако ћеш постати неприступан духовима који те нападају одоздо и моћи ћеш смело стати пред “Онога Који испитује срца и бубреге”;<sup>67</sup> без икаквог Његовог испитивања, јер си сам то учинио. Апостол Павле нам поручује: “Јер да смо сами себе испитивали, не бисмо били осуђени.”<sup>68</sup> Тада ћеш имати благословено искуство Давидово и завапићеш Богу: “Јер се тама неће помрачити од Тебе, и ноћ ће као дан просветлити се; као што је тама њена, тако је и светлост њена. Јер си Ти створио бубреге моје, Господе.”<sup>69</sup> Давид уствари каже: “Не само да си присвојио сав страсни део моје душе, већ си учинио да се и најмања искра телесне похоте, врати своје извору, чиме си је уздигао и сјединио са Богом.”<sup>70</sup>

Као што они који се предају похоти и грешним уживањима преносе све жеље своје душе на тело, те у потпуности постају “телесни”, као што се у Писму каже: “А Господ рече: неће се дух мој до вијека прети с људима, јер су тијело”;<sup>71</sup> исто се тако преображавају и узносе тела оних који узнесоше свој ум Богу и принесоше Му своје богочежњиве душе, чиме они, заједно са душом, учествују у божанској заједници, постајући обиталиште и имање Божије; јер оно више није станиште непријатеља Божијих и више нема жеља противних Духу.

## II. ii.5.

Када желимо да се посветимо унутрашњем размишљању, неопходно је умирити осећаје подстакнуте спољашњим активностима. Али, зашто бисмо умиривали осећаје подстакнуте добрим склоностима душе? Постоји ли начин да их се човек, након што се

---

<sup>60</sup> Према средњовековном схватању, похота је сконцентрисана у стомаку (отуда термин “закон греха” и употреба речи *ther* (дивља звер) за “словесну животињу”). Фиксирањем пажње на “доњу половину”, созерцатељ се спушта у арену зла. Поред тога, “звер” се може односити и на демона, чије су преластичне моћи сконцентрисане у стомаку.

<sup>61</sup> Рим. 6,23.

<sup>62</sup> Тит. 3,5.

<sup>63</sup> Лк. 11,26.

<sup>64</sup> Понз. 15,9.

<sup>65</sup> *loc. cit.*

<sup>66</sup> Књига проповједникова, 10,4.

<sup>67</sup> Пс. 7,10; Отк. 1,23.

<sup>68</sup> 1. Кор. 11,41.

<sup>69</sup> Пс. 138,12-13.

<sup>70</sup> То значи да сабирање целога човека кроз унутрашњу молитву за последицу има очишћење и преображење свих природних способности. Види напомену 12.

<sup>71</sup> Постање, 6,2.

врати у себе, ослободи? Зашто би се човек трудио да их се ослободи, будући да такви осећаји уопште не сметају, већ пре увелико помажу сабрању?<sup>72</sup>

Тело нам је Бог даровао да би нам оно било сарадник, или боље речено, да би било под нашом контролом. Зато би требало да га обуздавамо, ако се буни, и да га прихватамо ако се управља онако како треба. Чуло слуха и вида су чистији и лакше се покорављају разуму од чула додира, али на њих не треба обраћати пажњу, нити она треба да нас узнемиравају, осим уколико оно што видимо или чујемо не утиче добро на нас.

Тело нарочито страда због осећаја, поготову у време поста, када је лишено хране. Из тога разлога, људи се тада повлаче у себе и одвајају од спољашњих ствари, чиме умртвљују и она чула која не реагују без спољашњег надражаја. Како то да осећаји, активни чак и у одсуству спољашњих објеката, могу бити неактивни, нарочито онда када теже њима намењеном циљу? За све оне који су искусили аскетску борбу осећање боли<sup>73</sup> је од велике користи онима који упражњавају унутрашњу молитву. Њима нису потребне речи, будући да они то опитно знају и не слажу се са онима који свему томе теже само теоријски, јер то сматрају “знањем које надима”.<sup>74</sup>

## 6

У сваком случају, они који упражњавају праву умну молитву, морају се ослободити страсти и одбацити сваки контакт са оним што је омета, јер ће само на тај начин усвојити неометану и чисту молитву. Што се тиче оних који још увек нису достигли овај степен, али му теже, они морају овладати сваким чулним задовољством, потпуно одбацити страсти, јер цело тело мора бити умртвљено за грех; то значи да се човек мора ослободити од власти страсних емоција. Слично томе, осуђивањем се морају поразити зле страсти које се налазе у уму, тј. морају се уздићи изнад чулних задовољстава.

Ако смо под влашћу страсти, те ни уснама не можемо да окусимо умну молитву, онда је неопходно телесно изнуривање постом, бдењем и сл.<sup>75</sup> Само изнуривање умртвљује склоност тела ка греху, обуздава и слаби помисли које подстичу насилне страсти. Штавише, управо то у нама побуђује свето покајање,<sup>76</sup> кроз које се бришу некадашњи грехови, те човек постаје отворен за молитву и благодат. Јер, како Давид каже: “срце скрушено и унижено Бог неће одбацити”;<sup>77</sup> и према Григорију Богослову: “Бог најсигурније исцељује кроз патњу.”<sup>78</sup> Због тога нас и Сам Господ у Јеванђељима поучава да пост и молитва чине чудеса.<sup>79</sup>

## 7

Човек се молитвом ослобађа “неосетљивости”;<sup>80</sup> Оци то називају “окамењеност”.<sup>81</sup> Није ли управо Варлаам први ... критиковао оне који су поседовали право знање, јер

<sup>72</sup> Иако је нужно за време молитве искључити сваки спољашњи осећај, нема потребе за уклањањем свих склоности или расположења која у нама побуђује наш живот на овоме свету. Осећање милосрђа, на пример, усмерава молитву. Истовремено, православна традиција увек учи да би требало, колико год је то могуће поједноставити ум при созерцавању. Циљ “чисте молитве” није стицање добрих мисли о Богу, већ стицање непосредне свесности о Његовом присуству.

<sup>73</sup> То је патња која доноси корист, а која је условљена постом, бдењем и сличним аскетским подвизима.

<sup>74</sup> 1. Кор. 8,1.

<sup>75</sup> Аскетизам никада није сам себи циљ, већ дисциплина која ослобађа човека од насртаја страсти, тиме му омогућивши да се неометано посвети својој “унутрашњем делању” (*εργασία νοερα*).

<sup>76</sup> Покајање (*κατανοξη*): стање дубоке скрушености које извире из свести о сопственој грешности и милости Божијој.

<sup>77</sup> Пс. 51 (50),19.

<sup>78</sup> Hom. XXIV. 11, PG XXXV, 1181 B.

<sup>79</sup> Мт. 17,21; Мк. 9,29.

<sup>80</sup> *Analgesia* - неспособност осећаја боли, тј. духовно слепило или отупелост: не треба га мешати са бестрашњем, контролом поремећених страсти или чистотом срца. Бестрашње се не састоји у томе да се не искуси цена дисциплине; доиста, без *кашарзе* (очишћења тела и душе), човек не може доћи до ове унутрашње слободе.

осећају физички бол? Заиста, извесни Оци држе да је пост суштина молитве: “Глад покреће молитву”, кажу.<sup>82</sup> Други сматрају да је она њен “квалитет”, јер знају да молитва без покајања губи квалитет.

Шта би одговорио када чујеш: “Жеђ и бдење притискају срце, а кад је срце потиштено, читаве реке суза навиру из нас.”<sup>83</sup> И још: “Молитва је мајка плача, али и њихова кћер.”<sup>84</sup> Зар не видиш да овај физички труд не само да отклања сваку препреку за молитву, већ је у великој мери и подстиче?<sup>85</sup> И шта су те сузе којима је молитва мајка и кћер? Нису ли оне по природи бедне, горке и рањиве онима који једва да окусише “блажену патњу”, али слатке и незлобиве онима који осетише пуноћу радости? Како то да молитва не уклања покрете тела који доводе до осетне радости и бола, или, како ти покрети рађају молитву, и обрнуто, како молитва рађа те покрете? Зашто их Бог милосрђем Својим дарује, и зашто се онда каже: “Ако си молитвом стекао дар суза, онда се Бог дотакао очију срца твога, те си задобио умни вид.”<sup>86</sup>

## 8

Апостол Павле “би однесен до трећег неба, да ли у телу, не знам, да ли изван тела, не знам”<sup>87</sup> јер заборави на све телесне потребе. Тако, наши противници питају, ако неко ко молитвено вапи Богу треба да прекине са опажањем свега телесног, како онда такве ствари могу бити дар Божији, ако онај ко им тежи треба да их одбаци? Међутим, онај ко тежи сједињењу са Богом, не само да би требало да се одрекне телесног, већ и умног делања: “Свебожанска светлост и свако уздизање ка свесветим врховима, морају остати иза нас”, како каже велики Дионисије.<sup>88</sup> ... “Како ове ствари могу бити резултат милосрђа Божијег”, пита Варлаам, “када их човек не запажа током умне молитве која сједињује човека са Богом? То не води ничему, а све што потиче од Њега има свој смисао.” ... Сматраш ли да божанско сједињење надилази само бескорисне ствари, а не и оне велике и неопходне? Очигледно је да се ти сам никада ниси уздигао изнад бескорисног: иначе би схватио да заједница са Богом превазилази чак и ствари које су по себи корисне.

## 9

... Ову духовну благодат у срцу, авај, називаш “фантазијом, која нам представља варљиво подобије срца.”<sup>89</sup> Међутим, они који су достојни ове благодати знају да то није фантазија која је плод имагинације, да не потиче од нас, нити се јавља само да би нестала; већ је она стална енергија која је плод благодати, сједињена са душом и укорењена у њој, извор свете радости који привлачи душу, ослобађајући је од разноликих и материјалних слика, која радосно одбацује све телесно. (“Телесним” називам све што се јавља у нашим помислима, а што је производ телесних задовољстава, затим се спаја са помислима, и, представљајући се као нешто пријатно, вуче их на доле.)

Што се тиче онога што се одвија у телу, а исходи из душе пуне духовне радости, то називамо духовном стварношћу, упркос томе што нестаје у телу. Када задовољство настало у телу, уђе у ум, оно му преноси телесни аспект, без обзира на то што само тело никако није у заједници са супериорном реалношћу, већ пре уму даје инфериоран значај, и зато се цели

<sup>81</sup> На пример, св. Максим, *Ambig.* PG XCI, 1344 C. (Cf. Mk. 3,5, 5,52; Јн. 12,40, “окамењеност срца”); такође, св. Јован Лествичник, *Scala* 6, PG LXXXVIII, 796 B.

<sup>82</sup> Св. Јован Лествичник, *ibid.*, 14, 865 D.

<sup>83</sup> *ibid.*, 6, 796 B.

<sup>84</sup> *ibid.*, 28, 1129 A.

<sup>85</sup> Само у највишим донетима унутрашњег созерцања, човек није свестан *аскејске* патње. Варлаам не схвата (због свога неискуства) да се без патње не може доћи до виђења Бога.

<sup>86</sup> Марко Монах, *de lege spir.* 12, PG LXV, 908 A.

<sup>87</sup> 2. Кор. 12,2.

<sup>88</sup> *De myst. theol.* I. 3, PG III, 1000 C.

<sup>89</sup> Вероватно се мисли на виђење нестворене светлости Тројице, које Варлаам богохулно назива продуктом имагинације. Према њему, све што је виђено представља погрешну слику самога срца.

човек назива “телом”, како је већ речено о онима на које се односио божански гнев: “Неће се дух мој до вијека прети с људима, јер су тијело.”<sup>90</sup> Супротно томе, духовна радост, која долази из ума у тело, никако се не нарушава заједницом са телом, већ га преображава и одуховњује, јер тада одбија све зле прохтеве телесне; оно више не вуче душу на доле, већ се заједно са њом узвишава.<sup>91</sup> Тако цели човек постаје дух, као што је написано: “А што је рођено од Духа, дух је.”<sup>92</sup> Уствари, све ово искуством постаје јасно.

12

Наш философ и даље приговара: наклоност ка делањима страснога дела душе и тела просто прикивају душу за тело, а саму душу испуњавају тамом.

Међутим, која бол или задовољство или покрет није заједничка активност тела и душе? ... Доиста, постоје благословене страсти и душевно-телесна делања, која не само да не прикивају дух за тело, већ служе да уздигну тело до достојанства блиског достојанству духа и да га подстакну да тежи нечем вишем. Такве духовне активности, како смо претходно поменули, не улазе у ум из тела, већ силазе у тело из ума, да би преобразили тело у нешто боље и да би га обожили оваквим делањима и страстима.

Исто као што је оваплоћење божанства Бога Речи заједничко за душу и тело, будући да је Он обожио тело посредством душе да би и оно творило дела Божија; исто тако и у духовном човеку, благодат Духа, која се преноси у тело кроз душу, телу доноси и искуство божанског, и омогућава иста благословена искуства која сама душа носи. Душа, будући да је искусила божанско,<sup>93</sup> има и страсни део, достојанствен и божанствен: или пре, у нама постоји један страсни аспект који може постати достојанствен и божанствен.<sup>94</sup>

Када душа стреми овом блаженом делању, она обожује и тело које, будући да више није вођено телесним или вештаственим страстима - иако они који немају довољно искуства у овоме мисле да је оно увек тако вођено- враћа се у себе и одбија сваки контакт са злом. Доиста, оно подстиче властито освећење и неодвојиво обожење, како о томе сведоче и чудотворне мошти светитеља.

Шта рећи за првомученика Стефана, чије лице, још за живота, сијаше као у анђела?<sup>95</sup> Није ли и његово тело искусило божанске ствари? Нису ли то искуство и активност својствени души и телу? Далеко од тога да се душа везује за земне и телесне мисли и да се испуњава тамом, како то овај философ излаже; насупротив томе, такво уобичајено искуство представља неисказиву везу и заједницу са Богом. Оно божанствено уздиже само тело, удаљујући га од зла и земаљских страсти. И сам Пророк каже: “Јер се Божији моћници земље веома уздугоше.”<sup>96</sup>

Такве су стварности и мистичне енергије у телима оних који читав живот посветише светом исихазму; оно што се чини да је супротно разуму у њима, уствари је изнад разума. Такве ствари прелазе и надилазе ум оних који све ово теоријски истражују, а не долазе до знања делима и искуством. Такав човек хули на светињу и покварено је раздире, јер јој не прилази са вером, која сама по себи може досегнути истину која је изнад разума.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> Пост. 6,3.

<sup>91</sup> Као што телесна уживања прљају душу, исто је тако виђење Бога преображава; заиста, васкрсење тела на земљи благовесте они који достигнуше истинско богопознање- али ово *познање* (*γνωσις*) може бити само питање *искусњава*, а не ума.

<sup>92</sup> Јн. 3,6,8.

<sup>93</sup> Дословно “*iproaitwlia* божанске ствари”. Псевдо-Дионисијева дефиниција религијског знања: “Не учити, већ патити” (тј. искусити).

<sup>94</sup> Осетивна способност душе је јединствена, али способна да искуси утиске, било одозго (религијско искуство, које се преноси на тело), или одоздо (телесна и чулна искуства, која потичу од тела). У другом случају, душа је пала и унижена; у првом, њен “страсни део” (*παθητικον*) нашао је своје *истинско* (духовно) испуњење.

<sup>95</sup> Дан. 6,15.

<sup>96</sup> Пс. 46 (47),10.

<sup>97</sup> Палама овде очигледно мисли на свога противника Варлаама, “философа” коме недостаје исихастичко непосредно опитно знање о преображујућем учинку нестворене славе у телу. Као резултат тога, он пада у дуалистичку антропологију, која тело искључује из процеса обожења.

... Заиста, сваки разуман човек врло добро зна да је благодат Духа обећана онима који је се удостојише у време молитве. “Иштите и даће вам се,”<sup>98</sup> каже Господ. То се не односи само на одношење “и до трећег неба”,<sup>99</sup> већ на све дарове Духа Светога. Дар различних језика<sup>100</sup> и њихово тумачење, за које Павле каже да се стичу молитвом, показује да се благодат понекад пројављује и кроз тело. ... Исто је и са речју мудрости,<sup>101</sup> даром исцељивања,<sup>102</sup> чињењем чудеса<sup>103</sup> и Павловим полагањем руку<sup>104</sup> чиме преносише Духа Светога.

Иако се дарови поучавања, језика и њиховог тумачења стичу молитвом, ипак је могуће да се пројаве чак и када је она одсутна из душе. Али, исцељења и чудотворства се никада не дешавају уколико душа није у стању усрдне умне молитве, а тело у савршеном складу са душом.

Укратко, Дух се не пројављује само када у души обитава молитва, која се мистично сједињује са непресушним извором ових дарова, јер није забележено да су апостоли изговорили иједну чујну реч када полагаху руке на њих.<sup>105</sup> Дакле, ова пројава се не дешава само за време умне молитве, већ и у тренуцима телесног делања, када, на пример, руке кроз које силази Дух Свети, додирују човека који се рукополаже. Како можеш рећи да ове благодати које се пројављују кроз тело, нису исто толико дар Божији, дате на корист онима који је молитвено траже, тврдећи без доказа да они који се “уздигоше до трећег неба” морају заборавити на оно што се односи на тело?

... Иако Бог онима који Му се искрено моле омогућава да изађу из себе, чиме превзилазе своју природу и мистично се уздижу до трећег неба, чак и у таквим случајевима, будући сабрани у себе, Бог преко њихових душа и тела твори оно што је натприродно, тајанствено и непојмљиво за мудре овога света.<sup>106</sup>

Када је Свети Дух сишао на Апостоле у храму,<sup>107</sup> где они “бијаху истрајно и једнодушно на молитви и мољењу”,<sup>108</sup> Он их не доведе у екстазу, не однесе их до неба, већ им даде језике огњене, којима почеше изговарати *речи*<sup>109</sup> - које би они, по твоје мишљењу, у екстази требало да забораве, јер су заборавили и на себе. Исто тако, када је Мојсије ћутао, Господ му рече: “Што вичеш к мени?”<sup>110</sup> Ове речи указују на то да је Мојсије био у молитви; будући да се молио у себи, јасно је да је био посвећен умној молитви. Да ли се он тада

<sup>98</sup> Мт. 7,7.

<sup>99</sup> 2. Кор. 12,2.

<sup>100</sup> 1. Кор. 12,10.

<sup>101</sup> *ibid.* 14,26, 12,8.

<sup>102</sup> *ibid.* 12,9.

<sup>103</sup> *ibid.* 12,10.

<sup>104</sup> 2. Тим. 1,6.

<sup>105</sup> Дап. 8,17. (Духа добише полагањем руку). Палама овде хоће да каже да тело може постати сасуд благодати, чак и када душа није у узвишеном духовном стању. То је, наравно, основно начело светотајинског учења да учинак Светих Тајни не зависи од достојности онога ко је прима.

<sup>106</sup> Палама углавном поново мисли на на Павлово (2. Кор. 12,2.) мистично искуство. Треба напоменути две ствари о *екстази*: прво, то је питање трансцендентности (“излажења”) *целе* природе, не само из тела; друго, у и кроз васцелу створену природу Бог пројављује такве неисказиве ствари.

<sup>107</sup> Уствари, у горњој одаји (Дап. 1,13.). Палама вероватно меша начело о Педесетници са Делима апостолским 2,46. или Јеванђељем по Луки 24,53.

<sup>108</sup> Дап. 1,14.

<sup>109</sup> Дап. 2,1-4.

<sup>110</sup> Изл. 14,14-15. (Бог је Мојсију наредио да раздвоји воде Црвенога мора својим штапом). Григорије Богослов, *hom.* XVI. 4, PG XXV, 937 A, и Василије, *In. Ps CXIV*, PG XXIX, 485 C.

одрекао својих чула, не обраћајући пажњу на народ, њихов вапај, опасност која им је претила, нити на штап у његовој видљивој руци? Зашто га Бог тада није однео, зашто га није ослободио чула (што сматраш јединим Божијим даром онима који се моле); већ је усмерио његову пажњу на видљиви штап, дарујући велику силу не само његовој души, већ и телу и руци - стварима, које према твојој мишљењу, они који упражњавају умну молитву, треба да забораве? Због чега је он, ћутећи, дигао штап који је држао у руци, на море, прво да би га раздвојио, а затим, након преласка, да би вратио море? Није ли он у својој души носио стално сећање на Бога, није ли он на узвишен начин, умном молитвом, био сједињен са Јединим Који може творити таква чудеса?<sup>111</sup> Поред тога, он је истовремено све ово чинио својим телом на чулно опаљљив начин.

19

... Бестрашће се не састоји у умртвљавању страснога дела душе, већ његовом усмеравању од зла ка добром и усмеравању његових енергија ка божанским стварима ... Бестрашће је достигао онај ко више нема никаквих злих склоности, већ је богат у добром и кривој врлине, онај ко је подредио своје раздражљиве и похотне прохтеве (који чине страсни део душе) душевним способностима знања, расуђивања и мишљења, управо као што се острашћен човек одликује злим задовољствима и свој ум подређује страстима.<sup>112</sup> Све је то *злоупотреба* душевних моћи која рађа грозне страсти, исто као што злоупотреба знања о свој творевини “мудрост претвара у лудост”.<sup>113</sup>

Уколико човек исправно користи ово знање и духовно га разуме, доћи ће до сазнања о Богу; а усмеравањем страсног дела душе ка ономе за шта га је Бог створио, вежбаће се у одговарајућим врлинама: са грамзивошћу, бориће се милосрђем, са раздражљивошћу, трпљењем. Тако, човек који је убио страсни део душе није у предности, јер он не чини оно чиме би стекао божанствено стање, добре склоности и однос са Богом;<sup>114</sup> већ пре бива награђен онај ко је подредио тај део своје душе, тако да ће он кроз послушност уму, коме је природно дато да влада, стално стремити Богу и то непрекидним сећањем<sup>115</sup> на Њега. Захваљујући томе сећању, он ће стећи божанску склоност и подстакнуће душу да напредује ка најузвишенијем стању, љубави Божијој. Кроз ту љубав, он ће испунити заповести Онога Кога љуби, у складу са Писмом, спровешће у дело и задобиће чисту и савршену љубав према ближњем,<sup>116</sup> што не може постојати без бестрашћа.

20

<sup>111</sup> Ово је заиста посебна Паламина изјава, јер Варлаам говори посебно о екстази, а не о молитви уопште. Тешко да би Варлаам порекао духовну монашку традицију да рукодељу треба да прати молитва, или да “сећање на Бога” треба да прожима сваку спољашњу активност сабранога човека.

<sup>112</sup> Идеја о подређивању страсних делова душе уму (*hegemonikon ili logistikon*) потиче од Платоновог мита о кочијашу (*Phaedrus* 246Af; cf. *Rep.* IV, 434Dff.), као и подела нижих душевних способности на θυμικόν (гневљив или распаљив) и ἐπιθυμητικόν (чулан или похотљив).

<sup>113</sup> 1. Кор. 1,20. Палама не омаловажава природне науке (буквално “знање бића”), већ њихову злоупотребу, нпр. употреба ума за конструисање хипотеза супротних откровењу.

<sup>114</sup> То значи да страсти преусмерене ка божанским стварима, доносе подстрек или слан који убрзава узношење ка Богу. Тако, нпр. раздражљивост се може преобразити у праведни гнев и склоност ка правичности; а изнаг свега (чињеница коју је Палама успут навео, али коју наглашавају Ориген и Григорије Ниски), *eros*, страсни аспект љубави, може се усмерити од телесне насладе ка неописивој жељи за заједницом са Христом, жеником душе.

<sup>115</sup> “Сећање на Бога”: стање непрекидне сабраности, где је сва пажња усмерена на Бога. Као основа “чисте” молитве, овај термин се непрестано провлачи кроз цело источно-хришћанску духовност. Први пут се отворено повезује са призивањем Христовог Имена код Дијадох Фотички, пети век (нпр. *Centuries*, XC VII, ed. Des Places, стр. 159). св. Јован Лествичник, *Scala* XXVII, PG LXXXVIII, 1112C.

<sup>116</sup> Јн. 4,19; 5,1-2.

Такав је пут који кроз бестрасност води ка савршеној љубави, то је изузетан пут који нас узноси до великих висина.<sup>117</sup> То је пут најпре доступан онима који се одвојише од света, јер се потпуно посветише Богу, те им таква заједница омогућава непрекидан разговор са Њим преко очишћенога ума. Они лако одбијају нападе лукавога, да би сачували своју ризницу љубави.

Што се тиче оних који живе у свету, они се морају приморати да световне ствари подређују заповестима Божијим. Неће ли и страсни део душе, након овог насилловања,<sup>118</sup> исто тако почети да дела у складу са законом Божијим? Зар нам ово приморавање, потпомогнуто навиком, не олакшава прихватање заповести Божијих и не преображава променљиву склоност у непроменљиво стање. Овакво стање доноси сигурну мржњу према злим стањима и склоностима душе; а омрзнати грех значи осигурати бестрасност, која заузврат рађа љубав према Једном Богу. Зато се Богу мора предати страсни део душе, жив и делатан, попут живога приноса. Апостол за тело каже: “Молим вас, дакле, браћо, ради милости Божије, да дате тјелеса своја у жртву живу, свету, угодну Богу.”<sup>119</sup> Како се то може постићи?

Наше очи морају задобити благ поглед, угодан другима, који преноси милост свише (јер је записано: “Ко има благ поглед, примиће милост”).<sup>120</sup> Слично томе, наше уши морају бити осетљиве на божанске поуке, не само да их чују, већ (како псалмопојац Давид каже) “и памте заповести Његове и да их извршују”;<sup>121</sup> не смемо постати “забораван слушалац, већ проникнути у савршени закон слободе и остати у њему, јер ће тај бити блажен у делању својему”, како нас учи брат Божији, апостол Јаков.<sup>122</sup> Исто тако, наш језик, руке и ноге морају служити вољи Божијој. Није ли овакво вежбање заповести Божијих, делање и тела и душе, и како онда оно може помрачити и ослепити душу?

---

<sup>117</sup> Пут ка савршеној љубави се преко бестрашћа посматра као постојаност у добром. Када се страсти манифестују у складу са њиховом првобитном чистотом, а човек се ослободи од борбе против властите поремећене природе, он постаје слободан да пројави делатну љубав према Богу и према ближњем. У томе смислу, “бестрашће” је веома блиско милосрђу и несумњиво ће укључити састрадавање са ближњим.

<sup>118</sup> Насилловање је снага која је у почетку потребна за дисциплиновање пале природе. (То је смисао монашке аскезе поменуте у првом поглављу.) Али, сви се морају борити да би стекли исправне навике, било у свету или у манастиру.

<sup>119</sup> Рим. 12,1.

<sup>120</sup> Пр. 12,13.

<sup>121</sup> Пс. 102 (103),18.

<sup>122</sup> Јак. 1,25.



## Г. ОБОЖЕЊЕ У ХРИСТУ

II.iii: 8

... Монаси знају да Божанска суштина превазилази чињеницу да је недоступна чулима, јер Бог није само изнад свега створеног, већ је чак и изнад Оца. Величанство Онога Који превазилази све није само изнад сваке афирмације, већ и изнад свакога одрицања;<sup>1</sup> оно превазилази свако, умом појмљиво, величанство. Светитељи, који духовно<sup>2</sup> сагледавају ову ипостасну светлост<sup>3</sup>, опитно знају да она постоји, и то не само симболички, како кажу, као пројава случајних догађаја; већ је то светлост нетварна и Божанска, благодат која се невидљиво сагледава и непојмљиво спознаје.<sup>4</sup> Они се не претварају да знају *шта* је то.<sup>5</sup>

9

... Ова светлост није Божанска суштина, јер је она неприступна и непојмљива;<sup>6</sup> она није анђеоска, јер носи знамење Господара. Она понекад чини да човек изађе из тела, и не одвајајући га од њега, уздиже тело до несагледивих висина. Понекад, пак, преображава тело, уносећи у њега своју красоту, док на чудесан начин ова светлост која обојује тело не постане видљива и телесним очима.<sup>7</sup> Такав беше велики Арсеније у исихастичкој борби;<sup>8</sup> сличан њему, Стефан, док су га каменовали<sup>9</sup> и Мојсије када је сишао са горе.<sup>10</sup> Понекад се ова светлост, попут неисказаних речи, јасно “обраћа” ономе ко је созерцава. Такав случај беше са апостолом Павлом.<sup>11</sup> Према Григорију Богослову: “Она силази са узвишених предела, где обитава, тако да се Онај, Који по Својој природи из вечности није ни видљив, нити садржљив у било којем бићу, до извесне мере може налазити у створеној природи.”<sup>12</sup> Онај ко је, сабравши се, примио ову светлост, у свој ум непрекидно прима исту ону стварност, коју су синови Израилјеви називали маном, хлебом који стизаше свише. ...<sup>13</sup>

<sup>1</sup> О божанској суштини која превазилази одрицање и потврђивање, видети одељак Б, напомене 9 и 49. Док је “Бог” скуп свих позитивних представа које имамо о божанству, Бог мора бити “изнад-Бога”, преузвишена “блистава тама”.

<sup>2</sup> Божанска светлост је ваистину видљива, али само духовно преображеним очима светитеља.

<sup>3</sup> “Ипостасну” у смислу конкретне, објективне стварности, а не нечега што је измислио субјективни ум. Ову реч овде не треба помешати са ипостаси једне од Личности Свете Тројице. Нестворена Божанска светлост или енергија не сачињавају четврту Божију ипостас (*quartum quid*), како то латински критичари понекад представљају.

<sup>4</sup> Уобичајен пример намерно парадоксалног језика, својственог Григорију Ниском и Псевдо-Дионисију (“научено незнање”, “трезвена опијеност”), који користе када говоре о мистичном знању или искуству.

<sup>5</sup> Божански субјекат таквог просветљења представља огроман искуствени ударац, који пак стално изазива умну анализу. Истинска мистична когниција је за аналитички ум (*διανοια*) тама, јер је по дефиницији неисказива и непојмљива.

<sup>6</sup> Позната дефиниција св. Василија: “Суштина остаје неприступна (*απροσιτος*), али енергије силазе на нас” (*Ер.* 234, 1). Божанска светлост *јесће* Бог све док је Он појмљив, а Бог остаје трансцендентан, чак и у Својој само-пројави, побуђујући *екстазу*, само-превазилажење у онима којима се јави.

<sup>7</sup> Видљиво преображење светитељевог тела (предочење узношења васкрелог тела последњег дана) се често потврђује у раним монашким изворима (нпр. *Апоф. Патрум*, Јосиф of Panephrisis, 7; Silvanus, 12 (“његово лице и тело сијаше попут ангела”); Арсеније, 27 (старац се појави “сав као пламен”).

<sup>8</sup> О учитељу исихазма Арсенију, погледати беседу св. Теодора Студита, *Orat.* XII, PG XCIX, 860B, J. Hausherr, *L'hesychasme ... у Orientalia Christiana Periodica* XII (1956) 25-7.

<sup>9</sup> Дап. 6,15. (“видјеше лице његово као лице анђела”). Уствари, то беше за време суђења, а не у време његовог погубљења.

<sup>10</sup> Изл. 34,29. (“кожа на лицу поста свијетла докле говораше с Њим”).

<sup>11</sup> 2. Кор. 12,4. (“чу неисказане ријечи”).

<sup>12</sup> *Ном.* XLV, 11, PG XXXVI, 637B.

<sup>13</sup> Изл. 16,14.

... Исихасти никада нису ни тврдили да је ова светлост анђео. Последујући учењу Отаца, виђења анђела се дешавају на различитим местима, у зависности од способности онога ко их види: понекад у облику конкретне суштине, приступне чулима, и видљиве чак и доста острашћеним особама које о томе ништа не знају; понекад у облику несаздане суштине, коју душа само делимично може да сагледа; понекад као право виђење, којег се удостојише само чиста срца и они који духовно прогледаше. Али ти,<sup>14</sup> неупознат са овим различитим начинима виђења анђела, желиш да покажеш да су анђели међусобно невидљиви, не зато што су бестелесни, већ због своје суштине; тиме имплицирно созерцатеље стављаш у исту категорију са Валаамовом магарицом, која је исто видела анђела!<sup>15</sup>

## 11

Иначе тврдиш да ум созерцава Бога, “не у некој другој ипостаси, већ очишћен од страсти и незнања, сагледавајући себе, он види Бога у себи, будући да је створен по Његовој слици.”<sup>16</sup> Такође, верујеш да су они, који тврде да су тако видели саму суштину ума у светлости, у складу са мистичном хришћанском традицијом. Међутим, исихасти знају да очишћен и просветљен ум, када учествује у благодати, има и друга мистична и натприродна виђења - сагледавајући себе, он види више: он не созерцава неки други објекат, или једноставно представу о самоме себи,<sup>17</sup> већ пре славу коју је милост Божија утиснула у њега. Ова светлост још више подстиче ум да превазиђе себе и сједини се са оним што је изнад разумевања. Овим сједињењем, ум види Бога у Духу на начин који превазилази људске моћи.

... Тврдиш да ум може видети Бога само ако се очисти не само од страсти, већ и од незнања;<sup>18</sup> светитељи, пак не спомињу ово последње. Они се непрекидно и нетварном молитвом очишћују од злих страсти и, превазилазећи свако знање, почињу да виде Бога. ... Јер, они никада не престају да страже над собом, не троше време да би сазнали да ли још неко - можда Скит, Персијанац или Египћанин - тврди то и то, нити се оптерећују овим “очишћењем од незнања”. Они савршено добро знају да такво незнање ни у ком случају не онемогућава боговиђење.

Ако испуњавање заповести нема другог резултата осим очишћења од страсти; те ако, према Божијем обећању, само чување заповести омогућава присуство, обитавање и пројаву Бога, није ли онда погрешна ова додатна прича о даљем очишћењу од незнања... “очишћењу” које, како смо показали, у ствари доводи до нестанка знања?

## 12

... Варлаам најпре наводи разлоге који су, како он тврди, навели монахе које он оптужује, да поверују да је Божанска суштина (или њена еманација) видљива светлост.<sup>19</sup> То се десило, сматра он, јер су у Писму видели да се већина виђења и откривења која су

<sup>14</sup> Директно обраћање Варлааму, који беше спреман да прихвати тврдњу исихаста

<sup>15</sup> Бр. 22,25,27.

<sup>16</sup> Виђење Бога у огледалу очишћене душе јесте уобичајена слика светоотачког учења. Оно своје корене има у библијском погледу на човека, створеног по Божијем подобију и стога способног да засија красотом Самога Бога. Али, услед пада, подобије је упрљано и огреховљено, те мора проћи обновљење и прочишћење (*καθαρση*) да би издејствовало виђење Бога. Варлаам (одељак 7) показује да савршено добро познаје ово традиционално учење (посебно Евагрија).

<sup>17</sup> Овде постоји изванредан спор између Паламе и Варлаама. Варлаам каже: “Када се *нус* очисти од страсти и незнања, он *види Бога* онаквим какав Он јесте” (II.iii.7). Међутим, Палама се труди да нагласи оно најзначајније, тј. да је то виђење плод милосрђа Божијег, а не само природно и само-створено просветљење ума, како је то тврдио Варлаам.

<sup>18</sup> Палама овде разумева “незнање” у позитивистичком смислу, тј. као непознавање световних наука (погледати Део А, I.i.). Палама инсистира на томе да је такво знање непотребно за напредак у духовном животу, те да му уствари, може сметати.

<sup>19</sup> Неизвесно је да ли су исихасти икада изједначавали нестворену светлост са Божанском суштином, као што то Месалијанци учинише.

светитељи мистично искусили, десила и пројавила кроз и у светлости. ... Али, зашто би неко Божанску суштину сматрао таквом светлошћу? Нико од нас никада није дефинисао созерцатеља као некога ко је видео Божанску *суштину*! Стога, ако он не види Божанску суштину, и ако, према твом мишљењу, исихасте “созерцатељем” називају онога ко види одређену светлост, онда је очигледно да они светлост коју видеше не сматрају Божанском суштином.

15

Наш је циљ да пренесемо учење о благодатној светлости вековима поштованих светитеља, чија је мудрост плод искуства и који тврде “да је такво учење Светог Писма”.<sup>20</sup> Зато ћемо укратко навести речи Исаака, верног тумача овог учења:<sup>21</sup> “Наша душа”, тврди он, “има два ока, како то сви Оци тврде. ... Ипак, вид појединог жока’ се не користи у исту сврху: једним оком сагледавамо тајне природе, тј. Божанску силу, Његову премудрост и промисао, и све оно што можемо објаснити Његовим величанственим домостројем. Другим оком, созерцавамо славу Његове свете природе, будући да Бог жели да нас уведе у духовне тајне.”<sup>22</sup>

Оба ока виде светлост, али, пошто свако има посебну способност виђења, при созерцавању ове светлости, појављује се извесна дуалност, јер свако око види различиту, међусобно невидљиву светлост. По тумачењу божанственог Исаака, једним се спознаје сила, премудрост и промисао Божија и, уопштено говорећи, знање о Творцу; другим се созерцава, не Божанска природа ... већ *слава* Његове природе, којом је Спаситељ обдарио Своје ученике, и преко њих, све оне који верују у Њега и делима то сведоче. Он је желео да они виде ту славу, јер каза Оцу Своме: “хоћу да и оне које си ми дао буду са мном гдје сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио прије постања свијета.”<sup>23</sup> И још: ”И сада прослави ти мене, Оче, у тебе самога, славом коју имадох у тебе прије него свијет постаде.”<sup>24</sup>

Тако је Он нашој људској природи даровао Очево славу, али не и Божанску природу; јер је она једно, а Његова слава друго, упркос томе што су међусобно неразделиве. Међутим, иако се ова слава разликује од Божанске природе, она се не може сврстати међу оно што је подложно времену, јер по својој трансцендентности “она није”,<sup>25</sup> будући да на неискazив начин представља део Божанске природе.

Међутим, није Он само тој људској компоненти, сједињеној са Његовом ипостаси,<sup>26</sup> даровао славу која све превазилази, већ и Својим ученицима. “Оче”, каже Он, “и славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно”.<sup>27</sup> Он такође жели да и они гледају ту славу,<sup>28</sup> коју поседујемо у својим највећим дубинама и којом можемо видети Бога.

16

<sup>20</sup> Нпр., Псевдо-Дионисије, *de eccl. hier.* II, PG III, 392A.

<sup>21</sup> Исаак Нинивски, *hom.* 72 (ed. N.Theotokis, str. 415)

<sup>22</sup> Он, уствари, супротставља две врсте религијског знања: “природно созерцање” (*φυσικη θεωρια*), знање о Богу као Творцу; и непосредно виђење Божанских нестворених енергија или “славе” (*θεολογια*, у најстрожијем смислу те речи).

<sup>23</sup> Јн. 17,24.

<sup>24</sup> *ibid.*, 5.

<sup>25</sup> Напомена 6 и Псевдо-Дионисије, *de myst. theol.* V, PG III, 1048A. “Слава” не би била Божанска, да је она само један од многих појмљивих објеката у свету. Будући нестворена, она је нужно трансцендентна, а истовремено мистично различита (иако неразделива) од Божанске “природе” (тј. суштине).

<sup>26</sup> У питању је створена (па зато и сложена) људска природа сједињена са Христом као Другом Личности (ипостаси) Тројице. Учествовање у Христовој Божанској слави није ограничено само на Његову човечанску природу, већ и оне који по благодати заједничаре са Њим.

<sup>27</sup> Јн. 17, 22-23.

<sup>28</sup> *ibid.*, 24.

Како онда задобијамо и сагледавамо ову славу Божанске природе? Да ли испитивањем узрока ствари, путем којих покушавамо доћи до знања о тој сили, премудрости и Божијој промисли? Међутим, као што смо већ напоменули, све ово види друго око душе, које не види Божанску светлост, “славу Његове природе” (по речима св. Исаака). По томе се ова светлост разликује од светлости истозначне са знањем.<sup>29</sup>

Зато се не може рећи да у свакоме, ко поседује знање о творевини, или ко је кроз њега сагледава, обитава Бог; такав човек само има знање о бићима, те путем аналогије долази до закључка о постојању Бога. Што се тиче човека који мистично поседује и види ту светлост, он зна и има Бога у себи, не више путем аналогије, већ истинским созерцањем, које превазилази сва бића, јер се никада не одваја од вечне славе.

Не будимо неверни пред изобиљем ових благослова; већ верујмо у Њега Који учествује у нашој природи и Који јој је обећао славу Своје природе, и потрудимо се да стекнемо и видимо ту славу. Како? Чувањем Божанских заповести.<sup>30</sup> Јер, Господ је обећао да ће се јавити ономе ко их држи, а под јављањем подразумева Своје и Очево обитавање у њему: “Ако ме неко љуби, ријеч моју држаће, и Отац мој љубиће њега; и њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанити”,<sup>31</sup> и “јавићу му се сам”.<sup>32</sup> Јасно је да под држањем “ријечи”, Он подразумева заповести, јер је претходно говорио “заповијести” уместо “ријеч”: “Ко има заповијести моје и држи их, то је онај који ме љуби.”<sup>33</sup>

17

То је доказ ... да ово созерцање није облик знања,<sup>34</sup> иако је Варлаамова највећа жеља да докаже управо супротно. Што се нас тиче, ако одбијамо да ово созерцање назовемо “знањем”, то чинимо због Његове трансцендентности - исто као што кажемо да Бог није биће, јер верујемо да је Он изнад њега. Међутим, како показати да се ова Божанска светлост разликује од знања?

Наш философ запажа да “чување заповести не може отклонити таму незнања из душе; то се може учинити само учењем и прилежним проучавањем”.<sup>35</sup> Али, оно што не уклања незнање, не може донети знање! Исто тако, оно што нас, према његовом мишљењу, не води знању, према Спаситељевим речима, води нас созерцању. Заиста, то созерцање није знање, и не само да га таквим не треба сматрати или говорити о њему као таквом, већ оно уствари није појмљиво (уколико се овај термин не користи неисправно и двосмислено).<sup>36</sup> Користећи реч “појмљив” у њеном најстрожем смислу, и дајући јој трансцендентно значење, требало би поверовати да је оно изнад сваког знања и созерцања које од њега

<sup>29</sup> То значи да није нужно да учени човек, који познаје законе природе, пре прими Божанску науку. У најбољем случају, кроз природно богословље, Бог се спознаје само аналогно и индиректно. Међутим, не смемо заборавити да у грчкој традицији “природно созерцање” често превазилази доношење закључака о сили и премудрости Божијој на основу Његових ”трагова” при стварању; оно обухвата созерцање кроз Божанске очи, интуитивно сагледавање својих унутрашњих начела силом духовнога ума (*нус*).

<sup>30</sup> Основни принцип православља: освешћење, истинито знање о Богу, не достиже се умовањем или говорљивошћу, већ понизном послушношћу (одељак 17).

<sup>31</sup> Јн. 14, 23.

<sup>32</sup> *ibid.*, 21.

<sup>33</sup> *loc. cit.*

<sup>34</sup> У смислу једне области људске науке (*επιστημη*), природно приступачне уму. Просветљење (истинско *γνωσις*) се разликује од таквог знања, те је као такво “не-знање”, или “научено незнање”. У том смислу Палама држи да “созерцање није облик знања”.

<sup>35</sup> П.і.34, 37, и напомена 18.

<sup>36</sup> Мистично знање је неприступно за непросветљени створени ум; оно је трансцендентно, јединствено и неупоредиво са било којим другим знањем.

зависи, будући да ништа не превазилази обитаванье и пројаву Бога у нама, нити се шта може изједначити са тим, нити му се приближити.

Али, исто тако знамо да вршење заповести Господњих доноси право знање, јер душа тиме оздрављује. Како рационална душа може бити здрава, ако је болесна њена когнитивна способност? Тако знамо да заповести Господње не доносе само знање, већ и обожење. То Духом савршено, видећи у себи саву Божију, када је Богу мило да нас уведе у духовне тајне, на начин који је св. Исаак показао.<sup>37</sup>

18

... Послушајмо шта претходници св. Исаака имају да кажу о слави Божијој, тајанствено и тајински видљивој само духовно искусним. Почнимо од сведока и апостола нашег Јединога Бога и Господа Исуса Христа, од Кога исходи сво очинство<sup>38</sup> у пуноћи свете Цркве.<sup>39</sup> Најпре послушајмо њиховог првоначалног Петра, који каже: “Јер вам не објависмо силу и долазак Господа нашега Исуса Христа следујући измишљеним бајкама, него смо сами били очевидци величанства његова.”<sup>40</sup> Ево још једнога апостолског очевица ове славе: “али пробудивши се видјеше славу његову.”<sup>41</sup> Какву славу? Други Еванђелиста сведочи: “и засија се лице његово као сунце, а хаљине његове постадоше бијеле као свјетлост”<sup>42</sup>, показујући им да је Он Сам Бог Који, по речима псалмопојца: “свјетлошћу као хаљином одева се”.<sup>43</sup>

Међутим, након што видеше славу Господњу на гори светој<sup>44</sup> - чудновату, али стварну светлост која просветљује, саме уши (које опазише облак светли одакле допираше глас) - Петар наставља: “И имамо најпоузданију пророчку ријеч.”<sup>45</sup> О, созерцатељи Божији, која је то пророчка реч што сведочи о видљивој светлости? Која ако не да се Бог “свјетлошћу као хаљином одева”? Он наставља: “И имамо најпоузданију пророчку ријеч, и добро чините што пазите на њу као на свјетилник који свијетли у тамном мјесту, докле Дан не осване”.<sup>46</sup> Који други дан, ако не онај на Тавору? “Док се Даница не роди!”<sup>47</sup> Која Даница, ако не она која обасја Петра, Јакова и Јована? И где ће се та Даница родити, ако не “у срцима вашим”?<sup>48</sup>

Не видите ли како ова светлост у срцима верних и савршених, и сада сија? Не видите ли колико је она изнад светлости знања? Она ничега заједничког нема са јелинским наукама, које се не могу назвати светлошћу, будући да је то потпуна или делимична обмана, ближа тами него светлости. Заиста, ова светлост созерцања, разликује се и од светлости која долази од Светог Писма, упоредивом са “свјетилником који свијетли у тами”, док се свјетлост мистичног созерцања пореди са Даницом која светли и током дана, тј. и поред сунца.<sup>49</sup>

<sup>37</sup> Исаак Нинивски, цитиран у одељку 15 (напомена 21).

<sup>38</sup> Остали светоотачки писци Христу приписују “очинство” да би илустровали Његову спаситељску улогу као Другога Адама, нарочито наводећи Исаију, 8, 16. (Јн. 2, 29). Погледати нпр. *Ep. ad Diognetum* (ed. H.I. Marrou, стр. 192); такође неколико одломака код Псевдо-Макарија. Псевдо-Дионисије очинство приписује Тројници као целини, а не само Оцу (*de div. nom.* I.4, PG III, 592A).

<sup>39</sup> Еф. 3, 15. Палама сматра да су представници црквене хијерархије “Очеви”, јер представљају слику Христовог очинства.

<sup>40</sup> 2. Пт. 1,16. О светом Петру као узору свих епископа, погледати J.Meyendorff et al., *The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (London; Faith Press, 1963).

<sup>41</sup> Лк. 9,32.

<sup>42</sup> Мт. 17,2.

<sup>43</sup> Пс. 103(104),2.

<sup>44</sup> 2. Пт. 1,18.

<sup>45</sup> *ibid.*, 19.

<sup>46</sup> *ibid.*

<sup>47</sup> *loc.cit.*

<sup>48</sup> *loc.cit.*

<sup>49</sup> Истина Писма није само-објашњива, већ остаје “тајанствена светлост” док Дух Свети не просветли наша срца за његово унутрашње разумевање. Унутрашње око се очишћује созерцањем и ми се сједињујемо са

Међутим, противници таквог просветљења и светлости тврде да свака светлост коју Бог показује светитељима јесте само симболична појава, алузија на нетварну и појмљиву стварност, што се, по промисли Божијој, појављује у машти, у посебним околностима. Такође, погрешно сматрају да се св. Дионисије Ареопагит слаже са таквим мишљењем. Уствари, ово последње јасно потврђује да ће нас светлост, која је обасјала ученике у време пресветога Преображења, непрекидно и бескрајно обасјавати “својим најсветлијим зрацима” у будућем веку,<sup>50</sup> када ћемо, према Његовом обећању “свагда с Господом бити”.<sup>51</sup> Како то да ова светлост, пресветла и Божанска, вечна, преузвишено непроменљива, може имати ништа заједничко са свим оним симболима и алузијама, прилагођеним посебним околностима, који настају, да би поново нестали, који у једном тренутку постоје, а у другом не, и који се понекад појављују, а да при томе ипак немају никакво истинско постојање?

Сетимо се само да сунце, блиставије од свега опаљљивог, потиче од промене, и подложно је разним годишњим променама, заједно са бројним небеским телима која се крећу испред њега; оно је понекад помрачено или скривено, али исто тако слуша молења светитеља, те мења правац свога кретања, креће се унапред, или се зауставља.<sup>52</sup> Претпоставимо да сунце и његова светлост имају извесно биће и постојање. Шта ћемо онда рећи за ону светлост која не прима ни кретање, ни сенку промене, која је красота обоженог тела,<sup>53</sup> тела које обогаћује и преноси Божанску славу? Хоћемо ли рећи да је ова светлост, та дивота вечности, само символ, илузија, нешто што ваистину не постоји? Наравно да нећемо, све докле љубимо ову светлост.

Будући да је Стварност која превазилази саку умну моћ, непојмљива, она је онда и изнад сваког бића; таква заједница са Богом је изнад сваког знања, иако се чак метафизички назива “знањем”, а није ни умна, иако се тако зове. Како се оно што је изнад сваког ума може назвати умним? Поштујући њену трансцендентност, боље ју је назвати незнањем, него знањем. Она не може бити део или аспект знања, исто као што ни оно Надсуштвено није аспект суштвеног. Знање као целина је не може садржавати, нити је ово знање, макар и подељено, може имати као један њен део.

Она пре може бити нека врста незнања, него знања, јер је по својој трансцендентности и сама незнање, или боље речено, изнад незнања. На тај начин, ова заједница представља јединствену стварност. Којим год је именом назвали - заједницом,

---

Христом, Који је сва истина; тако исихаста може да види божанску светлост директно (“у светлости дана”), а не само преко Писма.

<sup>50</sup> *De div. nom.* I.4, PG III, 592BC. Овде је најважније поистовeћивање светлости која обасјава хришћанске созерцатеље на земљи и светитеље на небу са таворском светлошћу. То ће такође бити слава будућег века, како Дионисије каже: Тако исихасте који већ видеше божанску светлост, живе есхатолошки, овде и сада пројављујући величанственост васкрсења. Светлост којом се Христос преобразио, беше божанска светлост, а не продукт маште апостола.

<sup>51</sup> 1. Сол. 4,17.

<sup>52</sup> Аналогија Сунца, као Апсолута и светлости која од Њега долази, уобичајена је за грчку светоотачку традицију, која коначно иде до Платонове представе у *Rep.* Палама се труди да истакне да ова метафора није баш толико јака, јер је сунце променљиво исто као и његова светлост. Сунчева послушност светитељима, алудира на извесне старозаветне догађаје (Књига Исуса Навина, 10, 12-13; Друга књига о царевима, 20, 11) које Палама наводи у различитом контексту у својим *Letter II to Barlaam*, 61, ed. P.Chrestou, *Palama Syggrammata* (Солун, 1962), стр. 294.

<sup>53</sup> На првом месту, мисли се на преображеног Христа, а затим и на благодаћу преображена тела светитеља чак и у овом животу. Слава која може преобразити светитеља овде и сада није ништа друго до светлост будућег века.

виђењем, чулним опажањем, знањем, умом, просветлењем - неће јој пристајати, или ће, пак, само њој и пристајати.<sup>54</sup>

35

Шта је онда ова заједница, која се, по својој трансцендентности, не може поистоветити ни са једним бићем? Није ли то апофатичко богословље? Међутим, она има везе са заједницом, а не са одрицањем. Штавише, да би смо богословствовали апофатички, није потребно да изађемо из себе, да би смо постали део те заједнице, иако чак и анђели морају то да учине.<sup>55</sup> Даље, док је истина да онај ко не богословствује апофатички није православан, чак и међу православнима, само обожени људи могу остварити ту заједницу. Ми, пак, разумевамо апофатичко богословље и вербално га изражавамо; али нам велики Дионисије рече да ову заједницу не могу описати, нити схватити, чак ни они који је сагледавају.<sup>56</sup> Такође, светлост апофатичког богословља није ништа друго до једна врста знања и рационалног дискурса, где светлост посматрана у овом созерцању има објективну стварност:<sup>57</sup> Она дела умом, те духовно и неисказиво општи са оним ко се обожује.

Ум посвећен апофатичком богословљу размишља о ономе што је различито од Бога. Оно настаје логичким размишљањем. Међутим, у другом случају постоји заједница. У једном случају, ум негира себе заједно са осталим бићима, док у другом постоји заједница ума и Бога. На то мисле Оци, када кажу: “Циљ молитве је досезање Бога.”<sup>58</sup> Зато и велики Дионисије каже да се молитвом сједињујемо са Богом.<sup>59</sup> Ум се молитвом постепено ослобађа сваке везаности за творевину: прво, за злу и добру, затим за неутралну која се прилагођава или добру или злу, у складу са намерама особе која је користи. Управо овој последњој категорији припадају сва учења и сво знање које долази кроз њих.<sup>60</sup> Зато нас Оци упозоравају да не прихватамо знање које долази од непријатеља у време молитве, да не бисмо остали без онога што је узвишено.<sup>61</sup>

Ум тако полако напушта сваку везу са таквим стварима, чак и са оним супериорним, да би се чистом молитвом потпуно одвојио од свих бића. Ова екстаза је неупоредиво изнад апофатичког богословља, јер припада само онима који су достигли бестрашће.<sup>62</sup> Али, то још увек није заједница, све док Утешитељ одозго не обасја човека који је молитвом достигао степен изнад највиших природних способности, који ишчекује Очево обећање и који се Његовим открочењем узноси до созерцања светлости.

---

<sup>54</sup> Бог је *јединствена* стварност и знање о Њему нужно превазилази сваки облик створеног знања. Мистично знање је увек дар, јер није саприродно са *нусом*, духовним умом. Зато се може назвати “тамом” или “незнањем” у односу на створени ум; али (као што смо видели) оно превазилази и одрично и потврдно описивање и може се примити тиховањем.

<sup>55</sup> Апофатичко богословље може остати на чисто интелектуалном нивоу, као одредбени процес. Богословску нужност одбијања свих потврдних Божијих атрибута можемо сматрати неадекватном, јер ни на који начин не поседује непосредно *искусство* скривеног Бога. Ова заједница са Богом, с друге стране, захтева радикално обраћење, које укључује морално и духовно сједињење са Богом (док је одстрањивање умних представа о Богу само припрема); и “излажење” из ограничености створене природе уз помоћ љубави.

<sup>56</sup> *De div. nom.* I.5, PG III, 593BC.

<sup>57</sup> *Triads* I.iii.7, II.iii.6.

<sup>58</sup> Св. Јован Лествичник, *Scala* XXVIII, PG LXXXVIII, 1132D.

<sup>59</sup> *De div. nom.* III.1, PG III, 680D, итд.

<sup>60</sup> Чиста молитва је питање једноставне усредсређености на Бога, а не размишљање о Њему. Стога, не само да се морамо у време молитве ослободити свих злих помисли које нам демон убацује, већ се морамо и одвојити од свих небитних идеја које потичу од творевине (Евагрије, *de orat.* 56-76, стр. 66-69).

<sup>61</sup> Св. Јован Лествичник, *Scala* XVIII, ib. 1140AB.

<sup>62</sup> Такво одвајање претпоставља *απαθεια*-у у смислу да је унутрашњи мир немогућ без извесне стабилности у врлини и удаљавању од насртаја изопачених страсти. Палама такво стање назива *εκ-σταση*, “одвајање” од створених ствари да би се принеле Богу. То није екстаза мистичне заједнице, у потпуности благодатно “одношење” за које се душа мора припремити, али се својим напорима не може узнети.

То созерцање има почетак, нешто што следи, више или мање тамно или светло; али краја нигде нема, јер је његово напредовање бескрајно попут узношења у откровењу.<sup>63</sup> Постоји разлика између просветљења, дужег виђења светлости, и виђења ствари у светлости, кад је видљиво чак и оно што је удаљено, а будућност се показује као да је већ почела.

36

Неспособан сам да то изразим и објасним. Иако су претходне теме исто тако необјашњиве,<sup>64</sup> ове се односе на тему која се нас тиче. Да се вратимо нашој теми - созерцање ове светлости јесте заједница, иако је она неодржива са несавршеним.<sup>65</sup> Али, да ли је заједница са овом светлошћу више од виђења? Како се она може постићи, ако не Духом, будући да је настала престанком умног делања?<sup>66</sup>

Ова се светлост види у светлости, и онај ко је види исто се налази у сличној светлости, будући да се ова способност другачије не пројављује.<sup>67</sup> Одвојивши се од свих осталих бића, она сама сва постаје светлост и стапа се са оним што види, или пре, сједињује се са тим, али се не меша, будући сама светлост и видећи светлост кроз светлост. Ако види себе, види светлост; ако посматра неки објекат, и то је светлост; и ако гледа у оно помоћу чега види, и то је светлост. Такав је карактер заједнице, да је све једно, тако да онај ко гледа не може да разликује ни чула, ни објекат, нити његову природу, већ је просто свестан да је у светлости и да види светлост, различиту од сваког створења.

37

Зато је велики Павле после необичног одношења рекао да не зна о чему се ту ради.<sup>68</sup> У сваком случају, он је себе могао да види. Како? Чулним опажањем, умом или духовним умом?<sup>69</sup> Међутим, он је тада превазишао ове способности. Он је себе видео Духом, који га је узнео. Шта је он био сам по себи, будући да беше неприступан свакој природној сили,<sup>70</sup> или можда беше лишен ње? Он је био оно са чим беше сједињен, помоћу чега је спознао себе и ради чега се одвојио од свега осталог. Таква је, дакле, била његова заједница са светлошћу.

---

<sup>63</sup> То је *εικείαζα*, бескрајно напредовање у божанском знању, тако драгом Григорију Ниском (погледати његов *Life of Moses*) . Будући да је Божија природа бескрајна и неисцрпна, не може бити *краја* доброту коју изабрана душа може примити из Божијих руку. Попети се на било који врх у нашем узлажењу Њему значи пред унутрашњим оком отворити даље погледе знања и љубави. Чак и у будућем веку, виђење Бога није статично посматрање Бога *ab externo*, већ динамичко учествовање у бескрајној пуноћи Божанскога бића.

<sup>64</sup> О питању нестворене светлости тешко је расправљати, исто као и о мистичној заједници и неисказивости Божијој у поглављу 35.

<sup>65</sup> Човек види Бога увек по мери својих способности. У овоме животу, чак и веома духовни људи могу ретко да одрже мистичну заједницу на неко време.

<sup>66</sup> Овакво виђење светлости *само* може бити делање Божије у нама, будући да га наше природне способности никако не могу достићи својим моћима. Будући да Бог није ни објекат чулне перцепције нити ума, већ их превазилази, морамо умирити и чула и ум да бисмо *примили* дар тајинског знања.

<sup>67</sup> Пс. 36,10: “Јер је у Тебе извор живота, у светлости Твојој видимо светлост.” У овоме виђењу Бог постаје све у свему; јер светлост је одједном “објекат” виђења, којим видимо (медијум), и само гледајуће око (јер се човек мора преобразити у светлост да би видео Бога, а видети Њега, значи сјединити се са Њим и учествовати у Његовој слави). Ипак, обрати пажњу да је ово сједињење “без мешања”: Створена природа остаје створена, чак и када је обожена преображавајућим виђењем.

<sup>68</sup> 2. Кор. 12,2.

<sup>69</sup> Палама овде набраја три способности или когнитивна нивоа: чулна перцепција (*αισθητος*), логички ум (*λογικος*) и интуиција (*νοερος*). Не заборави да мистично сједињење превазилази чак и *нус*, созерцатељни или духовни ум.

<sup>70</sup> Смела идеја: Сам човек, када изађе из себе да би се сјединио са Богом, постаје трансцендентан у односу на властиту само-спознају: “не-биће (*με ον*) по трансцендентности”, како Палама касније напомиње. Не треба баш инсистирати на овом изразу, јер је само Божанска Природа “не-биће” или “изнад бића”, као извор сваког бића.



Чак ни анђели не могу постићи ово стање, макар не без надилажења себе сједињујућом благодаћу.<sup>71</sup>

Павле тако *беше* светлост и дух, сједињен са њима, помоћу њих је задобио способност сједињавања, изашао је из свих бића и постао је светлост по благодати, и небиће по трансцендентности, тј. превазилажењу свега створеног. Како св. Максим каже, онај ко *борави* у Богу, он је иза себе оставио “све оно што је по Богу ... сваку стварност, име и вредност која је по<sup>72</sup> Богу ће бити ван оних који благодаћу обитавају у Богу.”<sup>73</sup> Али, достигнувши ово стање, божанствени Павле није могао у потпуности да учествује у Божанској суштини,<sup>74</sup> јер је она по својој трансцендентности чак изнад сваког небића, будући је она и “више-од-Бога”.<sup>75</sup>

Међутим, постоји и “не-биће по трансцендентности”<sup>76</sup> духовно видљиво чулима душе, које сигурно није Божанска суштина, већ слава и светлост неодвојива од Његове природе, којима се Он сједињује са достојнима, било анђелима или људима. Пошто анђели исто толико, колико и људи виде Бога, када су сједињени са Њим и када Му поју, вероватно би чак и анђеоло, ако би морао да објасни то натприродно виђење, попут Павла, рекао: “да ли у тијелу, да ли изван тијела, не знам, Бог зна”.<sup>77</sup> Како то да онај ко признаје бескрајно величанство Божије, и висине до којих је Он човекољубљем Својим уздигао нашу ништавност, како такав човек може да тврди да су виђења светитеља - знана једино Богу и онима којима су откривена, како св. Григорије Богослов каже<sup>78</sup> - чулна, и као таква, имагинарна, симболична и појмљива?<sup>79</sup>

## 66

Ово знање, које је изнад разума, својствено је онима који исповедају Христа. Што се тиче циља ове истинске вере, која се остварује вршењем заповести, он не дарује Божији наук само кроз бића, појмљива или непојмљива, јер под “бићима” овде подразумевамо “оно што је створено”; већ то чини кроз нестворену светлост која је слава Божија, слава Христа Бога нашега и оних који достигну узвишени циљ уподобљавања Христу. Јер ће у слави Очевој, Христос поново доћи и у слави њиховога оца,<sup>80</sup> Христа, “праведници ће засјати као сунце”,<sup>81</sup> они ће бити светлост и видеће светлост, приказо благопријатан и свесвет, својствен само чистоме срцу. Сада ова светлост попут наде,<sup>82</sup> само делимично светли онима, који се бестрашћем уздигоше изнад свакога греха, а чистом и нетварном молитвом превазиђоше све што је чисто. Али, у последњи дан, она ће *видљиво* обожити

<sup>71</sup> Грчки Оци се увек труде да искључе погрешан “ангелизам” у своме духовном учењу. Повучена је јасна линија између нестворених и створених природа, тј. између Бога и *свега* што је створио (укључујући анђеле). Човек не види Бога када постане као анђеоло, тј. самим превазилажењем његове телесне природе, јер чак и анђели знају Бога само по излишеној благодати.

<sup>72</sup> *Cent. Gnost.* I.54 (PG XC, 110A), *Ambig.*, PG XCI, 1200B.

<sup>73</sup> *Ambig., ibid.*, 1241AC.

<sup>74</sup> Значајан приговор (напомена 70). Божанска суштина по дефиницији увек мора превазилазити створени ум, чак и у будућем веку, јер се нико никада не може потпуно сјединити са оним што је онтолошки нестворено. Отуда је важна Паламина дистинкција између непојмљиве божанске суштине и божанских енергија, које се благодаћу спознају.

<sup>75</sup> Псевдо-Дионисије, *Ер.* II, PG III, 1068.

<sup>76</sup> *ibid., de myst. theol.* V, PG III, 1948A.

<sup>77</sup> 2. Кор. 12,2-3.

<sup>78</sup> *Hom.* XXVIII, 19, PG XXXVI, 52B.

<sup>79</sup> Напад на Варлаамово становиште да је тврђење исихаста да виде божанску светлост само продукт имагинације (*φαντασία*) или, у најбољем случају, виђење самога *нуса* као светлости.

<sup>80</sup> О Христовом духовном очинству погледати П.iii.18. и напомену 38.

<sup>81</sup> Мт. 13,43.

<sup>82</sup> Рим. 8,23. Светитељи својом прозорљивошћу (“залогом” још већих ствари које ће доћи) заиста могу да виде светлост будућег века. Иако њихово потпуно преображење душе и тела, чека коначно васкрсење, обожење може и мора почети у овоме животу.

“синове васкрсења”<sup>83</sup>, који ће се радовати у вечности, у слави и заједници са Оним Који је нашу природу заоденуо Божанском славом и красотом.

Чак и у створеном царству, ова слава и красота нису део суштине.<sup>84</sup> Како се онда може помислити да је слава Божија, суштина Бога и то Бога у Које се истовремено не може учествовати, Који је невидљив и нетваран, и у Које се, по Његовој надсуштвеној сили, може учествовати, Који се пројављује, блиста и созерцањем са онима чистог срца постаје “један Дух”<sup>85</sup>, у складу са најмистичнијом и тајанственијом молитвом којом се наш отац обратио Своје Оцу? “Дај им”, каже Он, “да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду,” у истини.<sup>86</sup>

Такво је виђење Бога које ће у будућем веку видети само они који су достојни таквога благословеног испуњења. Исто ово виђење, само у садашњости, видеше одабрани апостоли на Тавору, Стефан док су га каменовали,<sup>87</sup> и Антоније у својој борби за унутрашњи мир<sup>88</sup> - доиста, беху то светитељи, тј. чиста срца, као што се то може видети из њихових списа и житија.

Такође, могу да тврдим да пророци и патријарси искусише ову светлост, те да су сва (са неколико изузетака) њихова виђења, нарочито она божанствена, учествовала у овој светлости. Заиста, зашто би Бог давао неку другу светлост, када Он поседује вечну светлост у Себи, видљиву (иако мистично) чистом срцу, како данас, тако и у будућем веку, по речима великог Дионисија?<sup>89</sup> Такво је виђење Бога, те како онда можемо мислити да Онај Који је рекао “блажени чисти срцем” није то обећао за вечност, већ само као знање које потиче од створења и мудрих овога доба?

68

Време је да поновимо божанске речи: “Хвалим те, Оче, Господе неба и земље, што си”, сједињујући се са нама и пројављујући се, “ово сакрио од мудрих и разумних”,<sup>90</sup> који су разумни ради себе самих и верују само оно што властитим очима виде. Они зато, када чују речи светитеља, неке речи одбаце, неке погрешно протумаче, а понекад се чак усуде да кривотворе поједине делове да би све људе обманули. Зато, када св. Григорије Ниски објашњава природу созерцања Бога обећану онима чистог срца, он каже: “И мудрима овога доба могуће је да стекну представу о Богу на основу складности света”; он, међутим, додаје: “Али, по моме мишљењу, узвишеност Блаженства има друго значење.”<sup>91</sup>

Велики Дионисије Ареопагит пита како спознајемо Бога “будући да је Он непојмљив и чулно неопазив”, додајући, на основу искуства, “можда је исправно рећи да Га спознајемо не по Његовој природи, већ кроз Његов домострој.”<sup>92</sup> Он затим наставља да нам открива то божанствено знање, у складу са натприродном заједницом са пресветлом светлошћу, која се пројављује на начин који превазилази ум и знање.<sup>93</sup> Међутим, ови људи одбацише над-умно знање, као да оно не постоји. Нису ни помишљали да пронађу разлог због чега се

<sup>83</sup> Лк. 20,36.

<sup>84</sup> Прилично двосмислена реченица: Може да значи да наше преображење у овоме животу *долази* од натприродне благодати и природно није у вези са нашом суштином као створеном (јер је изливена светлост *нестворена*); или (што је вероватније), повезујући овај одломак са оним што следи, “слава” се не односи на Божанску суштину, већ на Његове енергије.

<sup>85</sup> 1. Кор. 6,17.

<sup>86</sup> Јн. 17,21.

<sup>87</sup> Дап. 7,55-56.

<sup>88</sup> Грчки: *ησυχια*. Атанасије, *Vita Antonii* 10, PG XXVI, 860AB. Misli se na “zrak svetlosti” sa nebesa, koji se pojavljuje da bi oterao demone i pomogao sv. Antoniju u njegovoj borbi protiv sila lukavoga. Zbog pada, uvek se treba boriti za “unutra{we tihovawe” i duhovnu sabranost.

<sup>89</sup> *de div. nom.* I.4, PG III, 592BC.

<sup>90</sup> Мт. 11,25; Лк. 10,21.

<sup>91</sup> *De beat. hom.* IV (PG XLIV, 1269B).

<sup>92</sup> *De div. nom.* VII.3, PG III, 869CD.

<sup>93</sup> *ibid.*, 872AB.

Дионисије тако искуствено изражава, као да то не чини из неког посебног разлога; већ су истакли ову фразу, извадили је из контекста, као да она потврђује да се Бог може спознати само кроз Његова створења. Наш философ Варлаам, није успео да схвати да светитељ овде говори о људском знању које по природи припада свима, а не о ономе које је дар Духа Светога. Он, уствари, каже следеће: будући да свако има чула и ум као природне способности, како онда њима можемо спознати Бога Који је непојмљив и чулно неопазив?

Свакако другачије од чулних и словесних бића; ове способности јесу средства којима спознајемо створена бића, али су ограничена у домен таквих бића и кроз њих пројављују Бога.<sup>94</sup> Међутим, они који немају само умне и чулне способности, већ су задобили духовну и натприродну благодат, не сазнају само кроз створена бића, већ и духовно, на начин који је изнад чула и ума, да је Бог дух, јер су у потпуности постали Бог, и спознају Бога у Богу. Стога, божанска бића морамо разумевати оваквим мистичним знањем, на шта нас такође подсећа св. Дионисије,<sup>95</sup> а не природним способностима. У потпуности морамо превазићи себе и потпуно се предати Богу,<sup>96</sup> јер је боље припадати Богу, него самоме себи. Зато су божанским стварима обдарени они који су сједињени са Њим.

## Д. НЕСТВОРЕНА СЛАВА

### III.i.9

#### 9

Божанствени и небески живот својствен је онима који живе на Богу угодан начин, учествујући у неодвојивом животу Духа, како је и сам апостол Павле живео: “божанским и вечним животом Онога Који је обитавао у Њему”, како св. Максим каже.<sup>1</sup> Такав живот увек постоји и у самој природи Духа, Који природно обожује из вечности. Светитељи га правилно називају “Духом” и “божанством”, даром<sup>2</sup> који обожује и никада се не одваја од Духа Који га дарује. То је светлост која се јавља кроз тајанствено просветлење, а познају је само они који је се удостоје.

Она је “уипостазирана”, не зато што има своју ипостас, већ зато што је Дух “шаље у другу ипостас”,<sup>3</sup> где се заправо созерцава. Тада се исправно назива “уипостазираном”, јер се не созерцава сама у себи, нити у суштини, већ у ипостаси.<sup>4</sup> ... Али, Дух Свети превазилази

---

<sup>94</sup> Запазите да Палама не пориче важност “природног созерцања”: заиста се кроз творевину може спознати премудрост и величанственост Божија, али *нейосредна* спознаја трансцендентног Бога мора тражити један виши облик когниције.

<sup>95</sup> *De div. nom.*, VII.3.

<sup>96</sup> Максим, *Ambig.*, PG XCI, 1076BC.

<sup>1</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1144 C, cf. *Cap.*, V, 85, PG XC, 1384 D, вероватно позивајући се на Гал. II, 20. Мисао и израз овога и претходног поглавља *Тријага* III, веома су блиски Паламином *Писму* III Акиндину, ed. Mayendorff, *Theologia* XXIV, 1953, стр. 579.

<sup>2</sup> Псевдо-Дионисије, *Ер.* II, PG III, 1068-1069. Смисао је да Божанске енергије (или светлост) јесу сами живот Бога (“божанство”), а светитељи су призвани да узму удела у њему; Бог, пак, неизрециво превазилази овај живот или божанство по Својој суштинској природи.

<sup>3</sup> Св. Василије, *с. Eunom.* V, PG XXIX, 772 B.

<sup>4</sup> Ова божанска светлост се не може созерцавати *као* ипостас, тј. као независна реалност, јер, строго узевши, она нема суштину. Она се може созерцавати само у ипостаси, тј. у личности. Овде Палама мисли на обожене светитеље, који благодаћу, у својим личностима пројављују ту преображавајућу светлост. Али, у односу на Личност (ипостас) Христову, енергије су и “уипостазиране”. Таворска светлост не открива Божанску суштину, већ другу Личност Свете Тројице.

обојујући живот који је у Њему и који исходи из Њега, јер је то његова природна енергија,<sup>5</sup> сродна Њему: “Ми не видимо ни обожење нити икакав други живот потпуно сличан Узроку, који, по својој величанственој трансцендентности, превазилази све.”<sup>6</sup> Међутим, Дух не само да га превазилази као Узрок, већ и оно што је примљено представља само део онога што је дато, јер онај ко прима божанску енергију, не може је у потпуности имати.<sup>7</sup> Тако, постоје разни начини на које Бог превазилази такву светлост, такво нестворено просветљење и такав, њима сличан, живот.

10

Надахнути Симеон Метафраст је на основу прве књиге Макарија Великог, саставио расправе, подељене у поглавља на тему ове светлости и славе, уз детаљно, складно и јасно тумачење.<sup>8</sup> За тему о којој расправљамо, од велике користи би било да овде представимо нека од тих поглавља, само у прерађеном облику.

У 62 поглављу, он каже: “Блажени Мојсије, славом Духа који сијаше на његовом лицу, а коју не могаше да издржи ниједан људски поглед, показа како ће се тела светитеља прославити након васкрсења праведника. Исте те славе удостојиће се душе светитеља, који ће је примити у унутрашњег човека, будући да ми откривеним лицем<sup>9</sup> одражавамо славу Господњу; тј. унутрашњег човека “преображеног од славе до славе према истој слици.”<sup>10</sup>

У 63 поглављу, он додаје: “Слава која чак и сада богати душе светитеља, прекриће и заоденути њихова гола тела после васкрсења и уздиће их на небеса, обучене у славу њихових добрих дела и славу Духа, славу коју, као што сам већ рекао, душе светитеља већ делимично примише. Тако, прослављени божанском светлошћу, светитељи ће заувек бити са Богом.”<sup>11</sup>

Према великом Дионисију, беше то иста она светлост што на гори обасја изабране апостоле: “Када се очистимо од греха, постанемо бесмртни”, каже он, “и уподобимо се Христу, заувек ћемо бити са Богом (како каже Писмо)<sup>12</sup>, достигнувши испуњење у најчистијим созерцавањима Његовог јављања, које ће нас обасјати својим најблиставијим зрацима, баш као што је обасјало ученике у време божанског преображења.”<sup>13</sup>

То је светлост Божија, како је Јован назива у своме *Ошкровењу*,<sup>14</sup> а то мишљење деле и сви светитељи. Св. Григорије Богослов је запазио: “По мом мишљењу, Он ће доћи онако како се појавио или јавио ученицима на гори, када Божанство тријумфује над телом.”<sup>15</sup>

---

Поред значења “оно што постоји у другој ипостаси”, *уиџосџазиран* може да значи и “оно што заиста постоји”, оно што је право или аутентично, нпр. наше *сџварно* усиновљење благодаћу Духа Светога (III. i-27) . Прво значење ове речи, односи се на христологију Леонтија византијског, а друго на Марка Монаха.

<sup>5</sup> У онтолошком смислу, тј. као енергија која је део природе Духа.

<sup>6</sup> Псевдо-Дионисије, *de div. nom.* II. 7, PG III, 645 B.

<sup>7</sup> То јесте, Дух превазилази Свој само-дар, не само метафизички, у смислу да Узрок увек онтолошки претходи својим енергијама и учинцима, већ и као дар, будући да никада (услед наше ограничености као људских бића) не можемо имати божански живот у свој његовој пуности.

<sup>8</sup> Одломци из списка св. Макарија, кружили су под именима разних средњовековних писаца, укључујући и Симеона Метафраста (десети век).

<sup>9</sup> 2. Кор. 3,18.

<sup>10</sup> *Metaphrastes, de elev. mentis* 1, PG CXXXIV, 889 = Ps. Macarius, *Logos* 48, 6-7, ed. H. Berthold, *Makarios/Symeon Reden und Briefe* II (Берлин, 1973; стр. 104).

<sup>11</sup> *De elev. mentis, 2 ib.*, 892 AB, cf. Ps. Macarius, *ed. cit.*, стр. 105. Обратимо овде пажњу на Симеонов акценат на *есхаџолошкој* природи обожења: они који примају божанску светлост, већ учествују у слави васкрсења будућег века. оно што је сада углавном унутрашња слава - иако не у потпуности, као што је то био случај са Мојсијем и неколико светитеља пустињака - тада ће се отворено показати у преобразеним телима светитеља.

<sup>12</sup> 1. Сол. 4,17.

<sup>13</sup> *De div. nom.* I. 4, PG III, 592 BC. Светитељи на небу уживају у истој визији преображења Христовог као и Његови ученици на Тавору. Преображење (које заузима централно место у богословљу Источног хришћанства) није неки изолован и неважан догађај у Христовом животу (како то сматра Варлаам), већ вечна парадигма боговиђења и преображења космоса.

<sup>14</sup> Отк. 21,23-24, 22,5.

“Али”, каже Варлаам, “то беше чулно опазива светлост, видљива кроз ваздух, која се на изненађење свих пројави, а затим одједном нестане. Неко је назива жбожанством’, јер је символ божанства.” Какве новотарије! Како се може говорити о чулно опажљивом и створеном божанству које траје само један дан, а појављује се да би истога дана и нестало, попут оних створења које називамо ефемерним?<sup>16</sup> Божанство, уствари, траје и мање од њих, јер се појави и нестане у току једнога сата; боље би било рећи да се оно одједном појави, али никада не постоји.<sup>17</sup> Може ли се то назвати божанством које (иако никада не постане истинско божанство) тријумфује над тим часним телом сродним Богу?<sup>18</sup> Не би требало рећи да је она тријумфовала један минут, већ да она то чини непрекидно. Св. Григорије није рекао да је она “тријумфовала”, већ да “тријумфује”, тј. не само у садашњости, већ и у будућем веку.<sup>19</sup>

Шта кажеш на то? Да ли ће се Господ сјединити са таквим божанством, у којем ће тријумфовати у векове векова? И да ли ће све у свему бити Христос, како то апостоли и Оци тврде,<sup>20</sup> када ће у Христу, на место божанства доћи чулно опажљива светлост? У складу са истим светоотачким сведочанством: “Неће нам требати ни ваздух, ни простор нити било шта друго”<sup>21</sup> да би смо видели Њега. Како ћемо Га онда видети кроз ваздух?

Зашто би нам у будућем веку требало више оваквих симбола, више огледала, више загонетки? Да ли ће виђење лицем у лице и даље остати само пука нада?<sup>22</sup> Заиста, ако ће и на небу још увек постојати симболи, огледала, загонетке, онда смо ми преварени у нашим надама, обмањени софистеријом; мислећи да ће нам обећање омогућити усвајање иситинског божанства, нећемо га чак ни видети. Чулно опажљива светлост, чија је природа потпуно страна Богу замењује то! Како ова светлост може бити символ, а ако то и јесте, како се може назвати божанством? Сам цртеж неког човека не представља човечанство, нити је символ анђела његова природа.

Који је светитељ икада рекао да је ова светлост створени символ? Григорије Богослов каже: “Божанство се у светлости пројавило ученицима на Гори.”<sup>23</sup> Значи, ако светлост није истинско божанство, већ његов створени символ, требало би рећи да божанство није пројавило светлост, већ да је сама светлост узроковала појаву тог божанства. ... Слично томе, св. Јован Златоусти каже да се Господ указао у већој красоти када је то божанство пројавило своје зраке. Треба да запазимо да он овде не каже просто “божанство”, већ “*ѡо* божанство”, истинити Отац.<sup>24</sup> Како се онда може говорити о

<sup>15</sup> *Ep. Cl ad Cleodonium*, PG XXXVII, 181 AB. Григорије овде говори о Другом Доласку, када ће се Христос појавити у истој оној слави у којој се открио на Тавору. Божанство “тријумфује над телом”, не у смислу порицања или негирања тела, већ у смислу превазилажења његове телесне непровидности, и преображења у светли сасуд Духа.

<sup>16</sup> Ова реч буквално значи “онај који траје само један дан”, као на пример водени цвет.

<sup>17</sup> Платон, *Tim.* 27 D, израз који се, по Варлааму, односи на виђења исихаста (*Triads* II. iii. 55) .

<sup>18</sup> Израз св. Григорија Богослова (види напомену 15).

<sup>19</sup> Таворска светлост не може бити само створени и пролазни символ, јер је она слава непроменљивог божанства. То је натприродна светлост, у овоземаљском животу видљива само очима које су се благодаћу преобразиле.

<sup>20</sup> Кол. 3,11; и Григорије Ниски, *de anima et resurr.*, PG XLVI, 104 C.

<sup>21</sup> Григорије Ниски, *ibid.*

<sup>22</sup> Јован Златоусти, *ad Theod. lapsum* I. 11, PG XLVII, 292, о Преображењу, где св. Јован говори о “гледању Самога Цара, не више у загонетки или као у огледалу, већ лицем у лице” (Бројеви, 12,8 и 1. Кор. 13,12). Виђење на Тавору, у свој својој стварности, представља вештаствен залог или јемство стварности непосредног и директног виђења Христа на небесима.

<sup>23</sup> *Hom.* XL. 6, PG XXXVI, 365 A.

<sup>24</sup> Непознати извор св. Јована Златоустог.

“божанским зрацима”, ако је светлост само символ божанства, образованог из друге природе?<sup>25</sup>

Свети Василије Велики, показавши да је Бог, Који се слави у три Личности, јединствена светлост, поново говори о “Богу Који живи у светлости неприступној”,<sup>26</sup> јер је оно што је недоступно у сваком погледу истинито, а оно што је истинито јесте неприступно. Зато апостоли попадале на земљу, не могући поднети славу светлости Христове, јер то беше “светлост неприступна”. Дух је такође светлост, јер је написано: “Он засја у срцима нашим Духом Светим.”<sup>27</sup>

Ако је оно што је неприступно истинито, а ова светлост беше таква, онда она не беше само привид божанства, већ истинита светлост истинитог божанства, и то не само божанства Сина, већ и Оца и Сина. Зато на Преображење појемо Господу: “У светлости Твојој, која се данас указа на Тавору, видесмо Оца и Духа у светлости,”<sup>28</sup> јер “нам откри зрак божанства Свога.”<sup>29</sup> ... Кад се сви светитељи сложише да ову светлост назову истинитим божанством, како се усуђујеш да је сматраш одвојеном од божанства, називајући је “створеном реалношћу” и “символом божанства”, тврдећи да је инфериорна у односу на наш ум?

### 13

Св. Максим, навикао да размишља у симболима, аналогијама и алегоријама, не користи увек (како већ знаш) оно што је инфериорно као символ супериорног, већ супротно: Тако, он може да каже да је распето тело Господње постао символ привезаности нашега тела страстима.<sup>30</sup> Слично томе, Максим, говорећи у алегоријама, тврди да је ова светлост символ катафатичког и апофатичког богословља;<sup>31</sup> он говори о супериорној реалности као символу оних инфериорних, и као о реалности која у себи садржи богословско знање, а истовремено је њен извор.

Није ли он рекао и то да је Мојсије символ промисла, а Илија суда?<sup>32</sup> Да ли због тога треба да претпоставимо да ови пророци никада нису ни постојали, већ све то беше фантазија и машта? Ко би се други до Варлаама, усудио да каже тако што, или да тврди да је ова светлост страна божанству, привид божанства? Зато су надахнути богослови опрезни када благодат ове светлости једноставно називају символом, да људи не би, залутавши због двосмислености овога термина, погрешно закључили да је ова најбожанскија светлост створена реалност, страна божанству.<sup>33</sup> У сваком случају, израз “символ божанства”, ако се опрезно и на одговарајући начин схвати, не може се сматрати апсолутно супротним истини.

### 14

Претпоставимо да је она символ божанства, како већ верујеш. Ни тада нас нећеш уверити у погрешност, нити нас лишти наше благословене наде, јер сваки символ или следи

<sup>25</sup> То значи да та светлост може бити светлост божанства, само ако је она сама по себи божанска, и исте природе као и Бог. Слава Божија се доиста може пројавити кроз творевину, али не може сама по себи бити твар или тварни символ.

<sup>26</sup> Св. Василије, *с. Eunom.* V, PG XXIX, 640 АВ, наводи 1. Тим. 6,16.

<sup>27</sup> 2. Кор. 4,6.

<sup>28</sup> Навод *Exapostelaron*, литургијског текста који се поје на јутрењу 6. августа. Иако је Христос био једини учесник историјског преображења, божанска нестворена светлост или енергија је заједничка слава или енергија све Три Личности Свете Тројице, те није особина Самога Сина.

<sup>29</sup> Последњи стих *аџостихуре* на вечерњој служби 7. августа.

<sup>30</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1376 CD.

<sup>31</sup> *ibid.*, 1165 ВС. Св. Максим сматра да виша реалност (божанска светлост) може симболисати нижу, тј. учења о Богу која се боре да је осликају.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1168 С. То је обрнут случај, створен ентитет употребљен да би означио божанску особину. Овде жели да се каже да чак и таквим случајевима, символ може бити реалност за себе, а не неки замишљени или пролазан феномен.

<sup>33</sup> У стварности, наравно, већина симбола више реалности су створене ствари, те зато Оци избегавају описивање нестворене светлости као симбола.

из природе тога објекта који симболише, или припада потпуно другој природи. Тако, када сунце треба да изађе, зора је природни символ те светлости, и слично томе, топлота је природан символ сагоревајуће силе ватре.<sup>34</sup>

Што се тиче знакова који нису са-природни на овај начин и који независно постоје, они се понекад сматрају симболима: Упаљена бакља се може сматрати симолом непријатељскога напада. Ако они немају властито природно постојање, онда могу послужити као нека врста привиђења које прориче будућност, те тада символ има само то значење. Такви беху опаљиви знакови, које пророци једноставно показашу, нпр. Захаријева коса,<sup>35</sup> Језекиљеве секире<sup>36</sup> и њима слични знакови.

Природан символ увек прати природу која му даје постојање, јер је сродан тој природи; што се тиче символа који исходи из друге природе, и има властито постојање, немогуће је да он непрекидно буде повезан са објектом који симболише, јер ништа не спречава његово постојање пре и после тог објекта, попут сваке друге реланости која има властито постојање. Коначно, символ лишен независног постојања, не постоји ни пре ни после свога објекта, јер је то немогуће; чим се појави, одједном се распада у небиће и у потпуности нестаје.

Исто тако, ако је таворска светлост символ, онда је она или природни или неприродни символ. У случају овог последњег, он или има властито постојање, или је само привиђење без постојања. Али, ако је она само нетварно привиђење, онда Христос никада заиста није био, нити јесте, нити ће бити онакав каквим се појавио на Тавору. Ипак, Дионисије Ареопагит, Григорије Богослов и сви они који чекају Његов долазак са небеса у слави, јасно потврђују да ће Христос у вечности бити онакав каквим се тада појавио, како смо то већ показали.<sup>37</sup> Стога, ова светлост није само нетварно привиђење.

15

Заиста, не само да ће Христос бити такав у вечности, већ Он беше такав и пре него што узиде на Гору. Послушај богомудрог св. Јована Дамаскина: “Христос се преобразио, не тиме што је узео још неку особину коју није имао пре тога, нити променом у нешто што није био раније, већ откривањем Својим ученицима онога шта Он заиста јесте, отварањем њихових очију и враћањем вида ослепелим. Остајући и даље оно што је био и пре, Он се ученицима Својим појави у свој красоти Својој; Он заиста јесте истинита светлост, зрак славе.”<sup>38</sup>

Василије Велики сведочи то исто: “Његова Божанска сила се пројављује попут светлости виђене кроз стакло, тј. кроз Господње тело, које Он због нас прими; то је сила која просветљује оне који очистиле очи свога срца.”<sup>39</sup> Не потврђују ли годишње песме црквене да је Он, чак и пре преображења, био онакав каквим се тада указао? “Пре-сјајна првобитна лепота, што беше телом покривена, данас се откри.”<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Палама овде још увек не даје једини случај где та светлост *јесте* символ: То је *ипороган* символ божанства (напомена 5), саприродна и сапостојећа са Богом, аналогна неодвојивом односу између сунца и његових зрака. Символи *не* учествују у природи онога што симболишу, већ постоје независно од тога (нпр, Мојсије и промисао), или постоје само појмовно, као нека врста илустрације (нпр, пожар као символ војног напада). Пошто је таворска светлост истоветна са вечном славом Христовом, то мора бити природни символ, створен или замишљен, који сам заиста постоји и који је вечан. Више о овоме видети *vid. infra*, поглавља 19-21.

<sup>35</sup> Зах. 5,1-2 (LXX).

<sup>36</sup> Јез. 9,2.

<sup>37</sup> *supra*, одељци 10-11.

<sup>38</sup> *Hom. in Transif.* 12-13, PG XCIV, 564 C-565 A. Није Христос Тај Који се преображењем мења у нешто ново, већ ученици. Преображење открива божанску славу коју у вечности има, али која је скривена испод хаљина на Његовом телу. Што се тиче апостола, те хаљине су на Тавору одмах скинуте.

<sup>39</sup> Непознат извор.

<sup>40</sup> Трећа *стихира* на светлом вечерњем 6. августа.

Штавише, мењање наше људске природе, њено обожење и преображење - није ли то постигнуто у Христу од самога почетка, од тренутка када Он узео нашу природу?<sup>41</sup> Он беше божанство и пре, али у тренутку преображења Његовог, Он очима апостола Својих дарова Божанску силу која им омогући да и сами прогледају и виде.<sup>42</sup> Ова светлост није била халуцинација, већ је остала вечна и постојала је од почетка.

16

Ако Христос беше и оста такав у вечности, онда је Он и данас такав. Заиста, било би апсурдно веровати да таква беше Његова природа до виђења на Тавору, и да ће таква бити у будућем веку, али да се у међувремену, одбацивши ту славу, променила. Он и данас седи у истој тој красоти, “са десне стране Величанства на висинама”.<sup>43</sup> Сви морају следити и слушати Њега Који каже: “Приђите, узиђимо на гору свету и небеску, созерцавајмо невештаствено божанство Оца и Духа, које сија кроз јединога Сина.”<sup>44</sup> Ако неко не жели да га увери један светитељ, онда мора слушати два или све. Тако, блажени Андреј, свети светилник критски, пева о светлости таворској: “Интелигибилан свет анђелски, који нетварно слави ову светлост, јесте доказ Логосове љубави према нама.”<sup>45</sup>

Велики Дионисије тврди готово исто када велича овај узвишени чин надкосмичких сила:<sup>46</sup> Они не само да созерцавају и учествују у слави Тројице, каже он, већ и у слављењу Христа. Удостојивши се овог созерцања, они се уздижу до њега, јер је Он Сам светлост која обожује: “Они јој се истински приближавају, те тако први учествују у спознаји Његове чудотворне светлости.”<sup>47</sup> И св. Макарије слично говори...., “Наша помешана природа људска, коју Господ узео, седе са десне стране Величанства на висинама,<sup>48</sup> испунивши се славом не само (попут Мојсија) у лицу, већ целом телу.”<sup>49</sup>

Стога, Христос непроменљиво има ову светлост, или пре, Он ју је увек имао, и увек ће је имати. Ако је она увек била, јесте и биће, онда светлост која је обасјала Господа на Гори није била халуцинација, нити само символ без постојања.

17

Ако неко каже да је ова светлост независна реалност, одвојена од природе Онога Који је означава, Онога Који је само символ - нека онда покаже где је и каква је та реалност, која се покзала опитно недоступном не само очима (“Ученици ничице падоше на земљу”<sup>50</sup>) и која је сијала са славног лица и тела Христовог. Иначе, да она *јесте* независна реалност, вечно повезана са Христом у будућем веку, онда би Он имао три природе и три суштине: човечанску, божанску и ону која потиче од те светлости. Очигледно је и јасно показано да ова светлост није ни независна реалност, нити нешто што је страно божанству.

Стигавши до ове тачке наше расправе, морамо објаснити зашто светитељи ову обојујућу благодат и божанску светлост називају “уипостазираном”.

---

<sup>41</sup> Важан богословски смисао: Само васпостављање наше људске природе од стране Логоса имало је за своју последицу њено исцелење и преображај. Чак и у оквиру Христове човечанске природе, оно што се указало преображењем, јесте нешто потпуно ново; то је откровење обожене човечанске природе Христове, коју могу добити сви који имају удела у таквој природи.

<sup>42</sup> Палама често наглашава да ми својим природним моћима не можемо поднети блиставо виђење Бога. Чак је и онима који “очистише очи срца” потребна посебна благодат која ће им омогућити да виде нестворену светлост (Одељак 17, *infra*).

<sup>43</sup> Јев. 1,3.

<sup>44</sup> Св. Јован Дамаскин, Канон 2 на празник Преображења (Песма IX, *тройар* 2).

<sup>45</sup> *In Transfig. hom.*, VII, PG XCVII, 933 C.

<sup>46</sup> То је, анђелски поредак, чији редови созерцавају славу Очеви као вечну и као оваплоћену у Христу.

<sup>47</sup> *De cael. hier.*, VII, 2, PG III, 20 BC. Ова је светлост “чудотворна” у смислу “обожења”, која подстиче анђеле да заједничаре са Богом.

<sup>48</sup> Јев. 8,1.

<sup>49</sup> Овај одељак је већ цитиран у *Тријагама* I. iii.29, али се не налази у објављеном тексту св. Макарија.

<sup>50</sup> Прва *стихира* на Lauds 6. августа; такође, Канон тога истога дана Козме Мајумског (Песма IX, *тройар* 1).



Овај термин се не користи да би се потврдило постојање властите ипостаси.<sup>51</sup> ... Насупрот томе, “неипостазираним” се назива не само небиће или халуцинација, већ све оно што се брзо распада и одлази, нестаје и престаје да постоји, попут, на пример грома и муње, и наших речи и мисли. Оци зато с правом ову светлост називају уипостазираном, да би показали њену сталност и стабилност, јер она остаје у бићу и не измиче погледу, као муња, или речи или мисли....<sup>52</sup>

Ако је онда ова светлост, којом сијаше Спаситељ на Гори, природан символ, онда се то не односи на Његове *две* природе, јер се њене природне карактеристике међусобно разликују.<sup>53</sup> Ова светлост не може припадати Његовој човечанској природи, јер наша природа није таква светлост. Спаситељ није ушао на Тавор, са изабраним ученицима, да би им показао да је Он човек. Три године пре тога, Он је живео са њима; како се у Писму каже “с њима боравећи”.<sup>54</sup> Он се успео са њима да би им показао “да је он Очева светлост”.<sup>55</sup> У том погледу, нико не би могао рећи да је та светлост символ његове човечанске природе. Као природан символ ... ова светлост природно симболише *божанство* Јединородног, како Јован Дамаскин јасно излаже: “Син, вечно рођен од Оца, има природни и вечни зрак божанства; слава божанства постала је и слава тела.”<sup>56</sup> Ова слава се није појавила или почела, она је бескрајна, јер природни симболи увек са-постоје са природама које симболишу. ... Како св. Максим каже: “Све реалности које се по суштини созерцавају око Бога немају ни почетак ни крај.”<sup>57</sup> Али пошто су, како он каже, ове реалности ... бројне, што никако не умањује појам једноставности, овај светли символ (који је један од њих) више неће нарушавати једноставну природу Божију.<sup>58</sup>

Многи други извори, нарочито литургијске химне, потврђују да је ова светлост једна од реалности које се созерцавају око Бога. Довољан је следећи пример: “На Гори светој, о Христе, показао си величанство Своје божанске и суштинске красоте, скривене у телу и просветлио си, о Доброчинитељу, своје ученике.”<sup>59</sup> Такође, тврдња св. Максима да “Он из човекољубља Свог, поста властити символ”,<sup>60</sup> показује да је ова светлост природни символ.

У царству неприродних симбола, један објекат може симболисати други, али не и себе самог.<sup>61</sup> Међутим, када символ природно постоји на основу објекта који симболише,

<sup>51</sup> Види одељак 9, и напомену 4.

<sup>52</sup> Смисао овог термилошког параграфа јесте да божанска светлост или енергија није ни независна реалност одвојена од три божанске Личности, нити нешто привремено и пролазно, већ постоји стално као делатна сила у Богу. Налик личним атрибутима, енергије морају имати личносно (или ипостасно) место - по природи, оне живе у божанским Личностима, по благодати, у нама; то подразумева термин “уипостазиран”.

<sup>53</sup> Односи се на христолошку одлуку халкидонског сабора (451). Божанска светлост не припада *иприродно* нашој створеној природи, већ је чак и у случају палоба Адама, увек дар Божији. Зато ова светлост може бити само природни символ Христове *божанске* природе.

<sup>54</sup> Дап. 1,4.

<sup>55</sup> *Кондак* на празник Преображења.

<sup>56</sup> *Hom. in Transf.* 12, PG XCVI, 564 B.

<sup>57</sup> *Cent. gnost.* I, 48, PG XC, 1100 D - нарочито важан текст за Паламино богословље, које даје светоотачки ауторитет његовој науци да су божанске енергије у сталној вези са божанском суштином, и да су због тога оне вечне и нестворене. Остале “реалности созерцавају око Бога” (*τα περι Θεου*) укључиле би божанске атрибуте попут доброта, праведност или промисао.

<sup>58</sup> Бог је по Својој суштини јединствен и једноставан, али неизрециво у Себи садржи многострукост: пре свега, три Личности, али и изобиље божанских атрибута, сила и енергија. Само за ограничену људску логику постојање Једног и Многих у Богу представља интелектуални проблем.

<sup>59</sup> *Катихизма* после *Йолијелеја* на јутрењу 6. августа.

<sup>60</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1165 D.

<sup>61</sup> Пошто не постоји непрекидност или веза природе између симбола и објекта, као у случају природних симбола. Будући да светлост и топлота природно производе из ватре, или енергија из суштине, можемо рећи да је у питању један ентитет, и да у извесном смислу светлост представља свој властити символ.

онда кажемо да је он властити символ. Способност ватре да гори, коју симболише чулима доступна топлота, постаје властити символ, јер је увек праћен овом топлотом, али остаје јединствен ентитет, који не подлеже никаквом удвајању; она увек узима топлоту за свој природни символ, кад год се појави објекат способан да је прими.

Исто тако, светлост излазећег сунца за свој символ има благу светлост зоре, која постаје њен символ. Свима нам је познато да је сунчева светлост видљива, што нам такође омогућава да посматрамо зору, упркос томе што нико директно не може гледати у сунчев колут и готово је немогуће гледати његов сјај.

Слично томе, чулом додира, човек опажа топлоту ватре, иако додир не може имати никакво знање о тој сагоревајућој сили коју симболише топлота (иако је потпуно свестан да је то баш тако). Он не познаје ни њен квалитет, ни интензитет и у ствари би се уништио (постајући и сам ватра и престајући да буде субјекат који опажа) ако би сам искуствено покушао да спозна природу ватре која доноси топлоту. Зато би се, ако би икада и ризиковао да учини тако нешто, одједном повукао и побегао, горко жалећи због своје радозналости. Тако, видимо да је топлота доступна чулу додира, али њена сагоревајућа моћ у потпуности остаје ван могућности познања.<sup>62</sup>

## 21

Ако је то заиста тако, како се онда може рећи да се божанство, трансцендентно у тајнама, може познати у тренутку спознаје његовог природног символа? Како то? Ако зора, символ светлости дана, остане неприступна људским очима, као сунце (или још неприступнија), како онда наше очи могу видети дан и остале објекте у светлости дана? Како оне могу знати каква је сунчева светлост која је аналогна светлости дана?<sup>63</sup>

Божанско се још више познаје кроз само учествовање, јер нико (чак ни узвишене надкосмичке силе)<sup>64</sup> не зна шта је оно у основи свога бића и начелу постојања; што се нас тиче, ми смо свакако доста далеко од познања таквих ствари.

## 22

Међутим, ученици не би ни видели символ, да не примише очи које до тада нису имали.<sup>65</sup> Како св. Јован Дамасин каже: “Из стања слепила, они почеше да виде”<sup>66</sup> и да созерцавају ову нестворену светлост. Светлост, затим, поста доступна њиховим очима, али очима које видеше боље од природних очију и усвојише духовну силу те духовне светлости. Ова тајанствена светлост, неприступна, нетварна, нестворена, обојујућа, вечна, та светлост Божанске Природе, слава божанства, красота царства небескога, изненада поста чулима опазива и још их превазиђе.<sup>67</sup> Да ли ти доиста таква реалност изгледа као символ стран божанству, чулима опажљив, створен и “видљив кроз ваздух”?<sup>68</sup>

Поново послушај Дамаскинову потврду да светлост није страна, већ природна божанству. “Красота божанске благодати није нешто спољашње, као у случају красоте коју Мојсије имађаше, већ припада самој природи божанске славе и красоте.”<sup>69</sup> И још: “У

<sup>62</sup> Ова слика ватре узета је од Псевдо-Дионисија, *de cael. hier.* XV. 2, PG III, 326 Dff.

<sup>63</sup> Ова аналогија са сунчевом светлошћу је одговарајућа, јер она није само објекат виђења, већ медијум у којем се догађа сва визија. Слично томе, до виђења Бога не може доћи без учешћа у Његовој светлости и животу. Управо дар божанске светлости омогућава човеку да уопште види божанске стварности (укључујући себе).

<sup>64</sup> Дионисијска перифраза “анђела”. Чак ни анђели не могу потпуно појмити божанске тајне; колико мање него човек?

<sup>65</sup> О томе (да човек благодаћу мора превазићи своје природне силе да би видео божанску светлост) погледати напомене 42 и 63.

<sup>66</sup> *Hom. in Transfig.* 12, PG XCVI, 564C.

<sup>67</sup> Важно је запазити да виђење Бога није само *унутрашње* искуство, већ по Паламином мишљењу, укључује и *шелесне* очи, благодаћу преображене. Цели човек је предмет преображења, а не само умно или духовно начело.

<sup>68</sup> Варлаамов текст цитиран у одељку 10.

<sup>69</sup> *Hom. in Transfig.* 10, PG XCVI, 561D.

будућем веку, стално ћемо бити са Господом<sup>70</sup> и созерцавати Христа, Који блиста Очевом светлошћу, светлошћу која сваку природу побеђује.”<sup>71</sup> И још: “Он са Собом води првоначалнике апостола као сведоке Његове славе и божанства и открива им властито божанство”, које превазилази све, које је јединствено, савршено и наговештава Крај.<sup>72</sup>

Да ова светлост није видљива кроз ваздух, показује велики Дионисије<sup>73</sup> и они који је заједно са њим називају “светлошћу будућег века”, века у којем нам ваздух више неће бити потребан. Налик томе, Василије Велики тврди да је она видљива очима срца. Чињеница да је она невидљива кроз ваздух, показује нам да то није чулима опазива светлост. Доиста, када на Тавору ова светлост засја светлошћу блиставијом од сунца, тамошњи људи је не видеше! ...

23

Тврдиш ли још увек да ова светлост божанске и суштинске красоте није само чулима опажљива и створена, већ и инфериорна у односу на наш ум?<sup>74</sup> Благи Боже! Да ли су они који у себи виде светлост Божанскога царства, красоту будућег века, славу Божанске природе инфериорни у односу на наш ум? Исту светлост видеше апостоли, након што надиђоше сваку чулну и умну перцепцију и примише (по речима Андреја Критског) “способност истинског виђења помоћу виђења ничега и усвојише чуло натприродног искусивши божанско”.<sup>75</sup> Будући да је у овом случају екстаза, која је инфериорна у односу на ум, демонска, да ли је онда демонска и екстаза коју они искусише Божијом вољом?<sup>76</sup> Незамисливо! Супротно томе, научисмо да сви заједно појемо Христу: “Изабрани апостоли преобразише се божанским узношењем на гори, созерцавајући велики излив светлости и непостижног Божанства Твога.”<sup>77</sup>

Можеш тврдити да је Бог створење и да су Његове суштинске енергије створене! Ниједан разуман човек за суштинску доброту и живот не би рекао да је надсуштствена суштина Божија. Суштинска особина није суштина која има особине суштине. Како велики Дионисије каже: “Када надсуштствену Тајну називамо ж’Богом’ или ж’животом’ или ж’суштином’, при томе мислимо само на промислитељске силе које исходе из Бога у Које се не може учествовати.”<sup>78</sup> То су, дакле, суштинске силе; што се тиче Надсуштственог .. то је Реалност која има ове силе и у себи их сједињује. Слично томе, светлост која обожује је такође суштинска, али сама није Божанска суштина.<sup>79</sup>

24

---

<sup>70</sup> 1. Сол. 4, 17.

<sup>71</sup> Дамаскин, *ibid.*, 15-16 (*ibid.* 569AB).

<sup>72</sup> *Ibid.*, 7, 557 C.

<sup>73</sup> *de div. nom.* I.4, PG III, 592BC. Ако је таворска светлост једна од вечних светлости, онда мора бити да она није “чулна”, тј. приступна чулној перцепцији као таква, те не може бити створени символ, како то Варлаам тврди.

<sup>74</sup> По мишљењу платониста, оно што је чулима опажљиво нужно је онтолошки инфериорно у односу на реалност појмљиву само умом. Стога, ако је таворска светлост “чулна”, она је онда инфериорна у односу на оно што је “појмљиво” и у односу на наш ум.

<sup>75</sup> *Hom. in Transfig.* VII, PG XCVII, 949C.

<sup>76</sup> У патристичкој *екстази* је углавном питање “излажења” из себе помоћу божанске љубави; међутим, постоји и пејоративни смисао (као што је овде случај) стања у коме је неко “ван свога ума”, што је резултат ђавоиманости.

<sup>77</sup> Трећа *сѣихира* А вечерње 6. августа.

<sup>78</sup> *De div. hom.* II.7, PG III, 645A.

<sup>79</sup> Главно становиште: То је средиште Паламиног учења да не треба мешати енергије са Божанском суштином; иако су енергије Божанске и суштинске (тј. односе се на Божанску суштину), суштина их превазилази као њихов Извор и све их сједињује. По Псевдо-Дионисију (*de div. nom.* V.2, *ibid.*, 916C), Палама је спреман да их све назове “божанством”; али, Отац је по трансцендентности Свога бића је “више-од-Бога” и “надсуштствен”. Можемо учествовати у обожујућим енергијама, али суштина стално остаје неприступна створеним бићима (“у њој се не може учествовати”).

Наш философ се ту не зауставља, већ надаље тврди да је свака Божанска сила и енергија створена. Међутим, светитељи јасно уче да су све природне особине, сва сила и енергија нестворене природе, и саме нестворене, исто као што су оне од створене природе и саме створене.

“Како онда”, пита Варлаам, “да Реалност која превазилази чула и ум, која је Биће *par excellence*, вечно, невештаствено, непроменљиво - које називаш жуипостазираном’ није Надсуштаствена суштина Божија, будући да носи особине Господара и превазилази све видљиво и невидљиво? Зашто кажеш да суштина Божија превазилази ову светлост?”<sup>80</sup> ... Он каже да нас најбоље може описати реч “дитеисти”,<sup>81</sup> иако признаје .. да држимо да постоји само једна Реалност која превазилази све, а то је Надсуштаствено; такође, по његовом мишљењу, учимо да постоји само један Бог, те да ова светлост није суштина, већ енергија Божанске суштине, за коју тврдимо да је јединствена и превазилази све, јер је сведелатна.

Чак иако тврдимо да је ова енергија неодвојива од јединствене Божанске суштине, Онај надсуштаствени није због тога сложен; несумњиво, никаква једноставна суштина не би постојала да је тако, јер би се залуд трагало за природном суштином без енергије.<sup>82</sup> Како је могуће да светлост која обожује не носи знамења Господара?

... Пошто светитељи овде говоре о ипостазираној Реалности, а не о ипостаси која засебно постоји, како онда светлост може бити независна суштина или други Бог, будући да не постоји независно? Ако идеш ка томе да поставиш другог Бога, под изговором да је ова енергија беспочетна, нестворена и непојмљива, онда мораш држати и то да воља Божија образује другог Бога. Како св. Максим каже: “Васцела триипостасна Божанска природа је беспочетна, нестворена, непојмљива, једноставна и несложена, а таква је и њена воља.”<sup>83</sup> Исто се може рећи и за све природне енергије које припадају том божанству.<sup>84</sup>

## 26

Тврдиш да је благодат обожења природно стање, тј. активност и пројава природне силе. Не увиђајући то, западаш у грешку месалијанаца, јер би обожен човек нужно био Бог по природи, у случају да обожење зависи од наших природних моћи и да је саставни део природних закона!<sup>85</sup> ... Схвати да благодат обожења превазилази сваку природну везу, те да у природи не постоји “никаква способност која је може примити.”<sup>86</sup>

У случају да она више није благодат, већ пројава енергије која је део природне силе, не би било ничег апсурднијег до држати да се обожење догодило по мери рецептивне моћи природе. Обожење би тада било дело природе, а не дар Божији, а обожен човек би по природи био бог и следствено би био назван “Богом”. Природна сила поједине ствари је

---

<sup>80</sup> Варлаам одбија да прихвати Дионисијеву дистинкцију појашњену у напмени 79. За њега, оно што има апофатичке Божанске атрибуте (несаздан, непроменљив, итд.) може бити само Божанска суштина. Пошто, како Палама сматра, енергије не треба мешати са суштином, оне онда морају бити створени Божији учинци.

<sup>81</sup> Варлаам закључује да је Палама дитеиста, јер у Богу успоставља *два* начела, надсуштаствену суштину и Божанске енергије. Међутим, пошто (како Палама објашњава) Божанска светлост није “ипостазирана” или засебно створена, она не може бити други Бог.

<sup>82</sup> Без енергија, Бог би једноставно било недејствено трансцендентно божанство, а не промислитељски творац. О једноставности и сложености Божијој, погледати напмену 58.

<sup>83</sup> *Ad Marinum*, PG XCI, 268D.

<sup>84</sup> Другим речима, енергије не би биле Бог, да са Божанском суштином не деле Божанске атрибуте.

<sup>85</sup> Месалијанска грешка на коју се мисли, односи се на становиште да је обожење производ само човекових напора, без помоћи благодати. То је Пелагијево објашњење духовног живота: Човек се обожује властитим силама.

<sup>86</sup> Максим, *Quaest. ad Thal.* 22, PG XC, 342A, парафразиран у *Cap.* I 75, PG XC, 1209C.

просто непрекидно делање природе.<sup>87</sup> У том случају, не могу да схватим зашто би обожење узроковало то да човек изађе из себе,<sup>88</sup> ако је и само подложно законима природе.

27

Благодат обожења тако превазилази природу, врлину и знање, и (по речима св. Максима) “све је то инфериорно у односу на њу”.<sup>89</sup> Заиста, свака нас добродетел и уподобљавање Богу припрема за божанско сједињење, али је и само то тајинско сједињење под утицајем благодати. Управо кроз благодат “васцело Божанство у својој пуноћи настањује се у достојнима”,<sup>90</sup> те сви светитељи свим бићем својим живе у Богу, примајући Бога у Његовој пуноћи и не добијајући никакву другу награду за узилажење Њему, осим Самога Бога. “Он се сједињује са њима, као душа са телом са својим удовима”;<sup>91</sup> држећи исправним да живи у вернима, аутентичним усиновљењем, по дару и благодати Светога Духа. Тако, када чујеш да се Бог настањује у нама кроз врлине, или да се Он по сећању васпоставља у нама,<sup>92</sup> не мисли да је обожење просто имање врлина; већ пре да оно обитава у сјају и милости Божијој, која до нас долази путем врлина. Како св. Василије Велики каже: “Душа која је обуздала своје природне импулсе личном *аскезом* и Духом Светим, удостојава се (по праведном суду Божијем) красоте обећане светитељима.”<sup>93</sup>

Красота дарована благодаћу Божијом је светлост, како то већ можеш закључити из самога текста: “Тада ће се праведници засјати као сунце,<sup>94</sup> Бог стаде на сабору Богова,<sup>95</sup> делећи и одређујући достојанства блаженства, будући да су они богови и цареви.”<sup>96</sup> Нема онога ко би порекао да се ово односи на наднебесне и надкосмичке стварности, јер “могуће је примити наднебесну светлост међу обећањима доброга”. Соломон каже: “Видјело праведничко свијетли”,<sup>97</sup> а апостол Павле: “Захваљујући Богу и Оцу који нас оспособи за удио у наслједству светих у свјетлости.”<sup>98</sup>

28

Рекосмо да човек стиче мудрост трудом и учењем; није у питању *само* труд, већ и резултат тога труда. Бог живи у људима на различите начине, у зависности од достојности и начина живота оних који Га траже. Он се на један начин јавља делатном човеку, на други созерцатељном, на трећи човеку који има виђења и на разне начине ревнитељима или већ обоженим људима. Постоје бројне разлике у самом божанском виђењу: Неки пророци Бога видеше у сну, други пак у будноме стању посредством загонетки и огледала; али Мојсију Он се откри “лицем у лице, а не у каквим загонеткама”.<sup>99</sup>

Када чујеш за виђење Бога лицем у лице, сети се сведочења Максимовог: “Обожење је уипостазирано<sup>100</sup>, директно просветлење, без свога почетка, и у достојнима се јавља као

<sup>87</sup> Палама овде следи мишљење св. Максима о бићу и кретању. На чисто природном пољу, усавршавање подразумева постајање оним шта неко јесте, остваривање свих урођених могућности једне природе. (H. Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique*, Париз, 1947, стр. 94).

<sup>88</sup> Уствари, истинско искуствено знање о Богу и сједињењу са Њим увек укључује *екстазу* (“излажење из себе”) и само-превазилажење. То је нешто што је изнад природних моћи, иако он при томе мора *сарађивати* са Богом (источно учење о *синергији, сарадњи*), и вежбањем у врлини, припремити се за заједницу са Богом.

<sup>89</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1240A.

<sup>90</sup> *ibid.*, 1076C.

<sup>91</sup> *ibid.*, 1088B, 1320B. Не треба превише наглашавати ову аналогију, иако се чини да се следећа реченица односи на тело. Дух Свети не заузима место душе у тој заједници, већ мења целог човека у лик Сина (“усиновљење”, *υποθεσια*).

<sup>92</sup> Василије, *Ep.* 2.4, PG XXXII, 229B.

<sup>93</sup> *De Spir. Sancto*, 16, 40, PG XXXII, 141AB.

<sup>94</sup> Мт. 13,43.

<sup>95</sup> Пс. 81(82), 1.

<sup>96</sup> Непознат цитат.

<sup>97</sup> Приче Соломунове, 13, 9.

<sup>98</sup> Кол. 1,12.

<sup>99</sup> Бр. 12, 8; *Triads* II.iii.59.

<sup>100</sup> У смислу да божански живот проналази свој лични *локус* у свакоме ко се осветио.

нешто што превазилази њихов разум. Доиста, то је мистична заједница са Богом, изнад ума и разума, у добу када створења више неће знати за грех. Захваљујући овом сједињењу, светитељи се, сагледавајући светлост скривене и пре-неисказиве славе, сами отварају за примање благословене чистоте, заједно са небеским силама. Обожење је такође призивање великога Бога и Оца, символ аутентичног и стварног усиновљења, по дару и благодати Светога Духа, захваљујући којима светитељи постају и остају синови Божији.”<sup>101</sup>

29

Велики Дионисије, за кога је иначе ова светлост “блистав и чудотворни зрак”,<sup>102</sup> назива је још и “обожујућим даром и начелом Божанства”,<sup>103</sup> тј. обожења. На питање како Бог може да превазилази само начело божанства, он одговара:<sup>104</sup> чуо си да је Бог допустио да буде виђен лицем у лице, а не у загонеткама,<sup>105</sup> да се Он сједињује са достојнима, као душа са телом, са властитим удовима; да Он сав живи у њима, па следствено, и они живе потпуно у Њему; да Он Духа Светога “изли на нас обилно кроз Исуса Христа”,<sup>106</sup> не као нешто створено; да учествујемо у Њему и да Он говори кроз нас - све ово знамо. Али, не би смео тврдити да се Бог открива у Својој надсуштвеној суштини, већ према Његовом обожујућем дару и енергији, благодати усиновљења, нествореног обожења, уипостазираном просветљењу. Треба да мислиш да је то начело божанства, обожујући дар, са којим се може натприродно општити, који се може видети и са којим се може сјединити. Међутим, суштина Божија, која је изнад начела, превазилази и ово начело.

Ова благодат је уставри једна свеза, иако не природна; али је истовремено изнад ње, не само тиме што је натприродна, већ и по љуа односу. Како свеза може да има свезу? У односу на Божанску суштину, то је несродан, а не љуа однос, јер превазилази саме натприродне односе. Благодат се излива на достојне, на одговарајући и свакоме својствен начин, док божанска суштина превазилази све у чему се може учествовати.<sup>107</sup>

30

Онај<sup>108</sup> ко каже да је “обожујући дар усавршеност рационалне природе, који постоји од самога постанка света и своје испуњење налази у најузвишенијим рационалним бићима”, отворено се супротставља Христовом Јеванђељу. Ако обожење само усавршава рационалну природу, не уздижући оне који су створени по лику Божијем изнад тог стања; ако је то само стање рационалне природе, јер га покреће само природна сила, онда обожени светитељи не превазилазе природу, нити се “родише од Бога”,<sup>109</sup> нити су “дух, јер се родише од Духа”,<sup>110</sup> док Христос, доласком у овај свет не “даде власт да буду чеда Божија, онима који вјерују у име његово”.<sup>111</sup> Обожење би било својствено сваком народу, чак и пре Његовог доласка, да је оно природан део рационалне душе, исто као што је данас својствено свакоме без обзира на веру или побожност. Да је обожење само усавршавање

<sup>101</sup> Максим, *Ad Thalas.* 61, PG XC, 636C; *Scholion* 16, *ibid.* 644C.

<sup>102</sup> *de cael. hier.* III.2, PG III, 165A. Може се парафразирати као “трансцендентна и обожујућа слава”.

<sup>103</sup> *Ep.* II, PG III, 1068-1069.

<sup>104</sup> Палама овде не цитира Псевдо-Дионисија, већ га заправо тумачи.

<sup>105</sup> Бр. 12,8.

<sup>106</sup> Тит. 3,6.

<sup>107</sup> Другим речима, иако је Бог ваистину сишао к нама у пуноћи Својој и Божанским енергијама (то је уствари “Бог”, “начело”, “божанство” или “обожење”), Он стално остаје непојмљив и неприступан у непресушној тајни Свога бића (“надсуштствене суштине”). Морамо бити свесни да је све оно што икада можемо сазнати о Богу само *исцрпљиво* знање. Бог се потпуно сједињује са човеком у мистичну заједницу, иако чак и тада остаје неисказив. Отуда је важна паламовска дистинкција између суштине и Божанских енергија, да би се описао Бог Који је истовремено појмљив и непојмљив.

<sup>108</sup> То је Варлаам. Расправа се сада враћа на проблем да ли је обожење природно савршенство или натприродна благодат (одељци 26-27).

<sup>109</sup> Јн. 1,13.

<sup>110</sup> Јн. 3,6.

<sup>111</sup> Јн. 1,12.

рационалне природе, онда пагански Грци не беху у потпуности рационални, као ни пали анђели; не можемо их оптужити за злоупотребу свога знања, иако су лишени природног стања својственог таквом знању. За шта су они, онда, криви? Чак и пагански мудраци признају да суштина не може бити више или мање суштаствена. Како онда анђеол или душа могу бити више или мање рационални?

Несавршеност младих, не лежи у природи душе, већ у природи тела. Да ли се онда обожење треба поистоветити са добом које доноси рационалну мисао? Што се нас тиче, сматрамо да неки људи знају више од осталих не због природе душе, већ састава тела.<sup>112</sup> Да ли обожење онда представља тај састав у његовом природном стању савршености?

Знамо да је природна савршеност сама по себи дар Божији, док знање није само то, већ подразумева и стање савршености рационалне природе. Међутим, ово стање, будући да није натприродно, није дар који обожује, јер је он натприродан. Иначе би сви људи и анђели, без изузетка, били више или мање богови, а демони би били несавршени богови или полу-богови. ... Без обзира на стање у којем рационална природа достиже савршенство, било то знање, састав, природно усавршавање тела и душе, без обзира да ли долази из њих или ван човека, оно истински може да усаврши она рационална бића који га имају, али га не може учинити боговима.<sup>113</sup>

31

Као што већ рекосмо, светитељи јасно излажу да је то усиновљење остварено кроз веру, уипостазирано.<sup>114</sup> Ипак, наш противник тврди да уподобљавање Богу, које он држи за начело и дар који обожује, није уипостазирано. Оно се, дакле, разликује од обожења које су имали и познавали наши Оци. Божанствени Максим не само да је учио да је оно уипостазирано, већ и да је беспочетно (а не само нестворено), неописиво и надвремено.<sup>115</sup> Тако и они који га се удостоје, постају нестворени, беспочетни и неописиви, иако су по својој природи настали ни из чега.<sup>116</sup> Међутим, овај човек, мешајући се у оно што не познаје, тврди да је обожење створено и природно, подложно времену; и будући да о томе расуђује по својој логици, понижава Бога (заједно са њим) на ниво створења.

Следујући Оцима, обожење је Божанска супстинска енергија; а свака суштина чије су енергије створене и сама нужно мора бити створена! ...<sup>117</sup> Варлаама, заиста, није срамота да тврди да су све силе и природне енергије Божанске створене, упркос томе што нас наша вера учи да је сваки светитељ храм Божији и то по благодати која у њему обитава. Како створење може обитавати у храму Божијем? Како онда сваки светитељ благодаћу може постати нестворен, уколико је она створена?

Оно што ме највише запањује јесте то да он признаје да су Оци таворску светлост назвали "чудотворном",<sup>118</sup> али одбија да је назове даром који обожује. Будући да је обожујући дар Духа, Божанска енергија и будући да Божанска имена исходе из тих енергија<sup>119</sup> (јер је Онај надсуштаствени неисказив), Бог се не би могао назвати "Богом", да

<sup>112</sup> Необична идеја: умно сазревање је првенствено физичко питање.

<sup>113</sup> То значи да је обожење стање *изнад* савршенства својственог створеном рационалном бићу. Чак и у случају да неко у потпуности изрази све своје физичке и умне потенцијале - а и то захтева божанску помоћ - још увек не би учествовао у Божанском животу. Само нас сила јача од човека може обожити, али и обожујуће енергије морају бити божанске.

<sup>114</sup> Погледати напомену 91, одељак 9, 18.

<sup>115</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1140A, 1144C.

<sup>116</sup> Смела мисао: Обожени светитељи (док су још у телу) по благодати учествују у Божанској нествореној природи, те се зато морају описати апофатичким придевима, који одговарају *божанској* трансцендентности.

<sup>117</sup> У случају да се енергије односе само на саму суштину Божију, а нису (како Варлаам тврди) створене силе (западно-схоластичко учење о дејствовању благодати у нама). Али, ако је Бог појмљив само кроз *створену* благодат, онда непосредна и лична заједница Бога и човека постаје немогућа.

<sup>118</sup> Израз позајмљен од псевдо-Дионисија (напомена 47 и *Triads* I.iii.23), за кога "чудотворна" и "обожујућа" благодат као да имају слично значење.

<sup>119</sup> То је даља обрада источне тријадолошке теологије: Пошто Божанска суштина превазилази свако име - чак и име "Бог"- Божанска имена (доброта, премудрост, итд.) се односе на енергије заједничке за три Личности.

обожење чине само врлина и мудрост! Али, Он се назива “Богом” због Његове обојујуће енергије,<sup>120</sup> док је мудрост и врлина само пројављују. Њега више не бисмо могли назвати “Више-од-Бога” због Његове трансцендентности у погледу овог божанства; било би довољно да Га назовемо “пре-мудрим”, “пре-добрим”, итд.<sup>121</sup> Значи, благодат и енергија обожења се разликују од врлине и мудрости.

32

... Када чујеш да се говори и Божанској обојујућој енергији и чудотворној благодати Духа, не жури и не тражи да сазнаш зашто је то тако, а не некако другачије; јер се, следујући Оцима, који говорише о томе, тако не можеш сјединити са Богом. Радије следи она дела која ће ти омогућити да их досегнеш, јер ћеш их познати у складу са својим способностима;<sup>122</sup> јер по речима св. Василија, енергије Духа познаје онај ко их је *искусством* спознао.<sup>123</sup> Што се тиче човека који првенствено тражи знање, а не дела, ако има поверења у искусне људе, он образује извесну слику те истине. Али, ако сам покуша да је замисли, биће и ње лишен. Уверен да је сам све то открио, такав човек се надима гордошћу, те испољава гнев према људима од искуства, као да су они погрешили. Тога ради, не буди сувише радознао, већ у делима, или макар само речима, следи искусне људе и задовољи се спољашњим пројавама благодати.<sup>124</sup>

Обожење, уствари, превазилази свако име. Зато ми, који много писасмо о *исихији* (некад на захтев отаца, а некад у виду одговора на питања наше браће), никада се не усудисмо да пишемо о обожењу. Али сада, кад се указала потреба за тим, говорићемо речима побожности (по милости Господњој), али речима које га не могу баш адекватно описати. Чак и када се говори о њему, обожење и даље остаје неисказиво, и (како то већ уче Оци) о њему могу говорити само они који га примише.<sup>125</sup>

33

Начело обожења, божанство по природи, Извор обожења у коме се не може учествовати, само Блаженство, које превазилази све и које је изразито Божанско, јесу неприступни сваком чулном опажању, сваком уму и сваком бестелесном и телесном бићу.<sup>126</sup> До обожења долази само када неко од ових бића изађе из себе и достигне једно више стање. Само кад се ипостасно сједини са умом или телом, верујемо да је божанство постало видљиво, иако чак и такво сједињење превазилази одговарајућу природу тела и ума.<sup>127</sup>

<sup>120</sup> Грчки Оци често тврде да речи Божанство (*Θεος*) или Бог (*Θεότης*) означавају енергију Божију, а не суштину; по прилично сумњивој етимологији, они приписују грчки корен *θε* божанским делањима као што су гледање, сагоревање или чак трчање. Нпр. Василије, *Ер.* СXXXIX. 8, PG XXXII, 696; Григорије Ниски, *Ер. ad Ablabium*, PG XLV, 121D-124A (ed. W. Jaeger, Leiden, 1958, str. 44-45); Григорије Богослов, *Нот.* XXX.18, PG XXXVI, 128A; Псевдо-Дионисије, *de div. nom.* XII.2, PG III, 969C.

<sup>121</sup> Да не постоји посредовање између суштине и атрибута, Бог би превазилазио само Своје врлине. Он, уствари, је још више трансцендентан, јер чак и изнад “божанства” (свих енергија) из кога исходе ти атрибути, те се може назвати “више-од-Бога” (*υπερθεος*), како Псевдо-Дионисије учи.

<sup>122</sup> На крају, божанске енергије се спознају искуствено, а не умно, јер истина долази до нас унутрашњим делањем Светога Духа, а не промишљањем о природи Божијој. Паламина често изразито стручна одбрана учења о енергијама тачно је усмерена на значај искуства у религијском знању и могућности директног личног односа са Богом чак и у току овога живота.

<sup>123</sup> Вероватно није цитат св. Василија, већ св. Златоустог (*In Is.* I, PG LVI, 14).

<sup>124</sup> У одсуству непосредног личног просветљења, треба веровати неким светитељима који непосредно искусише божанске ствари. Готово да је сигурно да ће богословствовање које се не заснива на искуству скренути са правога пута.

<sup>125</sup> Добар пример светоотачког апофатичког ограђивања. Само нужност одбране истине од напада јеретика тера богослова да провери и дефинише питања која превазилазе сваку мисао и језик. Оне који примише благодат.

<sup>126</sup> Зато људи и анђели Бога могу појмити само у стању *екстазе* или само-превазилажења.

<sup>127</sup> Такво ипостасно сједињење се десило Оваплоћењем, што је само по себи чудо милосрђа Божијег.

Благодатна заједница Бога и светитеља јесте заједница, без мешања, двеју различитих личности (или ипостаси); док се Оваплоћењем Логос сјединио са целом људском природом (не само са појединцем), те је у



Само она бића која се сједине са Њим, бивају обожена “васцелим присуством Помазаника”;<sup>128</sup> они примају енергију саобразну енергији обожујуће суштине,<sup>129</sup> те имајући је у целости, кроз себе је откривају. Сам Апостол је рекао: “Јер у Њему обитава сва пуноћа Божанства тјелесно”.<sup>130</sup>

Због тога су неки светитељи после Оваплоћења, ову светлост видели као бескрајно море, које се на један чудан начин излива из јединственога Сунца,<sup>131</sup> тј. из обожаваног Тијела Христовог, као у случају апостола на Гори. Тако су и првенци<sup>132</sup> људскога састава обожени. Обожење божанских анђела и људи није надсуштаствена суштина Божија, већ је то енергија те суштине. Ова се енергија не пројављује у обоженим створењима, као што се уметност пројављује у својим делима; јер се стваралачка сила пројављује у својој творевини, постајући универзално видљивом и истовремено се одражавајући у њој. Супротно томе, обожење се пројављује у овим створењима “попут уметности у човеку који ју је стекао”, по речима св. Василија Великог.<sup>133</sup>

Зато су светитељи сасуди Духа Светога, јер примише исту енергију као и Он.<sup>134</sup> Као доказ тога, могу се навести дарови исцеливања, чудотворства, пророковања, премудрости коју Господ назива “Духом Оца нашега”,<sup>135</sup> као и освећујући дар Духа који освећени примају од и кроз њих. Тако Бог каза Мојсију: “и узећу од духа који је на теби и метнућу на њих”,<sup>136</sup> слично томе: “И кад Павле положи руке на њих”, на дванаест ученика из Ефеса, “сиће Дух Свети на њих” и одједном они “говораху и прорицаху”.<sup>137</sup>

Када говоримо о одговарајућем достојанству Духа, видимо да је једнак Очево и Синовом; али кад размислимо о благодати која дела у онима који учествују у Духу, онда кажемо да је Дух у нама, “да се изли на нас, али да није створен, да нам је дарован, али није направљен, да нам је обећан, али не и произведен.”<sup>138</sup> По речима великога Василија, он попут неке склоности, борави у онима још несавршенима, “ради њиховог нестабилног моралног избора”, док у савршенијима борави као достигнуто стање, или, пак, у неким као непроменљиво стање - доиста, и више од тога, “енергија Духа присутна је у очишћеној души као способност вида у здравом оку”, како он каже.<sup>139</sup>

#### 34

Обожујући дар Духа се не може изједначити са надсуштаственом Божанском суштином. Ту се ради о обожујућој енергији ове божанске суштине, а не целој енергији, иако је она сама по себи неразделљива.<sup>140</sup> Доиста, које би створење могло да прими васцелу,

---

тој јединственој заједници Сам постао ипостас Исуса Христа. Тако, можемо рећи да се обожени људи благодаћу сједињују са Богом, а не ипостасно.

<sup>128</sup> Григорије Богослов, *Hom.* XXX, 21, PG XXXVI, 132B.

<sup>129</sup> То свакако, не значи да су суштина и енергија у Богу истоветне (јер једно превазилази друго), већ да се *иста* она енергија која вечно постоји у Богу, настањује у светитељима и пројављује се саобразно са њиховим животима. (Maksim, *Ambig.*, PG XCI, 1076BC: ”тако у Богу и онима достојнима обитава једна те иста енергија”.)

<sup>130</sup> Кол. 2,9.

<sup>131</sup> Андреј Критски, *hom. VII in Transfig.* PG XCVII, и непознати текст св. Василија, цитиран у *Triads* I.iii.29.

<sup>132</sup> 1.Кор. 15,20 и 23: Христос као “првенац спасења”, у чијој се човечанској природи обожење прво догодило.

<sup>133</sup> *De Spir. Sancto* 26, ed. Pruche, стр. 226. Благодат обожења борави у светитељу као стваралачка сила у једном уметнику, јер је она суштински преношење животворне силе од Бога ка човеку, што опет *благодат* ствара лични однос са Богом. Уметност се, с друге стране, природно и аутоматски садржи у уметничком делу, које по себи остаје инертан објекат.

<sup>134</sup> Човек тако може да ствара, попут некога ко је поново створен по слици Највећег Уметника, будући да деле исту стваралачку енергију. Дела неког светитеља су у правом смислу, дела Духа Светога.

<sup>135</sup> Мт. 10,20.

<sup>136</sup> Бр. 11,17.

<sup>137</sup> Дап. 19,6.

<sup>138</sup> Псевдо-Василије, *c. Eun.* 5, PG XXIX, 772D.

<sup>139</sup> *De Spir. Sancto* 26, ed. Pruche, стр. 226-227.

<sup>140</sup> Божанска енергија Духа је у потпуности свима доступна, али у оноликој мери, колико неко може да је прими.

бескрајно снажну силу Духа, до Онога ношеног у Дјевиној утроби, присуством Духа Светога и осећавањем силе Вишњег?<sup>141</sup> Он прими “сву пуноћу Божанства”.<sup>142</sup>

А што се нас тиче, “и од пуноће Његове ми сви примисмо”.<sup>143</sup> Суштина Божија је свуда присутна, јер је речено: “Дух све испуњава”.<sup>144</sup> Обожење је исто тако свуда, неисказиво присутно у суштини и нераздељиво од ње, као њена природна сила. Исто као што се ватра не може видети ако не постоји твар која је прима, или било који орган способан да опазе њену светлосну енергију, саобразно са тим, ни обожење се не може созерцавати, уколико не постоји твар која прима божанску пројаву. Када се свака очишћена словесна природа ослободи бремена греха, онда и сама постаје видљива као духовна светлост, или, пре, преображава ова бића у духовну светлост.<sup>145</sup> “Награда добродетели”, каже се, “треба да постане Бог, да се просветли најчистијом светлошћу, постајући сином непролазнога дана. Једно друго Сунце производи такав дан, Сунце које исијава истинску светлост. Кад нас једном просветли, оно више не залази на западу, већ све закриљује својом силном светлошћу. Оно достојнима доноси вечну и бескрајну светлост, и оне који учествују у њој, преображава у друга сунца.”<sup>146</sup> Онда је заиста истина да “ће се праведници засјати као сунце”.<sup>147</sup> Какво сунце? Сигурно оно које се чак и данас, исто као некада, јавља достојнима.

35

Не видиш ли да ће они добити исту енергију као Сунце Праведника? Зато се кроз њих пројављује разна божанско знамење и општење Духа Светога. Доиста, записано је: “Као што ваздух око земље, који ветар носи, постаје светао, јер бива преображен чистотом етра, исто је и са човековим умом који напушта нечисти и зли свет: он бива просветљен силом Духа и меша се са истинском и узвишеном чистотом; сам сија у овој чистоти, постајући сав лучезаран, преображен у светлост, према обећању Господњем, Који прорече да ће праведници засијати попут сунца.”<sup>148</sup>

Исто ће се десити и са огледалом или неком воденом површином: Примајући сунчев зрак, они производе други зрак из себе самих. И ми ћемо бити осветљени, ако се уздигнемо изнад земаљских сенки и приближимо се Христовој истинској светлости. Ако истинска светлост, која “свијетли у тами”<sup>149</sup> сиђе на нас, и ми ћемо постати светлост, како Господ каза ученицима Својим.<sup>150</sup>

Обожујући дар Духа је тајанствена светлост, која у светлост преображава оне који примају њено богатство; Он не само да их испуњава вечном светлошћу, већ им обећава и познање и живот по Богу. Зато, како св. Максим учи, Павле више није живео створеним, већ “вечним животом Онога Који живи у њему”.<sup>151</sup> Слично томе су и пророци созерцавали будућност као да је садашњост.

---

<sup>141</sup> Лк. 1,35.

<sup>142</sup> Кол. 2,9.

<sup>143</sup> Јн. 1,16.

<sup>144</sup>

<sup>145</sup> То значи да је обожујућој благодати потребан агент, да би она постала видљива у свету, те просветљујући светитеље, кроз њихове преображене душе и тела, постала другима спознатљива.

<sup>146</sup> Омиљени Паламин текст, који он приписује св. Василију (у необјављеној светоотачкој антологији, = Ms. Paris. gr. 970, f. 325, коју је саставио он или један од његових ученика, у време његове расправе са Варлаамом).

<sup>147</sup> Мт. 13,43.

<sup>148</sup> Непознат извор; али исте идеје се могу наћи код св. Григорија Ниског, *In Hex.*, PG XLIV, 88. Слика огледала је веома својствена св. Григорију.

<sup>149</sup> Јн. 1,5.

<sup>150</sup> Мт. 5,14.

<sup>151</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1144C; *Cap.V.85*, PG XC, 1384D. Ова идеја се заснива на Гал.2,20.

Зато је човек који је Бога видео не помоћу страног, већ природног симбола, заиста видео Њега духовно.<sup>152</sup> Не држим за природни символ Божији оно што је само обичан символ, који се као такав може видети, чути и кроз ваздух покренути. Када око које гледа не види као обично око, већ као око отворено силом Духа, оно тада не види Бога помоћу страног симбола; тада можемо говорити о чулној-перцепцији која превазилази чула.<sup>153</sup>

36

Ова светлост се познаје када душа престане да се предаје злим уживањима и страстима, када стекне унутрашњи мир и мирне мисли, духовни мир и радост, када презре људску славу, понизност сједињену са скривеном радошћу, када омрзне свет, заволи небеско, или када заволи једног Бога небеског.<sup>154</sup> Штавише, ако се неке затворе или ископају очи, он ће и даље исто тако јасно видети ту светлост. Како онда такав човек може поверовати некоме ко тврди да је ова светлост видљива кроз ваздух и да никако не користи рационалној души, јер припада телесним чулима?<sup>155</sup>

Онај ко размишља тако, схвативши да он не види чулима *љуба* чулима, може помислити да види умом. Међутим, пажљивим испитивањем, откриће да ум не може сопственом моћи спознати ту светлост. Стога, наш израз “ум који превазилази ум”, значи да човек који има ум и чулну перцепцију види на начин који превазилази обе способности.

Када чујеш великог Дионисија како саветује Тимотеја да “напусти чула и умне активности”,<sup>156</sup> немој из тога закључити да човек не може ни да размишља ни да види. Он не губи ове способности. Треба да схватиш да светлост сједињења и њено делање, превазилазе умне способности.<sup>157</sup> О томе јасно сведочи Петар, првоначални апостол и камен-темељац Цркве: У време свете Педесетнице, када се удостоји тајинског и божанског сједињења, он ипак беше способан да види оне који такође беху просветљени и испуњени светлошћу, да чује шта они говорише и беше свестан доба дана (“Јер је тек трећи час дана”, каза он).<sup>158</sup> Када сила Духа Светога осени људски ум, они у којима Он делује остају мирнога ума, јер би се супротно противило обећању божанског присуства. Онај ко прима Бога, не губи своја чула. Супротно томе, он, да кажемо, полуди од Духа премудрости, јер ова светлост јесте и премудрост Божија, присутна у обоженом човеку и неодвојива од Бога. “Њоме се”, како читамо, “свако знање открива, и Бог се истински открива души коју љуби”,<sup>159</sup> јер Он истовремено открива сву праведност, светост и слободу.

Како св. Павле каже: “А гдје је Дух Господњи ондје је слобода”.<sup>160</sup> И још: “Из Њега сте и ви у Христу Исусу, Који нам постаде премудрост од Бога и праведност и освећење и избављење.”<sup>161</sup> Саслушајмо учење св. Василија Великог: “Онај кога је Дух покренуо, постаде вечно кретање, свето створење. Када Дух заживи у њему, човек прима достојанство пророка, апостола, анђела Божијег, иако је до тада био само земља и прах.”<sup>162</sup> Саслушајмо

<sup>152</sup> Дистинкцију између “природних” и обичних симбола, погледати у одељцима 13-14, 19-20, и њиховим напоменама.

<sup>153</sup> Досегнути виђење нестворене светлости, значи видети “светлост помоћу светлости”; јер само та светлост може преобразити очи онога ко је тражи.

<sup>154</sup> Бестрасност, понизност, радост, љубав према Богу, све су то у извесној мери предуслови Боговиђења; међутим, све се ове врлине увећавају и усавршавају самим виђењем.

<sup>155</sup> Цитати Варлаама, поглавља 11 и 25.

<sup>156</sup> *de myst. theol.* I.1, PG III, 997B.

<sup>157</sup> То значи да се природне способности чулне перцепције и ума не напуштају (или чак нужно заустављају) виђењем, већ *превазилазе* (отуда термини “чуло-изнад-чула”, “ум-изнад-ума”). Заиста, понекад је созерцатељ толико преплвљен тим чудом, да заборавља на своје окружење, док понекад узвишена свест о Богу може сапостојати са уобичајеним операцијама чула и ума (Максим, *Cent. gnost.* 11.83, PG XCI, 1134B: “Васпостављање Христолошког ума у нама, не подразумева лишавање наших умних способности.”)

<sup>158</sup> Дап. 2,15.

<sup>159</sup> Макарије-Симеон, *de libert. mentis* 23, PG XXXIV, 957B.

<sup>160</sup> 2. Кор. 3,17.

<sup>161</sup> 1. Кор. 1,30.

<sup>162</sup> Псевдо-Василије, *c. Eun.* 5, PG XXIX, 769B; *Postawe*, 18, 27.

и св. Јована Златоустог: “Бог говори Божијим устима - баш као што су наша уста, уста наше душе, иако их она у буквалном смислу нема; слично томе, уста пророка су уста Божија.”<sup>163</sup> Господ је такође запечатио ову истину речима: “Јер ја ћу вам дати рјечитост и мудрост којој се неће моћи супротставити или одговорити сви ваши противници”;<sup>164</sup> Он додаје: “Јер нећете ви говорити, него ће Дух Оца нашега говорити из вас.”<sup>165</sup>

## Е. БОЖАНСКА СУШТИНА И ЕНЕРГИЈЕ

### III. ii. 5.

Волео бих да питам овог човека зашто тврди да је само Божанска суштина беспочетна, док све остало потиче од створене природе, и да ли он сматра да је та суштина све-моћна. То значи, да ли она има способности познања, пророковања, стварања, сведржитељства; да ли има промисао, силу која обожује, и, једном речју, све такве способности? Јер, ако их нема, онда ова суштина није Бог, иако је сама беспочетна. Ако има те моћи, али их је постепено стекла, онда је некада била и несавршена, другим речима, није била Бог. Ако је пак имала ове способности вечно, онда следи да је не само Божанска суштина беспочетна, већ и свака њена сила.<sup>1</sup>

Ипак, постоји само једна беспочетна суштина, а то је Божанска суштина; ниједна од сила која обитава у њој није суштина, што значи да су све оне нужно и увек у суштини Божијој. Грубо говорећи, оне постоје у Божанској суштини, исто као силе чула у ономе што се назива заједничким духовним чулом душе.<sup>2</sup> То је очигледно, сигурно и прихваћено учење Цркве!

Пошто постоји само једна беспочетна суштина - Божанска, остале суштине су створене и настају кроз ову једину беспочетну суштину, јединственог творца суштине - исто тако, постоји само једна беспочетна промислитељска сила и то Божија, док су све остале силе створене природе;<sup>3</sup> исти је случај и са свим осталим природним силама Божијим. Тако, није тачно да је Божанска суштина једина беспочетна реалност, а да су све остале реалности створене природе.<sup>4</sup>

### 6

Сада бих у овом излагању (вођен апсолутном и вечно преегзистентном природом) укратко изразио неверовање да не само Божанске силе (које Оци обично зову “природним енергијама”), већ и нека дела<sup>5</sup> Божија немају свој почетак, што и Оци исправно тврде. Није ли било потребно да промислитељско дело постоји пре стварања, да би све што је створено настало у времену из небића? Не беше ли нужно да Божанско знање спозна пре него

<sup>163</sup> Непознат цитат.

<sup>164</sup> Лк. 21,15.

<sup>165</sup> Мт. 10,20.

<sup>1</sup> Чак иако је могуће и за философа да размишља о Трансцендентном или Првој Суштини без икаквих атрибута, открочење ономогућава хришћанском Богу да не буде творац и искупител. Стога, божански атрибути увек морају бити у суштини, јер је Бог по природи непроменљив.

<sup>2</sup> О духовним чулима види одељак Б, напомена 33. Душа има један *сенсориум* (који Оци понекад називају *патетиков*, или страсни део душе), али разне, нераздељиве способности гледања, додире, итд.

<sup>3</sup> Такве силе попут промисли и креативности налазе се у разним степенима и у анђелима и у човеку, али њихове моћи су нужно створене и неодређене, попут њихових врлина.

<sup>4</sup> То значи да су Божанске силе, енергије и атрибути такође нестворени.

<sup>5</sup> Палама користи реч “дела” (*εργα*), не у смислу творевине Божије, већ у смислу оних сила попут промисли и предзнања које Му је омогућило да вечно предвиди и испланира Своју творевину. Поред тога, “дела” се такође односе на преегзистентност творевине као идеје божанскога ума (попут “предодређења”).

изабере, чак и ван времена? Како онда следи да је Божанско предзнање имало свој почетак? Како неко може размишљати о почетку Божијег само-созерцања и да ли је икада постојао тренутак када је Бог био подстакнут да мисли о Себи? Никада!

Постоји једна беспочетна промисао - Божија - која је Његова творевина; остале промисли су створене природе. Ипак, промисао није Божанска суштина, те ни сама није беспочетна. Исто тако, постоји само једно беспочетно и нестворено предзнање - Божије, док остала, која природно поседујемо, имају почетак и створена су. Такође, постоји само једна беспочетна воља - Божија, док све остале имају свој почетак. Међутим, нико се не би усудио да каже да је Божанска суштина воља, чак ни они који тврдише да је Реч син воље Божије.<sup>6</sup> Што се тиче предодређености, само име показује да је постојала пре стварања, те ако би неко покушао порећи њено постојање пре векова, био би ућуткан речима св. Павла: “предодреди Бог прије вијекова”.<sup>7</sup>

Следећа дела Божија су очигледно беспочетна и надвременска: Његово предзнање, воља, промисао, само-созерцање и све њима сродне силе. Ако су созерцање, промисао, предзнање, предодређење и воља беспочетна дела Божија, онда је то случај и са врлином, јер је свако Његово дело врлина;<sup>8</sup> постојање је такође беспочетно, будући да оно претходи не само суштини<sup>9</sup>, већ свим бићима, јер је то прво постојање. Нису ли воља и предодређеност врлине?

7

... Мудри Максим исправно каже да су “постојање, живот, светост и врлина Божанске творевине, беспочетне у времену”;<sup>10</sup> и додаје (да неко не би помислио да се односе на ово доба, иако у невременском смислу): “Не беше време када врлина, доброта, светост и бесмртност нису постојали.”<sup>11</sup> Даље запажа (да неко не би помислио да су врлине у нама беспочетне): “Оно што има свој почетак постоји и учествује у беспочетном; јер, Бог је творац свакога живота, сваке бесмртности, сваке светости и сваке врлине”,<sup>12</sup> тј. онога што природно живи у нама.<sup>13</sup> ... На другом месту, каже: “Ове врлине се созерцавају као особине који се суштински приписују Богу” и у њима се може учествовати.<sup>14</sup> Створена бића учествују у њима, као и Божанска дела која имају порекло у времену, али су она сама по себи беспочетна творевина.<sup>15</sup> “Небиће не претходи врлини”, каже он, “нити било којој горе поменутој реалности, јер имају Бога за вечног и апсолутно јединственог источника њиховог бића.”<sup>16</sup> Нико не би поверовао да он говори о надсуштствености коју наш ум досеже када се одлучи од свега створеног;<sup>17</sup> он наставља: “Бог бескрајно и безброј пута превазилази ове врлине у којима се може учествовати.”<sup>18</sup> Другим речима, Он бескрајно превазилази доброту, светост и врлину које су беспочетне, тј. нестворене.

<sup>6</sup> То чинише следбеници Аријеве јереси.

<sup>7</sup> 1 Кор. 2,7

<sup>8</sup> Чини се да у нашем тексту не постоји баш прецизна разлика између термина моћ, дело, врлина, као описа промисли Божије, предзнања и сличних способности. Врлине су божански атрибути или квалитети, а свеобухватни термин за њих је *τα περι αυτου* (буквално “оно што Га окружује”).

<sup>9</sup> Створеној суштини.

<sup>10</sup> *Cent gnost*, 1.48 PG XC, 1100 D, III. i.19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 50 (*ib.*, 1101 B).

<sup>12</sup> *loc. cit.*

<sup>13</sup> Човек, створен по подобљу Божијем, има природну сродност са Богом (иако је то падом нарушено). Али, наше врлине, иако учествују и огледају се у више или мање вечним атрибутима Божијим (нпр. добар, мудар, итд) нису *ισιωετιше* са божанским атрибутима: Они су изведени и имају почетак у времену.

<sup>14</sup> *ibid.* 48, PG XC, 1100 CD.

<sup>15</sup> Запазите разлику која је направљена између дела Божијих која имају почетак у времену и оних која немају).

<sup>16</sup> *ibid.* (1000 D- 1101 A).

<sup>17</sup> Могуће је да ум човека чистога срца, одвајањем духовног ума од сваког неодређеног концепта, благодаћу превазиђе себе и перципира Бога Који је изнад суштине. То је апофатика хришћанског Истока - виђена не као неки метод интелектуалне апстракције, већ као начин духовног узлажења.

<sup>18</sup> *Ibid.* 49 (*ib.*, 1101 A): Божанска суштина и Његове врлине су беспочетне, али Бог бескрајно надилази ове нестворене енергије или силе. Иако се Бог открива *као* доброта, љубав, итд., наше осећање Његове чисте

Тако, ни нестворена доброта, ни вечна слава, ни божански живот, нити њима сродне ствари *нису* једноставно надусуштаствена Божанска суштина, јер их Бог све превазилази као Узрок. Ми кажемо да је Он живот, доброта итд, и дајемо Му имена, због богооткривених енергија и сила Надсуштаственог. Како св. Василије Велики каже: “Гаранција постојања сваке суштине јесте њена природна енергија која ум води ка природи.”<sup>19</sup> Према св. Григорију Ниском и свим осталим Оцима, природна енергија је сила која пројављује сваку суштину, и само је небиће лишено ове силе; јер, биће које учествује у суштини, сигурно ће учествовати у сили која природно пројављује ту суштину.

Међутим, пошто је Бог свеприсутан у свакој од Божанских енергија, дајемо Му име за сваку од њих, иако је јасно да их Он све надилази. Будући да има мноштво Божанских енергија, како онда Бог потпуно обитава у свакој од њих без икаквог дељења; како бисмо Му могли дати име и како би се Он пројављивао, због неразделјиве и натприродне једноставности, да Он не превазилази све ове енергије?<sup>20</sup>

## 8

Међутим, *ἰοσιῶје* Божанске енергије које имају почетак и крај, како то светитељи једнодушно тврде.<sup>21</sup> Наш противник ... мисли да је све што има почетак створено; зато је рекао да је само једна реалност беспочетна - Божанска суштина, додајући да “оно што није та суштина, исходи из створене природе.”<sup>22</sup> Чак и да овај човек сматра да је створено све што има почетак, ми знамо да су све Божанске енергије нестворене, али не и беспочетне. Заиста, почетак и крај се морају приписати, ако не самој стваралачкој сили, онда макар њеној активности, тј. њеној енергији усмереној свему што је створено. Мојсије је то доакцао рекавши да: “Бог почину од свијех дјела својих, која учини”.<sup>23</sup>

Како онда да се Онај Надсуштаствени не разликује од његове одговарајуће енергије? Он пита: да ли су беспочетне енергије истоветне са Надсуштаственим? Међу њима има неких које имају крај, али не и свој почетак, како је св. Василије Велики рекао о Божијем предзнању.<sup>24</sup> Зато надсуштаствену Божанску суштину не треба поистовећивати са енергијама, чак ни оним беспочетним; из чега следи да она не само да је трансцедентна у односу на сваку енергију, већ да их превазилази “бескрајно и безброј пута”, како то каже божански Максим.<sup>25</sup>

---

трансцедентности (изнад сваке речи и квалитета у суштини) нам мора забранити да једноставно *идентификујемо* суштину и атрибуте/вртине/енергије у Богу.

<sup>19</sup> *Ер.* СXXXIX, 6-7, PG XXXII, 692-696. Суштина, по себи неспознајна, спознаје се својим енергијама или операцијама *ad extra*. Посматрајући ова “дела”, некако се може разумети карактер природе која их ствара. “Природна” енергија се у овом случају мора разумети у метафизичком смислу те активности или оних карактеристика које одговарају појединој природи, и које су део конкретне стварности.

<sup>20</sup> Због Своје трансцедентности, Бог неисказиво може бити свеприсутан у сваком од многих Његових атрибута или енергија, а да не штети Својој апсолутној једноставности и јединству. Из тога разлога, истински можемо назвати Бога мудрим, и то (и свим осталим придевима откривеним у катафатичком богословљу) не претпостављајући да су ови различити квалитети одвојени метафизички ентитети (попут Платонових “идеја”); или да иједан од њих (или сви) исцрпљују реалност Божанске тајне.

<sup>21</sup> Палама овде каже да постоје *неке* енергије које имају свој почетак, макар у њиховим спољашњим деловањима, које нису преегзистентне у Божанском уму. Тако, на пример, стваралачка енергија Божија постаје делотворна само онда када стварање и време истовремено почну, док је Бог увек имао стваралачку силу и циљ.

<sup>22</sup> напомена 4.

<sup>23</sup> Пост. 2,3.

<sup>24</sup> Вероватно *с. Eun.* I. 8, PG XXIX, 528 В. Божанско предзнање (*προγνωσις*) има “крај” у смислу да се време окончава у вечности, те да нема догађаја или развоја у будућем веку које би Бог предвидео.

Паламине мисли о нествореним енергијама које нису беспочетне, могу се сумирати на следећи начин: Све су оне у функцији Божије привремене “икономије”, неке се (попут стваралачке силе) активирају само када почне време, а неке пак (попут предзнања) неће функционисати када више не буде овога света. Ова привремена природа извесних енергија јесте још један аргумент за разликовање између суштине и Божанских енергија.

<sup>25</sup> *Cent. gnost.* I. 7 (PG XC, 1085 В); I. 49 (*ibid.*, 1101 А); *Ad Thal.*, LXIII PG XC, 673 D, итд.

Блажени Кирило каже да су Божанска енергија и сила свуда, јер је Бог свеприсутан и држи све, а Њега ништа не садржи.<sup>26</sup> Међутим, не следи да је Божанска *природа* свудаприсутна, више него што је наша природа јединствено негде присутна. Како се наша суштина може садржати у чињеници која никако није суштина? Суштина и енергија нису потпуно саобразне у Богу, иако се Он у целисти пројављује у свакој енергији, при чему је Његова суштина нераздељива.

Св. Јован Златоусти, с друге стране, каже да суштинска Божанска енергија није нигде; не у смислу да она не постоји, већ у смислу да превазилази место, време и природу.<sup>27</sup> ... Св. Василије Велики пита: “Није ли смешно рећи да је стваралачка сила суштина, и, слично томе, да је промисао суштина, и предзнање и свака друга енергија?”<sup>28</sup> Божанствени Максим каже: “Доброта и све што та реч обухвата, сваки живот, свака бесмртност и сви атрибути који се суштински приписују Богу јесу творевина Божија и немају временски почетак. Небиће, да тако кажемо, не претходи врлини, нити иједној горе поменутој стварности, чак и да су бића која учествују у њима почела да постоје у времену.”<sup>29</sup> Ништа од овога није Божанска суштина - ни нестворена доброта, нити беспочетни живот вечни; све ово не постоји у Њему, већ око Њега.<sup>30</sup>

## 10

Свети Оци једнодушно тврде да је немогуће пронаћи име којим би се исказала природа нестворене Тројице, већ да се ти изрази, уствари, односе на енергије. “Божанство” такође означава енергију, покретачку, мислену или сагоревајућу,<sup>31</sup> или означава “обожење-по-себи”.<sup>32</sup> Он Који је изнад сваког имена није саобразан са тим именом, јер Божанска суштина и енергије нису идентичне. Али, ако божанство Бога означава Божанску енергију *par excellence*, и ако су те енергије, како кажеш, створене, онда и божанство Бога мора бити створено!

Међутим, она није само нестворена, већ је и беспочетна; јер Он Који је знао све пре него што је створио, није почео да созерцава створена бића у времену. Божанска суштина, која превазилази свако именовање, такође превазилази и енергију, онолико колико субјекат радње превазилази свој објект; и Он Који је изнад сваког имена, исто толико превазилази оно што је именовано. Ово никако није супротно величању Једнога Бога и јединственог божанства, будући да нас чињеница да зрак називамо “сунцем” ни у ком случају не спречава да мислимо на јединствено сунце и јединствену светлост. Не видиш ли како се наша мишљења у потпуности слажу са мишљењима светитеља?<sup>33</sup>

## 11

Тврдиш да је све у чему се може учествовати створено, те да не само дела, већ и Божанске силе и енергије имају почетак и привремен крај! ... Оптужујеш за незнабоштво и

<sup>26</sup> То значи да су енергије Божанска иманенција у космосу. Међутим, ова свудаприсутност јесте само *начин* Божијег постојања, а не само Његово биће.

<sup>27</sup> Овај се одломак може наћи у светоотачкој антологији која је додатак дела св. Максима *Opusc. theol.* PG XCI, 281 BC.

<sup>28</sup> *C. Eun.* I. 8, PG XXIX, 528 B.

<sup>29</sup> *Cent. gnost.* I. 48, PG XC, 1100 D. Божански квалитети који су у самоме Богу, нужно претходе свему што чини створено царство, чак и “небићу” (које је просто одрични аспект постојања онога неодређеног).

<sup>30</sup> “У Њему”/“око Њега”: предлошки синоними који се односе на суштину и енергије.

<sup>31</sup> О овој псеудо-етимологији види одељак Д, напомена 120. Григорије Богослов, *Hom.* XXX. 18, PG XXXVI, 128 A; Григорије Ниски, *Ad Ablab.*, PG XLV, 121 D-124 A (ed. W. Jaeger (Leiden, 1958), стр. 44-45).

<sup>32</sup> Дионисије Ареопагита, *de div. nom.* XI. 6, PG III, 956 A.

<sup>33</sup> Трансцендентност суштине над енергијама је *Узрок*; ипак, ово првенство је онтолошко, а не привремено, јер Бог никада не остаје без Својих енергија. Узрок вечно претпоставља последице, исто као што Очево очинство вечно претпоставља постојање Његовог Сина - ипак, Отац остаје “извор Божанства” (*Pege tes theotetos*), по св. Јовану Дамаскину.

претиш екскомуникацијом и анатемом светитељима, који величају Бога по Његовој суштини, која превазилази чак и Његове нестворене енергије, будући да она превазилази свако потврђивање и свако одрицање. Пошто држиш и шириш таква мишљења, можеш ли пружити икакав доказ који би те одвојио од јеретика прошлих времена, јер тврдиш да су створене не само све Божанске енергије и дела, већ и све силе надсуштствене природе?

Заиста, чак и сама реч “суштина” означава једну од Божанских сила. Св. Дионисије Ареопагит каже: “Ако надсуштствену Тајну назовемо ‘Богом’ или ‘Животом’ или ‘Суштином’ или ‘Светлошћу’ или ‘Речју’, онда мислимо нинашта друго до на обојујуће силе које исходе из Бога и силазе на нас, стварајући сваку твар, дајући живот и дарујући мудрост.”<sup>34</sup> Зато, када кажеш да је само Божанска суштина беспочетна реалност, тиме говориш да је само једна Божанска сила беспочетна, она која ствара твар, док су све остале привремене.<sup>35</sup>

Зашто би сила која ствара твар била беспочетна, кад (према твојем мишљењу) животворна сила има привремен почетак, као и животодавна сила и сила која дарује мудрост? Или су све Божанске силе беспочетне, или није ниједна! Ако кажеш да је само једна од њих нестворена, тиме друге тераш из царства нествореног; а ако тврдиш да су све створене, онда мораш одбацити и ову једну која је нестворена. Јер, овакво мишљење је само себи противречно и недоследно! ...

## 12

Можда ће он рећи да Бог у Себи “кроз суштину” поседује све ове силе на јединствен и сједињујући начин. Међутим, на првом месту, неопходно је ову реалност назвати “Богом”, јер је то термин који примисмо од Цркве. Кад је Бог разговарао са Мојсијем, Он није рекао: “Ја сам суштина”, већ “Ја сам онај што јест”.<sup>36</sup> Дакле, није Он Тај Који исходи из суштине, већ суштина која исходи из Њега, јер је Он сведржитељ.<sup>37</sup>

Да је уместо “суштине”, употребио реч “Бог”, онда би морао да каже “по природи” - и то по благодати и “богови по благодати”,<sup>38</sup> који су, како светитељи кажу “беспочетни и нестворени по благодати”.<sup>39</sup> Зато је требало да каже: “Постоји један Бог, *ἰο ἰρῆ* природи беспочетан.” Али, он је заменио реч “Бог” са једном другом, и испустио је “по природи”, да би још више збунио своје слушаоце, не рекавши да је једина беспочетна реалност Он - Сведржитељ и Свесјединитељ, Који је преегзистентан. Да је то желео да каже, зашто би се толико трудио да покаже да су природне силе у Богу створене?

## 13

Да бих те уверио да овај човек верује да су Божанске силе створене, послушај његове, савршено јасне, речи. Он наводи речи великог Дионисија: “промислитељске силе Бога у Којем се не може учествовати су Биће-по-себи, Живот-по-себи и Божанство-по-себи;

<sup>34</sup> *De div. nom.* II, 7, PG III, 645A. Бог би требало да превазилази чак и суштину у смислу да Он превазилази сваки потврђени концепт који Му приписујемо (отуда Дионисијеви необични “преузвишени” (*υπερ*) епитети: “пресветли”, “више-одБога”, итд.) Ипак, морамо имати на уму да Палама (и Оци уопште) иначе стално користи реч “суштина”, за оно што је напоследку трансцендентно у основи Божанског бића.

<sup>35</sup> Међутим, у овом поглављу, Палама користи реч “суштина” да би описао једну од Божанских енергија, и то ону која ствара твар у космосу. Полемички циљ овакве употребе ове речи јесте да убеди Варлаама у противречност да је само ова и ниједна друга енергија беспочетна.

<sup>36</sup> Изл. 3,14

<sup>37</sup> Григорије Богослов, *Hom.* XLV, 3, PG XXXVI, 625C, и Дионисије Ареопагит, *de div. nom.* V, 4, PG III, 817C. То значи да Бог није једно биће (или суштина) међу многима на свету, већ као универзални Извор бића, “превазилази суштину бића”.

<sup>38</sup> Чак и реч “Бог” се не може употребити за Божанство без одрђења, јер се и обожени светитељи у светоотачкој литератури (изведено) називају “боговима по благодати”. Они по благодати учествују у божанској природи, а не по природи, и увек остају створења, чији живот у Њему, зависи од Творца.

<sup>39</sup> Максим, *Ambig.*, PG XCI, 1144C. Запазите фразу “беспочетни и нестворени по благодати”: по људском разуму, контрадикторни термини! Створења никада не могу *ἰοσῆται* нестворена, иако могу имати удела у природи нестворенога Бога.



онолико колико створена бића учествују у њима, на њима одговарајући начин, можемо рећи да она *јесу* жива и Божанска бића и да их је Добри Бог воспоставио.”<sup>40</sup>

Ево, шта Варлаам на основу овога закључује: “Божанство-по-себи и остале стварности које велики Дионисије јасно назива силама, нису вечне, већ им је Добри Бог обећао постојање.” И још: “Известан отац<sup>41</sup> је рекао да постоји Божанска владавина и божанство које Начело универзума превазилази, али он не каже да су они вечни, будући да и њима универзални Узрок даје постојање.” Даље: “Постоји Божанска слава, која је изнад учествовања, вечна стварност, и самим тим саобразна Божанској суштини; постоји и слава у којој се може учествовати, различита од ове суштине, која није вечна, јер јој универзални Узрок дарова постојање.”<sup>42</sup>

Као што сам већ рекао, онај ко каза да анђели созерцавају вечну славу - мислим на св. Григорија Ниског<sup>43</sup> - показао је да је погрешно поистовећивати вечну славу Божију са Божанском суштином у којој се не може учествовати. Имамо доказ да се у вечној слави Божијој *може* учествовати, јер се у ономе што је у Богу на неки начин видљиво, може и учествовати.<sup>44</sup> Међутим, велики Дионисије је исто тако рекао: “Божанска бића се кружно крећу, сједињени са беспочетним и бескрајним зрацима Величанственог и Доброг.”<sup>45</sup> Зато је јасно да се ови беспочетни и бескрајни зраци разликују од Божанске суштине у којој се не може учествовати, и да се разликују од суштине (иако су неразделиви).

На првом месту, суштина је једна, иако има много зрака, који се пројављују онако како одговара онима који учествују у њима и који се могу умножити у складу са променљивим капацитетом оних који их примају.<sup>46</sup> На то Павле мисли, када говори о “раздавању Духа Светога”.<sup>47</sup> Штавише, суштина је надсуштствена, и верујем да нико не би порекао да су ови зраци њене енергије или енергија, те да се у њима може учествовати, упркос томе што суштина остаје изнад учествовања.

14

Штавише, свака заједница је кроз контакт опаљљива у оквиру чулне перцепције, а разумна у оквиру ума. Будући да постоји заједница са овим просветљењима, онда међу њима мора постојати и контакт, и то умне или пре духовне врсте. Што се тиче Божанске суштине, она је сама по себи изнад сваког контакта.

Шта је ова заједница са просветљењима, ако не виђење? Достојни могу да виде његове зраке, иако је Божанска суштина потпуно невидљива, а ови беспочетни и бескрајни зраци су светлост без почетка и краја. Тако, постоји вечна светлост, различита од Божанске суштине; она сама по себи није суштина - далеко од тога! - већ енергија Надсуштственог. Ова светлост без почетка или краја није ни видљива ни појмљива у правом смислу. Она је духовна и Божанска, по својој трансцендентности различита од свега створеног; а оно што је чулно неопажљиво и непојмљиво, не спада у домен чула као таквих, нити у домен умне способности.<sup>48</sup>

<sup>40</sup> *De div. nom.* XI. 6, PG III, 953 D-956 A. Енергије (“промислитељске силе”) образују суштинску везу између божанске суштине (у којој нико не може учествовати) и створења. Она истински живе само онолико колико учествују у божанским енергијама.

<sup>41</sup> То је св. Дионисије Арсинагит.

<sup>42</sup> Варлаам, у свој збуњености због лукаве разлике између чисто трансцендентног божанства и свега осталог, овде погрешно тумачи св. Дионисија рекавши да су чак и “божанство” и обожење створене божанске силе.

<sup>43</sup> *Hom.* XXVIII. 31, PG XXXVI, 72 C.

<sup>44</sup> Јер је виђење Бога начин учествовања у Њему (у Његовим енергијама).

<sup>45</sup> *De div. nom.* IV. 8, PG III, 704 D. Ова “просветлења” (*ellampseis*) се морају разликовати од суштине, будући да Дионисије каже да су анђели сједињени са њима, док ниједно створење не може бити сједињено са божанском суштином.

<sup>46</sup> Штавише, суштина је једноставна, јединствена и неразделива, док су енергије многоструке и различите, и видљиве као нестворена таворска светлост.

<sup>47</sup> Јев. 2,4.

<sup>48</sup> Међутим, Палама пажљиво наглашава да иако светитељи могу видети и, благодаћу, сјединити се са божанском светлошћу, она остаје трансцендентна у односу на свако *ипорогну* чулну перцепцију и ум.

Тако, ова духовна светлост није само објект виђења, већ и сила којом видимо; она није ни чулни ни умни доживљај, већ духовна сила, по својој трансцендентности, различита од свих створених когнитивних способности, која се по благодати настањује у словесним бићима, која су се очистила.

15

Из тога разлога св. Григорије Богослов није само рекао да добри анђели “созерцавају вечну славу”,<sup>49</sup> већ да је созерцавају “вечно”, показујући тиме да то није створена, природна и умна способност, која анђелима омогућава да созерцавају вечну славу Божију, и то вечну силу, духовну и Божанску. “Није то зато да би се величао Бог”, каже он, “јер се Дародавцу и Његовој пуноћи ништа не може додати; већ да прве природе после Бога никада не престану да примају Његове дарове.”<sup>50</sup>

Не видиш ли да анђели не поседују природно вечну визију вечне славе, већ, попут светитеља, ту силу и созерцање примају као бесплатан дар Вечне Природе?<sup>51</sup> Према св. Василију Великом: “Оно што покрене Дух Свети, постаје вечно кретање, живо и свето; када Дух сиђе у неког човека, он, који пре тога беше само земља и прах, прима достојанство пророка, апостола и анђела Божијег.”<sup>52</sup> Том силом небеска бића виде: Зато је та светлост приступна уму, али га истовремено надилази. Такође, речено је да они виде себе; јер је та светлост сама собом видљива: Будући недоступна створеној когнитивној способности, ову силу созерцавају они који је се удостоје.

16

Зато је велики Дионисије рекао да “Божанска бића прате кружно кретање, јер су сједињени са беспочетним и бескрајним просветлењима.”<sup>53</sup> Треба запазити да овај отац, који се увек прецизно изражава, није само рекао да божанска бића прате кружно кретање ... већ да “им је речено” да га прате - под чим, пи мом мишљењу, подразумева да он није природан за њих, иако су они од почетка са-наследници благодати, и никада нису искусили нечистоту.<sup>54</sup>

С друге стране, и њихов највећи непријатељ<sup>55</sup> може пружити доказе, којима најпре треба поверовати, да ова светлост и моћ виђења нису по природи садржани у надкосмичким анђелима. Демони, који отпаше од њих, лишени су ове светлости и моћи виђења, али не и оних природних способности. Стога, ова светлост и виђење нису природни за анђеле.<sup>56</sup> Наравно, демони нису лишени ума и нису изгубили своје биће. Они кажу: “Знам те ко си, Светац Божији.”<sup>57</sup> Он им није допустио да кажу “Ти си Христос Син Божији.”<sup>58</sup> Зато је св. Григорије Богослов рекао: “Ти не верујеш у Божанство? Чак и демони верују у њега.”<sup>59</sup> Ако га знају, они онда, сходно томе, знају и то да га не треба поистоветити са било којим створеним бићем.

17

---

<sup>49</sup> Види 43.

<sup>50</sup> *Loc. cit.*

<sup>51</sup> Ова идеја се даље развија у 16 одељку.

<sup>52</sup> Св. Василије, *с. Eun.*, PG XXIX, 769 В; Постање, 18,27.

<sup>53</sup> *De div. nom.* IV. 8, PG III, 704 D.

<sup>54</sup> То значи да и анђели који никада нису лишени благодати созерцавају божанску славу не својим природним силама, већ Божијом вољом и помоћи.

<sup>55</sup> То је Сатана.

<sup>56</sup> Да је сила созерцања урођена у анђелској природи, онда би чак и пали анђели (демони) још увек имали ту силу, исто као што су сачували своју умну способност.

<sup>57</sup> Мк. 1,24.

<sup>58</sup> Мк. 1,24; Лк. 4,41.

<sup>59</sup> *Hom.* XLV. 27, PG XXXVI, 661 A.

Ова светлост није знање, нити се стиче некаквим потврђивањем или одрицањем. Сваки зао дух има ум, или, како то пророк каже “Асирски” ум,<sup>60</sup> који нема никакве користи од знања. Заиста, немогуће је злоупотребити *ову* светлост, јер она одмах напушта онога ко нагиње злу и одлучује од Бога свакога ко се преда лукавом.<sup>61</sup>

Онда ова светлост и знање, нису ум у строгом смислу те речи, чак иако се у неком ширем смислу може употребити тај израз, будући да их он прима; исто као што се могу назвати “Божанством” због Онога Који тајински спушта благодат. Енергија која обожује никако се не одваја од Духа који обожује.<sup>62</sup> Човек просветљен чистотом има почетак, по томе што је примио просветљење - Оци га зато и називају “чистотом” - али светлост и просветљење су беспочетни. То посебно можемо видети код људи који беху, попут анђела, просветљени, те примише обожење; како каже св. Максим: “Созерцавајући светлост невидљиве и пре-неисказиве славе, они примају и блажену чистоту, заједно са силама свише.”

18

Ако потражимо разлог због чега је овај иноватор замислио да је обожујућа благодат Духа (или пре, све Божанске силе) створена, онда поред, горе поменутог бедног извора јереси,<sup>63</sup> једини разлог јесте тврдња св. Дионисија, да је Бог *васпоставио* те силе.<sup>64</sup>

Међутим, ова се реч односи само на њихово постојање, а не на начин њиховог постојања. Тако, неко би могао да је примени на бића која исходе од Бога, било створена или нестворена. Заиста, Василије Велики употребио је овај израз за Сина, кад је рекао: “Ко је родио капље росне,<sup>65</sup> није ли Он васпоставио Сина, исто као и ту воду?”<sup>66</sup> Говорећи о Духу Светоме, рекао је: “Он је Дух уста Његових,<sup>67</sup> тако да не би смео да Га држиш за неки објекат који потиче од спољашњег Бога и тиме Га сврсташ међу створења; треба да знаш да Он има Своју ипостас од Бога.”<sup>68</sup> Он наставља: “То је знак Његове испостасне индивидуализације - да се пројави кроз Сина и да Га Отац васпостави.”<sup>69</sup> Слично томе, Григорије Богослов често генерацију Сина пре векова назива “испостас” (или “васпостављање”).<sup>70</sup>

На основу ове терминологије видимо да су Син и Дух Свети створења, јер једини разлог који те подстиче да изјавиш да су Божанске силе створене почива на чињеници да их је универзални Узрок такође “васпоставио”.<sup>71</sup> Ниси успео да схватиш да је велики

<sup>60</sup> Ис. 10,12.

<sup>61</sup> Будући да је нестворена светлост трансцендентна и надразумна, она је и неспознајна духовно незрелим особама и не борави у ономе ко нагиње злу.

<sup>62</sup> Ова енергија је Божанска, јер она дела Духом Светим, просветљујући и обожујући одабране.

<sup>63</sup> *Triads* III. ii. 4, где он оптужује Варлаама због екстремног Евномија аријанског, који је учио да су и Син и Дух створења.

<sup>64</sup> *De div. nom.* XI. 6, PG III, 953 В. У овом параграфу заступљена је игра речи *υἱοσύνας* и *hypostesai*; од глагола *hyphistemi* (успоставити, буквално: поставити). Сувишно је наглашавати да је то веома тешко пренети у преводу.

Варлаамово цитирање св. Дионисија, донело је велике тешкоће Палами. Он жуди да покаже да је Дионисије употребио реч “васпоставити” силе, не у смислу њиховог стварања из ничега; већ у смислу у којем ту реч користе кападокијски Оци, када говоре о “васпостављању” Сина и Духа, као извора њихових ипостаси (или Личности).

<sup>65</sup> Јов 38.28.

<sup>66</sup> *C. Eun.* II. 23, PG XXIX, 624 А Овај текст св. Василија ће касније (1356-1357) послужити као тема посебних Паламиних расправа са Никифором Григорасом (видети: J. Mayendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Париз, 1959, стр. 378).

<sup>67</sup> Пс. 32 (33),6.

<sup>68</sup> *Hom. in Ps. XXXII*, 4, PG XXIX, 333 В.

<sup>69</sup> Св. Василије *Ep. XXXVIII*. 4, PG XXXII, 329 С.

<sup>70</sup> *Hom.* 20, 6, PG XXXV, 1072с; 42, 16, PG XXXVI, 477 АВ, итд.

<sup>71</sup> Ако Варлаам злоупотребљава Дионисијеву фразу да би доказао да су Божанске енергије створене, онда он исто тако помоћу ње, може схватити Василијеву и Григоријеву употребу глагола *hypostesai* у смислу Аријеве јереси, и тврдити да су Син и Дух такође створења.

Дионисије овде показао да те силе не постоје због њихове трансцедентности; јер, говорећи о “промислитељским силама које шаље Бог Који је изнад учествовања”, он додаје, “створена бића која учествују у њима називају се “бићима”, у смислу да ове силе превазилазе све што јесте.”<sup>72</sup> Свети Максим, изјављујући да таква бића имају почетак, тврди да је оно у чему они учествују беспочетно.<sup>73</sup>

### III. iii. 5

“Да ли је тачно”, пита Варлаам, “да човек види Бога када се уздигне изнад човечанства? Тада би он постао анђеоло! Међутим, најбољи богослови су испод последњег анђела; чак иако признамо да је постао анђеоло, он ипак не види Божанску суштину.”

... Ако се цар одлучи да учини част неком војнику, и лично поразговара са њим, он неће одмах постати генерал; упркос томе што је у једном тренутку био најближи цару, он због тога неће добити чин генерала.<sup>74</sup> “Међутим”, каже он, “човек може срести Бога само анђелским посредовањем, јер смо потчињени анђелској јерархији.” Шта то говориш? Покушаваш ли то нужности потчинити Онога Који влада сваком нужношћу и Који их превазилази кад то пожели, а некад их у потпуности преображава?<sup>75</sup>

Реци ми, који је то анђеоло рекао Мојсију: “Ја сам онај што јест: Бог Авраамов, Бог Исааков и Бог Јаковљев”,<sup>76</sup> ако не Син Божији, како пише велики Василије?<sup>77</sup> Шта значе ове речи Изласка: “И Господ говораше с Мојсијем лицем к лицу као што говори човек с пријатељем својим”?<sup>78</sup> Ако је Он Који је разговарао са Аврамом и “собом се закле”<sup>79</sup> био само анђеоло, како је онда Апостол могао да каже: “Јер кад Бог даде обећање Авраму, немајући ни у кога већег да се закуне, закле се самим собом”?<sup>80</sup> Ако је Бог сматрао исправним да се обрати оцима у сенци Закона, како ли се тек онда откривао светитељима, кад се појавила истина и кад се показао закон милосрђа! Према том закону, Сам Господ је Тај Који нас је спасао, “не анђеоло или човек”,<sup>81</sup> а сам Дух Божији нас је поучио свој истини. Није ли Он драговољно постао човек да би нас спасао?<sup>82</sup> Није ли нас ради поднео крст и смрт, иако “бјесмо немоћни”,<sup>83</sup> како Апостол каже? Није ли се Он снисхођењем Својим настанио у човеку, да би му се јавио и непосредно обратио, да би човек постао не само праведан, већ да би чувајући заповести Божије, осветио и очистио душу и тело, и тако се преобразио у сасуд достојан примања свемоћнога Духа? На томе инсистира и св. Григорије Ниски, када, присећајући се Стефановог небеског и натприродног виђења, пита: “Беше ли то достигнуће људске природе? Не беше ли то анђеоло који тако уздигну палу природу? Не - јер није написано да је Стефан имао посебне способности, или да је у време виђења био окружен анђелима; већ Стефан, испуњен Духом Светим, спозна славу Бога и јединог Сина

<sup>72</sup> *De div. nom.* XI, 6, PG III, 956 AB.

<sup>73</sup> *Cent. gnost.* I, 48, PG XC, 1100 CD. “Оно у чему они учествују” односи се на Божанске енергије.

<sup>74</sup> То значи да Бог може узвисити човека да он искуси анђелско созерцање, али он при томе не престаје да буде човек. Созерцатељни живот се понекад описује као “анђелски живот”, у смислу да он представља начин хришћанског живота који је највише одвојен од световних веза.

<sup>75</sup> Бог (“Господар нужности”) није ограничен хијерархијским редом који је Он установио међу анђелима и људима. Иако анђели често посредују између Бога и човека, Богу је могуће да успостави директну личну везу са људима које је Он одабрао. Палама наставља да наводи цитате из Старог Завета где се Бог јавио патријарсима и пророцима без посредника; а затим говори о појави Бога Сина у телу. Тако, Палама даје одлучну библијску и христолошку исправку хијерархијског система св. Дионисија, који је анђелско посредовање сматрао апсолутним условом заједничарења са Богом (J. Mayendorff, “Notes sur l’influence dionysienne en Orient”, *Studia Patristica* II, Берлин, 1957, стр. 547-552).

<sup>76</sup> Изл. 3,14-15.

<sup>77</sup> *S. Eun.* II, 18, PG XXIX, 609 B.

<sup>78</sup> Изл. 33,11.

<sup>79</sup> Пост. 22,16.

<sup>80</sup> Јев. 6,13.

<sup>81</sup> Ис. 63,9.

<sup>82</sup> Јн. 16,13.

<sup>83</sup> Рим. 5,6.

Божијег.<sup>84</sup> Јер (како пророк каже)<sup>85</sup> није могуће видети светлост, без виђења у светлости.”<sup>86</sup> Григорије Ниски овде говори о виђењу које се Духом спознаје, а не о неком облику сазнања; управо овом последњем чулу “сазнања” он приписује израз: “Бога нико није видио”.<sup>87</sup> Супротстављајући томе духовно созерцање Стефаново, пружио нам је најбоље и најправославније решење. Поред тога, он није рекао да је Божанска суштина приступна и видљива, већ да је то случај само са славом Оца и благодаћу Духа.<sup>88</sup>

6

“Али”, каже Варлаам, “чуо сам да су ова благодат и слава натприродне и сродне Богу.<sup>89</sup> Пошто је та стварност нестворена и беспочетна, сматрам да је то Божанска суштина.”<sup>90</sup> Међутим, то је немогуће! ... Значи ли то да Божанска енергија није ни натприродна, ни беспочетна, ни нестворена, ни Богу подобна, иако она пројављује Бога у свој Његовој пуноћи онима који Га на натприродан начин созерцавају у Духу?

“Само је Божанска суштина нестворена и беспочетна”, каже он, “а свака енергија је створена.” Какво хуљење! Из овога следи да Бог нема ни природне ни суштинске енергије. То доводи до отвореног порицања постојања Бога - будући да светитељи јасно излажу, у складу са св. Максимом,<sup>91</sup> да никаква природа не може постојати нити спознати, уколико нема суштаствену енергију. Поред тога, следи да Божанске енергије постоје, али да су оне, иако природне и суштаствене, ипак створене; као последица тога, Божанска суштина која их поседује, је и сама створена. Суштина и природа чије су енергије створене, су и саме такве и таквим се представљају.<sup>92</sup>

7

Реци ми: Како бисмо спознали Христа у два енергијама и два природана, да Божанске природне енергије нису нестворене? Како бисмо спознали Њега у две воље, да Он, будући Бог, нема природну и Божанску вољу? И шта је воља Божија, ако не енергија Божанске природе?<sup>93</sup> Да ли је воља Нествореног онда створена? Да ли је он део времена и има ли почетак, и да ли је Он усвојио вољу коју није имао пре векова? Како ју је стекао - по нужности или променом мишљења? Оваквим новотаријама, овај несрећник скрнави не само Божанску природу, већ и оваплоћење Спаситељево; одлучивши да нападне хришћанство, он сам себе прогна из заједнице православних хришћана, те својим расправама доказује да је ништа друго до монофизита и монотелита, гори од његових претходника!<sup>94</sup>

---

<sup>84</sup> Дан. 7,55-56.

<sup>85</sup> Пс. 35 (36),10.

<sup>86</sup> *Hom in S. Stephanum*, PG XLVI, 716 D-717 A.

<sup>87</sup> Јн. 1,18.

<sup>88</sup> Стефаново виђење не беше делање ума (јер непреображен ум не може директно спознати Бога), већ непосредно виђење нестворене славе Тројице благодаћу Духа.

<sup>89</sup> Св. Григорије Ниски, *In S. Steph.*, PG XLVI, 717 B.

<sup>90</sup> Варлаам се овде враћа на своје становиште да је само божанска суштина нестворена и беспочетна, а да су Божанска суштина и енергија истоветне стварности, тј. да су енергије створене.

<sup>91</sup> *Ep. ad Nicandr.*, PG XCI, 96 B; *Opusc. theol. et pol., ib.*, 200C, 205 AC; *Disput. cum Pyrrho, ibid.*, 340 D.

<sup>92</sup> Свака суштина мора имати природне енергије, које морају имати исту природу са њом. Ако су божанске енергије створени ентитети, онда и Сам Бог мора бити створен!

<sup>93</sup> Према православној христологији (насталој у свом коначном облику мало после монотелитске расправе у време св. Максима), у самој Личности Христовој постоје две природе и две воље или енергије (човечанска и божанска).

<sup>94</sup> Полемичко претеривање. Пошто је божанска воља у Христу божанска енергија, Варлаам (тврдећи да су енергије створене) у ставри тврди да је Христос првобитно имао само једну вољу и енергију (човечанску), те стога и једну природу. На тај начин Варлаам запада у грешке древних монофизитских и монотелитских јеретика, који вероваше (прецизно) да у Христу постоји само једна природа и једна воља. Међутим, он је још гори од њих, који тврдише да је једна природа/воља у Христу *божанска*, док Варлаам тврди да су оне човечанске и створене.

По твоме мишљењу, свака Божанска енергија, осим Његове суштине, која је главни покретач универзума, почиње у времену. Следствено томе, свака Божанска енергија је нужно створена; и Христос, у складу са Својим двома природама, није имао и створене и нестворене енергије, већ само створене. Он је онда имао само једну енергију, која није чак ни Божанска (како говорише древни јеретици), већ све Његове енергије потичу од створеног поретка. Ако Он има само једну енергију, Он нужно има и само једну природу, која такође није Божанска, већ створена, како монофизити некада држаше, јер је природа чија је енергија створена и сама таква.

8

Да Бог није имао беспочетне енергије - већ их превазилазио, у оној мери да је покретач супериоран у односу на радњу коју извршава - како онда Он може претходити и бити супериоран у односу на оно што је беспочетно? Слично томе, Он не би био “више-од-Бога”, како св. Дионисије каже, да се “стварност дара који обожује” није назвала “божанством”<sup>95</sup> - стварношћу која, по св. Максиму, “вечно постоји од вечнога Бога”.<sup>96</sup> Да то није случај, обожен човек би учествовао у Божанској *природи*, те би по природи био Бог.<sup>97</sup>

Управо као што се Бог не би могао назвати “вишим-од-Бога” да не постоји благодат обожења, исто тако Га не бисмо могли назвати “више-од-беспочетног”, да, како св. Максим исправно каже, “бесмртност, бескрајност, биће и све стварности које се природно созерцавају као Божији квалитети, нису беспочетна дела Божија”.<sup>98</sup>

Да благодат није беспочетна, како би онда онај ко учествује у њој, могао постати “беспочетан као Мелхиседек, чији дани нити имају почетка, нити му живот има свршетка”?<sup>99</sup> И како би “попут Павла, човек могао да води божански и вечни живот Речи Која обитава у њему”?<sup>100</sup>

9

“Чак и да се сложимо да су Божанске енергије нестворене,” каже он, “још увек важи да их нико није видео, док не постану створене.” ... Међутим, оне никада не постадоше створене, јер само оно што учествује у њима постаје створено, док енергије у којима те ствари учествују<sup>101</sup> пре-егзистирају у Богу. У супротном, створења би учествовала у Божанској суштини, што је велики абсурд. Али, оканимо се сада ове теме.

Ствари које су удаљене од нас, не можемо видети као да су испред нас; исто тако, ни будућност не можемо видети као садашњост; не знамо вољу Божију док се она не пројави. Међутим, пророци су знали планове Божије, вечно преегзистентне у Њему, чак и пре него се они остварише. Слично томе, одабрани ученици су на Тавору видели суштинску и вечну красоту Божију (како Црква поје)<sup>102</sup> ... а не славу Божију која исходи од створења, како ти мислиш, већ пресветлу величанственост лепоте Архетипа;<sup>103</sup> само безоблично обличје Божанске љубави, која обожује човека и удостојава га личног општења са Богом; само Царство Божије, вечно и бескрајно, саму неприступну светлост која превазилази сваки ум, небеску и безграничну светлост, ванвременску и вечну, светлост која исијава бесмртност,

<sup>95</sup> *Ep. II, PG III, 1068-1069.* Овакво мишљење - трансцендентност надсуштственог Бога над Његовим енергијама или “божанство” - беше раније заступљено, нпр. III. ii. 23 и напомена 79, одељак E; *ibid.* 29 и напомена 107.

<sup>96</sup> *de char., III. 25, PG XC, 1024 C.*

<sup>97</sup> Светитељи заиста постају “причасници божанске природе”, како апостол Петар каже (2.Пт. 1,4), али по енергијама, а никада по суштини. Реч “природа” је овде мање прецизна него у Паламином тексту. Да они постају причасници по суштини, онда би се изгубила онтолошка разлика између Бога и човека, између нестворених и створених природа.

<sup>98</sup> *Cent. gnost. I. 48, PG XC, 1100 D.*

<sup>99</sup> Јев. 7,3.

<sup>100</sup> Св. Максим, *Ambig., PG XCI, 1144 BC; i Cap. V. 85, PG XC, 1384 D.*

<sup>101</sup> То су нестворене енергије, кроз које је Бог све створио.

<sup>102</sup> Катизма после полијелеја на Јутрењу 6. августа.

<sup>103</sup> Трећа стихира светле вечерње службе 6. августа.

светлост која обожује оне који је созерцавају. Они заиста видеше исту ону благодат Духа која ће касније обитавати у њима;<sup>104</sup> јер постоји само једна благодат Оца, Сина и Духа, и они је видеше телесним очима, али очима које беху отворене, које не беху слепе, већ су могле да виде<sup>105</sup> - како св. Јован Дамаскин каже,<sup>106</sup> они созерцаваше нестворену светлост, коју ће, чак и у будућем веку, непрекидно сагледавати само светитељи, како нас уче св. Дионисије<sup>107</sup> и св. Максим.

## 10

Зар не видиш да су ове Божанске енергије у Богу и да су невидљиве створеним способностима? Ипак, светитељи је виде, јер Духом изађоше из себе. Можемо прочитати: “Онај ко се удостојио да обитава у Богу, једноставним и нерздвојивим знањем, окусиће унутрашња начела свега створеног, која преегзистирају у Богу.”<sup>108</sup> И још: “За душу која размишља, више неће постојати никакав повод за раздвајање, јер ће бити сабрана у себе и у Богу. Она ће бити крунисана Речју Божијом, првом, једином и јединственом, у којој су, на сједињујући начин, сви узроци пре-васпостављени у јединствену непојмљиву једноставност. Када се таква душа усмери на Реч - Која неће бити ван ње, већ ће, у свој једноставности, бити сједињена са Њом - она ће сама по себи спознавати унутрашња начела ствари; те ће, захваљујући том знању, можда употребити методе дистинкције, пре ступања у брачну заједницу са божанском Речи.”<sup>109</sup>

Зар не схваташ да људи који су сједињени са Богом и обожени, који на божански начин усмеравају свој поглед на Њега, не виде као ми? Они, на чудесан начин, виде чулом које надилази свако чуло, и умом који надилази сваки ум,<sup>110</sup> јер духовна сила прожима њихове људске способности и омогућује им да виде оно што је изнад нас. Тако, говорећи о виђењу кроз чула, морамо додати да оно превазилази чула, да би се јасно показало да оно није само натприродно, већ превазилази сваку могућност изражавања.

Ипак, нас овај причљивац ... погрешно оптужује да Бога посматрамо као опажајну реалност.<sup>111</sup> То је исто као да неко покушава да одвоји суштину од надсуштине, под условом да Бога назива “надсуштаственом суштином”. Он, без икаквог стида, тврди следеће: “Будући да сматраш да Бог има суштину, следи или да је Бог једна општа идеја, која се само апстрактно созерцава и нема стварно постојање или да је Он неки посебан објекат.”... Када говоримо о духовној и надумној стварности, држиш да је она доступна чулима. Никако да схватиш да Божије унутрашње биће никако није исто што и неки постојећи објекат, те погрешно замишљаш да је оно што окружује Бога - природни атрибути који Му се приписују - истоветно са Његовим унутрашњим бићем.<sup>112</sup>

## 11

“Међутим,” он наставља, “Бог се не би разликовао од видљивих ствари, ако би се Он могао спознати према ономе што Га окружује. Јер, свака видљива ствар је видљива, не по

<sup>104</sup> На Педесетницу, а затим у пуноћи њиховог екслисиолошког искуства; јер виђење на Тавору није ништа друго до предукус заједнице Бога са вернима у светотајинском животу Цркве (*Triads* I. iii.38) .

<sup>105</sup> *Vid. supra*, III. и напомена 67, одељак Е.

<sup>106</sup> *Hom. in Transfig.*, 12, PG XCVI, 564 C.

<sup>107</sup> *De div. nom.*, I. 4, PG III, 592 BC.

<sup>108</sup> Св. Максим, *Cent. gnost.* II. 4, PG. XC, 1128 A. Човек који се удостоји богомислија у Логосу, види преегзистентни *λογος* или унутрашња начела створених ствари (то је “природно богословље” у светоотачком смислу, знање стварања у Богу- а не (као на западу) извођење божанских атрибута из Божије творевине).

<sup>109</sup> Св. Максим, *Myst.* 5, PG XCI, 681 B.

<sup>110</sup> Одељак А, напомена 27; и одељак Б, напомена 32. Бог онима који се удостоје да Га виде и спознају, дарује нова духовна чула и “узвишени ум”.

<sup>111</sup> Пошто су исихасти тврдили да могу видети нестворену светлост (преображеним) телесним очима, Варлаам закључује да оно што се чулима може примити, мора бити и опаљлива (стога и створена) реалност.

<sup>112</sup> То значи да су енергије које исходе из суштине, саобразне са божанским бићем, Његовим атрибутима, а не одвојени, створени ентитети који постоје одвојено од Бога.

своме унутрашњем бићу, већ по ономе што је окружује: Око не опажа сунчеву суштину, већ оно што је окружује.”<sup>113</sup>

Пример који си изложио показује да намерно омаловажаваш Бога и Његове светитеље. Реч “сунце”, повезује се са зрацима, као и са њиховим извором; то не значи да постоје два сунца. Стога, постоји један Бог, упркос томе што се каже да обожујућа благодат долази из Бога. Светлост такође “окружује” сунце, али сигурно није и његова суштину. Како онда светлост која долази из Бога и обасјава светитеље може бити Његова суштину? Да ли се сунчева светлост појављује само онда када је неко види, или постоји и пре тога? Исти је случај и са светлошћу која обожује оне који је созерцавају.

Ако се у том погледу Бог ни по чему не разликује од било којег видљивог предмета, зашто га онда не видиш ни ти, ни твоји истомишљеници, ни људи бољи од тебе? Кад би те само твоје очи, слепе какве јесу за ову светлост, коју светитељи виде ... научиле да то није природна, нити кроз ваздух видљива светлост!<sup>114</sup> На тај начин не би хулио на будући век, јер они који говоре по Богу, поучавају нас да нам *īyaga* неће требати ни ваздух ни светлост која пролази кроз њега.<sup>115</sup> Упркос свему, тврдиш да се ова светлост, чулима неприступна, ова красота будућега века, чулима може опазити и да је тада<sup>116</sup> видљива кроз ваздух.

12

“Али, ако не могу да видим ту светлост”, каже он, “још увек имам уши да чујем речи: жСам ум врло нејасно може појмити Бога одвојеног од онога што Га окружује; Он осветљава усмеравајућу способност душе само кад се очистимо, попут муње што изненада севне и исто тако нестане.”<sup>117</sup> ... Шта св. Григорије још каже? “Зато Бог почиње да осветљава ум тајанственом светлошћу, да би оним што је појмљиво у Њему привукао Себи човека, да би тако пробудио његову тежњу за оним непојмљивим, чиме би повећао његову чежњу и тиме га очистио.”<sup>118</sup>

Шта се очишћује овом чежњом? Само ум? Не - јер, следејући Светим Оцима, не треба чинити велике напоре да би се он очистио, а истовремено, по својој природи, он лако отпада од чистоте. Зато се он не може очистити без чежње за Богом, како је то већ овај богослов показао, и такво је очишћење својствено почетницима. Што се тиче чежње за Богом, она, очишћењем свих душевних и телесних способности и сила, и задобијањем трајног очишћења душе, чини човека пријемчивим за благодат која обожује.<sup>119</sup>

“Зато Он очишћује онога ко чезне за Њим: овим очишћењем, Он ствара човека божанског карактера и са њим општи као са Својим пријатељима; Он се (да се смелије изразим) сједињује као Бог са боговима, откривајући им се можда исто онолико колико Он познаје њих.”<sup>120</sup> То је нешто много више од “нејасне светлости” о којој Варлаам говори. Свети Григорије хоће да каже да такви људи познају Бога исто толико, колико Он познаје њих. Како то? Не помоћу слабаших умних напора, о којима је Варлаам говорио на почетку овог поглавља; већ помоћу чињенице да спознају Бога у Богу, да су сједињени са

<sup>113</sup> Ако се Бог спознаје кроз Његова дела, каже Варлаам, попут свих осталих природа (нпр., сунце се спознаје по својој топлоти и светлости), онда се Он не разликује од створених природа. (Али, Варлаам у ствари не би прихватио прву премису ове тврдње, и не верује да се Бог може директно спознати, попут сунца кроз његове зраке.) Палама истиче да је узалудно расправљати се идући аналогично од створених и опаљљивих сетљивих природа до нестворене Природе, која се нашим природним чулима не може опазити.

<sup>114</sup> Варлаамов цитат *apud Triads* II. i. i. 11.

<sup>115</sup> Св. Григорије Ниски, *de anim. et resurr.*, PG XLVI, 104 С.

<sup>116</sup> Мисли се на будуће доба на небесима.

<sup>117</sup> Варлаам цитира св. Григорија Богослова, *Hom.* XLV. 3, PG XXXVI, 625 С-628 А.

<sup>118</sup> Св. Григорије Богослов, *ibid.* (ib. 628 А).

<sup>119</sup> Према Варлааму, Бог се може спознати само индиректно, умним созерцавањем Његових дела у природи. Палама се слаже са тим да нас Бог тако може довести до богоспознаје, али само дотле да ми пожелимо ту вишу спознају недоступну природном уму, али доступну уз помоћ благодати. Очишћење ума је само први (и најлакши) корак ка узилажењу Богу; потребно је потпуно преображење, морално и духовно, пре него што човек буде спреман за виђење нестворене светлости (“божанском силом”).

<sup>120</sup> Богослов, *loc. cit.* (напомена 117).



Њим и да су Му се тако уподобили. Они, Божанском силом, добијају најбожанскије благодати Духа - благодати које не могу видети они који немају божанско подобје и који му теже само умом.

13

Већ је јасно да опитно знање о Богу долази од благодати, која човека приближава Божијем подобју. Али, како да знамо да је та благодат такође светлост? ... Божанствени Максим, након говора о сједињењу са тајном божанствене једноставности, која очекује светитеље у будућем веку, закључује: “Сагледавајући светлост скривене и пре-неисказиве славе, заједно са силама небеским, они се сами отварају за примање благословене чистоте.”<sup>121</sup>

Како онда да знамо да и ова светлост представља обожење? Послушајмо опет истог Оца. Објаснивши колико је могуће, начин на који се обожени човек сједињује са Богом - заједница сродна заједници душе и тела, чиме се обожује цели човек, благодаћу оваплоћеног Бога - он закључује: “Он у потпуности, по природи душе и тела, остаје човек, и истовремено у потпуности постаје Бог, кроз благодат и лучезарну славу којом блиста.”<sup>122</sup> Схваташ ли да је та светлост Божанска? Да ли је она онда створена?

Послушајмо следеће: “Никада се не може замислити ништа сјајније и узвишеније; шта још могу пожелети они који се удостоје обожења?”<sup>123</sup> Зар ниси схватио да је ова светлост у ствари обожење, те за оне који је се удостоје, не постоји ништа узвишеније? Међутим, исто тако имај на уму да је ова светлост и веза којом се Бог сједињује са достојнима: “Помоћу ње, Бог, Који се сједињује са онима који посташе богови, све устројава Својом добротом.”<sup>124</sup> Управо је то онај дар који обожује, а који Дионисије Ареопагит ... назива “божанством”, потврђујући да га Бог превазилази.<sup>125</sup> Чему онда твоје “знање”, твоје “подражавање”, твоје “одрицање”, којима се трудиш да се ослободиш великог знања које потиче од вере и истинског уподобљавања Богу које нас превазилази?

14

“Међутим”, каже Варлаам, “чак и да је Дионисије рекао да Бог превазилази ово жбожанство”, он није рекао да Бог Својом трансцендентношћу, превазилази чак и небиће.” ... Када Дионисије каже да “Бог надсуштствено поседује оно натприродно”,<sup>126</sup> шта он још тиме потврђује? Пошто небиће по трансцендентности *јестће* надсуштствено,<sup>127</sup> Бог је чак и изнад тога, јер Он надсуштствено поседује оно натприродно.

Како онда посматраш човека, или боље речено људе - јер су они једно, како се Господ молио,<sup>128</sup> те када споменемо једног, мислимо на све светитеље - како дакле посматраш људе који говоре о Богу Који бескрајно превазилази свако обожење које Он дарова Својом надсуштственом природом? Шта ћеш одговорити ономе ко тврди да је божанска трансцендентност изнад сваког потврђивања и одрицања?<sup>129</sup> Није ли Он по Својој трансцендентности изнад небића? Речено је да је Бог изнад нестворене бесмртности, живота и доброте - ипак, неспособан да задржиш поглед на врховима тако дубоке теологије ... одбацио си учења свих Отаца. Они ... нам говоре да Бог превазилази све

<sup>121</sup> У овом одељку, Палама дели мишљење са св. Максимом да благодат непосредне спознаје Бога *јестће* обожујућа светлост Тавора, којом се Бог сједињује са светитељима.

<sup>122</sup> *Ambig.*, PG XCI, 1088 C.

<sup>123</sup> *ibid.*

<sup>124</sup> *ibid.*

<sup>125</sup> *Ep.* II, PG III, 1068-1069.

<sup>126</sup> *De div. nom.* II, 10, PG III, 648 D.

<sup>127</sup> Бог се може назвати “небићем по својој трансцендентности” у смислу да је Он изнад бића (“надсуштствен”) као Изваор сваког бића.

<sup>128</sup> Јн. 17,21.

<sup>129</sup> Св. Дионисије, *de myst. theol.* 5, PG III, 1048 B *et passim.*

“неборјено пута”,<sup>130</sup> јер знају да се Његова трансцендентност не може ни мишљу ни речју исказати. Али, доста смо већ говорили овој теми.

15

Такође, морамо укратко показати да је наш противник преобразио своју врлину у грех, јер “бестрашћем” назива стање умртвљености страсног дела душе: “Активност страсног дела душе”, каже он, “потпуно заслепљује и уништава Божанско око, спречавајући делање свих њених способности.”<sup>131</sup> Авај! Да ли би требало да и мржња према злу и љубав према Богу и ближњем униште Божанско око? То су, пак, активности страсног дела душе. Доиста, управо овом душевном способношћу, волимо или мрзимо, сједињујемо се или отуђујемо. Они који служе добру, преображавају ову силу, а не умртвљују је; они је не затварају у себе, већ је преображавају у љубав према Богу и ближњем - јер, по речима Господњим, “о овим двијема заповијестима виси сав закон и пророци.”<sup>132</sup>

с енглеског превела:  
КАТАРИНА ОЛИМПИЋ<sup>©</sup>  
[www.pravoslovo.net](http://www.pravoslovo.net)

---

<sup>130</sup> Св. Максим, *Cent. gnost.* I. 7, PG XC, 1085 B i I. 9, *ib.*, 1101 A; *Ad Thal.* 63, *ibid.*, 673 D.

<sup>131</sup> Варлаам има врло буквалан и су став о *απαθεια* као о неопходном предуслову боговиђења. Пошто је модел богопознања суштински интелектуалистички, он верује да се свака страст (добра или лоша) морају умртвити да би се стигло до знања (Варлаамов цитат, *Triads* II. ii. 23). Палама одговара да се страсни део душе мора преобразити, а не потиснути. Док изопачене страсти заиста “затварају око душе” и окамењују срце за општење са Богом, душевни природни импулси љубави и чежње могу се и морају преобразити у посвећеност Богу и ближњима. Јер, управо љубављу ступамо у општење са Богом и удостојавамо се непосредног виђења Његове нестворене славе.

<sup>132</sup> Мт. 27,40.