

СВЕТООТАЧКО БОГОСЛОВЉЕ

7

ДЕЛА СВЕТОГА ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ

2

Наслов изворника:

Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ
Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων

*Са блаґословом
Њеґовоῡ Преосвеиѣненсѣва
ѡсѣодина др ИРИНЕЈА,
ѡправославноῡ Еѡискоѡа
новосадскоῡ и бачкоῡ*

© за српско издање: *Беседа*, Нови Сад

Свети Григорије Палама

СЛОВА У ОДБРАНУ
СВЕТИХ ИСИХАСТА

Са грчког изворника превео
С. Јакшић

БЕСЕДА
Нови Сад
2012.

УВОД*

ХРОНОЛОШКА ОСНОВА ИСИХАСТИЧКОГ СПОРА

За тачно утврђивање почетка исихастичког спора располажемо са три поуздане чињенице: а) учешће Варлаама у расправама са изасланицима папе, у зиму 1333/34, б) његов прелазак на Запад почетком 1339, и в) сазивање сабора у Цариграду у лето 1341. године. Остале хронолошке чињенице у вези са овим нису у потпуности сигурне, јер се разлика у датирању од две године може приметити између Schiròa,¹ који Паламину *Прву њосланицу Акиндину* смешта у 1335. годину, и Мајендорфа (Jean Meyendorff),² који га смешта у 1337.

Изложићемо најважнија сведочанства на којима ћемо заснивати своје мишљење. Описујући догађаје из јуна 1341. године, Палама каже у

* Аутор уводног текста, преузетог из књиге Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἔκτα τὰ ἔργα*, 2, Θεσσαλονίκη 1982, јесте Панајотис К. Христу (*ѓрим. ѓрев.*).

¹ BARLAAM CALABRO, *Epistole Greche*, Palermo 1954, стр. 36 и даље.

² GREGOIRE PALAMAS, *Défense des Saints Hésychastes*, Louvain 1959, стр. XIII.

спису *Теофан*: „...Дакле, кад је вођен разговор о почетку сукоба, били су присутни и Солуњани који су познавали ствари. Показало се, наиме, да још пре четири године, кад безмало није знао ни на ком делу земље се ми налазимо и кад са нама није општио ни путем писама, да је тада, пре толико година, претварајући се да је послушан једноме од оних који просто живе у безмолвију, управо његов живот и учење схватио као повод за оптужбе.”³ Сходно овоме, спор се појавио четири године пре сабора из 1341, односно у пролеће 1337. Недавно пре тога Варлаам је, још увек не познавајући лично светог Григорија Паламу и не дописујући се са њим, посетио неког простог монаха како би од њега сазнао о исихастичком методу. Овоме је очигледно претходило Паламино слање *Прве ѿсланице Акиндину*. У *Похвалном слову* (Ἐγκώμιον) које је саставио Филотеј, напомиње се да је Палама провео у Солуну „целе три године” пре него што се вратио на Свету Гору.⁴ Нажалост, није нам познато тачно време тог повратка, али га можемо приближно одредити. Од Паламиног повратка на Свету Гору до његовог повратка у Цариград, пред крај пролећа 1341. године, одиграли су се многи догађаји: састављање *Свейѿгорскоѿ ѿомоса* и његово потписивање од стране предводника монашких заједница; повратак у Солун; нов вероватни сусрет са Варлаамом; појављивање његовог дела *Прѿтив масалијана*; појављи-

³ *Теофан* (Θεοφάνης), PG 150, 913 B.

⁴ PG 151, 152.

вање треће тријаде *У одбрану свей̄их исихаст̄иа* – мноштво догађаја који се не могу сажети у период краћи од пет месеци. Сходно томе, повратак на Свету Гору се ни у ком случају није одиграо после децембра 1340. године. Будући, дакле, да је Палама у Солуну већ боравио три „целе” године, очигледно је да је тамо стигао током децембра 1337. *Друђа ѱосланица Варлааму* је настала неколико месеци раније, и писана је вероватно у лето 1337. *Прва ѱосланица Варлааму* и *Друђа ѱосланица Акиндину* послате су раније, почетком те године, као одговор на посланице ове двојице писане крајем 1336. Почетком јесени 1336. године послата је *Прва ѱосланица Акиндину*. Сам спор почео је четири године пре пролећа 1341, односно у пролеће 1337. године, управо кад је Варлаам, са циљем да ослаби ауторитет Григорија Паламе и његових истомишљеника, започео полемику против исихастичког метода. Своја противљења изнео је у *Друђој ѱосланици Палами*, која је управо тада написана.

ПОВОДИ ЗА СПОР

Исихастички спор је за кратко време попримио велике размере, тако да нико није хтео да прихвати одговорност за први повод, тим пре што се патријарх Јован Калека у више наврата изражавао против покретања богословских спорова. Касније су вођене многе расправе око тога да ли је то био Варлаам или Палама. Варлаам се, у своју одбрану, позивао на нова издања својих

списа против исихастѣа, из којих су били уклоњени сви увредљиви изрази. Но, пажљивим изучавањем извора који су нам на располагању, у стању смо да установимо редослед догађаја, без превелике опасности од погрешке.

Варлаам беше ступио у општење са неким исихастима. Где се то збило: на Светој Гори, у Цариграду или у Солуну? Постоје сведочанства о сваком од ова три места. Међутим, сведочанство које се односи на Свету Гору, које је написао Филотеј Силивријски у 14. веку,⁵ није поуздано и не понавља се ни у једном другом извору, па га стога не треба узимати у обзир. Чини се да Варлаам никада није посетио Свету Гору. Филотеј на једном месту тврди како се његов први сусрет са исихастима одиграо у Солуну, а на другом да се одиграо у Цариграду,⁶ док Палама⁷ и Нил Цариградски⁸ сматрају да је реч само о Солуну, који је, како се чини, имао у виду и Кантакузин.⁹ Највероватније је, дакле, да је Варлаам најпре сазнао за исихастички метод у Солуну, а затим у Цариграду наставио са истраживањем ове теме.

⁵ *Διάλογος*, код. Patm. 366, л. 404. Сведочанство је прихватио П. УСПЕНСКИ (Порфириј Успенскиј), *Афонскиј паметирик*, I, Москва 1890⁶, стр. 346, и Г. Παλαμχαήλ, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Πετρούπολις – Ἀλεξάνδρεια, 1913, стр. 26.

⁶ Солун: Βίος Ἰσιδώρου, изд. Ἀθ. Παλαδοπούλου Κεραμέως, т. 76, 1905, стр. 84; Цариград: Φιλοτέλ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 585 A.

⁷ *Теофан* (Θεοφάνης), 150, 913 A.

⁸ ФилоТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 665.

⁹ „То се одвијало у Солуну.” Βυζανт. Ἰст., изд. Βόνης, т. 1, стр. 544.

Кантакузин тврди да се он најпре сусрео са једним ученим исихастом који беше напустио свет шест месеци раније, у којем је дотле живео са женом и децом.¹⁰ Тога почетника помиње и сâм Варлаам¹¹ када прича о томе како је био у опасности да буде заведен исихастичким учењем, али и јасно тврди да он није био први исихаст са којим се срео.

Варлаам каже да је упознао многе исихасте, а то исто тврди и Палама: „Придружио се, наиме, неколицини наших (монаха), и то онима најпростијима, представљајући се као ученик.”¹² Попут Кантакузина, и Палама настоји да умањи значај исихастичког метода, ограничавајући његову употребу углавном на оне „најпростије” и на искушенике.

У жељи да из радозналости сазна све о исихастичком методу, Варлаам се најпре зближио са једним монахом, а затим и са неколицином. Наравно, човек његовог начина размишљања није могао да се задовољи оним што је научио, али испрва није имао разлога да износи увреде на рачун монаха. Када је касније дошао у сукоб са Паламом у вези са дијалектичким методом коришћеним против Латина, позвао се чак и на исихастичку праксу како би умањио ауторитет свога противника. Тако је почео исихастички спор. Први Варлаамови напади били су усме-

¹⁰ *Исѡо*. – Види и Χριστοδοϋλου (= Καντακουζηνου), Κατὰ Βαρλααμ καὶ Ἀκινδϋνου, предговор, PG 154, 696.

¹¹ Ἐπιστολὴ πρὸς Ἰγνατίου, SCH10, стр. 324.

¹² *Тријаде*, 2, 1, 1.

ни, изнесени приликом предавања која је држао својим ученицима и при расправама. Учени исихасти међу Варлаамовим познаницима били су незадовољни због тога. Варлаам је правио разлику између њих и неписмених монаха; па иако је тврдио да овима првима дугује захвалност, ипак је био приморан да „исихастима” назове све оне које оптужује, да их не би наводио по имену.¹³

Четворица учених монаха које он изузима од других, и којима се правда, јесу Игнатије, Јосиф, Дисипат и Лука.

Игнатијево незадовољство пренели су Варлааму његови пријатељи, због чега му је овај написао писмо у којем, осуђујући исихастички метод, тражи од целомудрених монаха да настоје да досегну „оно што је у њима божанско”.¹⁴ Дисипат, који је пренео то писмо, осудио је његов оштар тон, услед чега је Варлаам написао друго писмо Игнатију у којем њега (тј. Игнатија) хвали, док неуке монахе куди. Не постоје подаци на основу којих бисмо могли утврдити да ли овај Игнатије заправо јесте Игнатије Калотет, игуман манастира Светог архангела Михајла на Босфору.¹⁵

Калотетом, у ствари, треба сматрати Јосифа Калотета, који је такође примио једно писмо од Варлаама у вези са истом темом. Потпицао је из

¹³ ВАРЛААМ, Ἐπιστολὴ πρὸς Ἰγνάτιον, SCHIRO, стр. 323.

¹⁴ SCHIRO, стр. 318 (Αἱ δύο ἐπιστολαί, SCHIRO, стр. IV и V).

¹⁵ Види JEAN MEYENDORFF, *Introduction*, стр. 99, фусн. 14.

веома угледне породице са Хиоса, и писао разна дела, углавном о исихазму.¹⁶ Раније поменути Игнатије Калотет је био његов брат или можда братанац.

Овде поменути Дисипат је, наравно, Давид Дисипат, коме је Варлаам упутио два писма.¹⁷ Његова породица беше огранак породице Палеолога, тако да је због свог угледног порекла представљао значајну личност у овим расправама. Палама му је упутио једно писмо, а сачувано је једно његово писмо упућено Нилу Кавасили о Акиндиновој јереси,¹⁸ јамбска песма о Паламином учењу¹⁹ и историја исихастичког спора.²⁰

Разговори и међусобна преписка нису разрешили проблем, а Варлаам се дао на писање списа против исихаста, у којем их оптужује да проповедају како ум треба држати закључан унутар тела,²¹ да одбацују значај Светога Писма, да се занимају изналажењем вештачких начина за виђење суштине Божије, и на концу их нази-

¹⁶ Δ. Στεργιάδη, Τὸ χειρόγραφον Ἰωσήφ τοῦ Καλοθέτου, Ἐκκλησι. Ἀλήθεια IV (1884), стр. 221–233. – Ν. Βέη, Ἰωσήφ Καλοθέτης καὶ ἀναγραφὴ ἔργων αὐτοῦ, Byz. Zeit. XVII (1908), стр. 89. – Ἐπιστολὴ τοῦ Βαρλαάμ, SCHIRÒ VII.

¹⁷ VI и VIII, SCHIRÒ.

¹⁸ Код. Madc. gr. 153, Paris gr. 1247.

¹⁹ Код. Laud. 87.

²⁰ Издата у: E. Candal, „Origen ideologico palamismo en un documento de David Disypato”, *Miscellanea Universidad Pontificia, Comillas-Santader* (1943), стр. 516–525 и *Or. Chr. Per.* XV (1949), стр. 116–125.

²¹ Ἐπιστολὴ πρὸς Δισύπατον, SCHIRÒ, стр. 315.

ва пупкодушнима,²² помамнима²³ итд. Тврдио је да поседује свеске монаха у којима су изложена поменута схватања, али Палама, коме је касније показао те свеске, изјављује да у њима нема ништа такво, а једино што оне садрже јесте потцењивање световне мудрости: „У њима пак не беше никаквог тумачења пророчких откривења или било каквог говора о суштини Божијој, него се налазио исказ о томе да Богу није близак онај ко је многоучен, већ онај ко је врлином очистио себе од страсти, и ко се кроз истрајну и чисту молитву прикучио Богу, и ко је, благодарјећи молитви и врлини, стекао постојаност вере и искусио будућа добра.”²⁴ Очито је да је потцењивање Светога Писма, које је, иначе, било својствено богумилима, Варлаам приписивао монасима исихастима, иако су ови потцењивали само свеопште образовање. Вероватно је и сам увидео неспоразум, па је сопственим рукама поцепао те свеске.

Видећи да није у стању да се сам супротстави исихастичким тежњама, средином 1337. године прешао је у Цариград, где је пред сабором оптужио монахе: „...Огорчено их је оптужио пред сабором, називајући их *ѿѿкозледцима*.”²⁵ Патријарх Јован Калека, који је имао одређене политичке циљеве, није одобравао покретање богословских расправа, које би Цркви и империји до-

²² СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА, *Тријаде*, 2, 1, 1 и даље.

²³ *Исѿо*.

²⁴ *Тријаде*, 2, 3, 13.

²⁵ *Друга ѿсланица Варлааму*, 50.

неле нове невоље. Саветован од Акиндина,²⁶ прекорио је Варлаама и запретио му да ће предузети мере против њега уколико не оконча полемику.²⁷ Међутим, овај је наставио своју расправу, настојећи да остане далеко од очију јавности и делећи своје списе унутар уског круга ученика и присталица.²⁸

Палама је раније сазнао за Варлаамове нападе на исихасте. У другој посланици коју му је Варлаам упутио, настављена је раније започета расправа о аподиктичком и силогистичком методу сазнања, а исихастичко питање се нигде засебно не помиње. Међутим, пошто је Палама из других извора примио сазнање о тим нападима, узнемирио се због оштрог тона којим Варлаам пориче његове аргументе, које назива „софизмима”. Био је спреман да и сам ступи у нове расправе – нарочито кад су солунски монаси, на челу са Исидором, затражили његову подршку – и настанио се у њиховом граду.²⁹

Двојица теолога су ступили у оштар сукоб. Варлаам је у једном тренутку рекао: „Понизићу тог човека”,³⁰ док је Григорије Палама њега назвао непобожним и јеретиком. У сваком случају,

²⁶ Акиндин (Ἀκινδύνου), Πρὸς Καλέκαν, изд. Ф. Успенски (Ф. Успенский), *Синодик в Неделю Православия*, Одесса 1893, стр. 66.

²⁷ Филотеј (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 585 В.

²⁸ *Тријаде*, 2, 1, 2; 2, 3, 77.

²⁹ Филотеј (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 586.

³⁰ Акиндин (Ἀκινδύνου), Ἐπιστολαί, код. Ambros. 29, л. 67b.

расправа је доспела на сасвим нову раван. Средиште несугласице пренето је на питање да ли је могућ однос између Бога и човека и да ли човечанско тело има учешћа у духовним добрима. Овакво становиште, дакле, не даје за право ранијим прекорима на рачун исихастѣа, а данашња истраживања приступају овој теми са више разумевања.³¹ Палама није придавао велики значај психосоматским средствима молитве (при држању браде приљубљене уз груди и сл.),³² као што то није чинио ни Акиндин,³³ а на концу је те оптужбе напустио и сам Варлаам.

ВАРЛААМОВИ СПИСИ

Форма и садржај Паламиних дела у одбрану исихастѣа одређени су у великој мери његовим изучавањем Варлаамових дела. Та дела су углавном изгубљена, али су њихови наслови познати из сведочења Паламе и других који су били укључени у исихастички спор, а њихови одломци су делимично изложени у одговарајућим Паламиним делима.

³¹ Види нпр. J. HAUSHERR, „Variations recentes dans les jugements sur la methode d'oraison des hesychastes”, *Orient. Chr. Per.*, XIX (1953), стр. 426 и даље.

³² *Тријаде*, 1, 2 (једини одељак из овога дела који је објављен пре 1959. године). – Види и Meyendorff, GREGOIRE PALAMAS, *Défense des Saints Hésychastes*, Louvain 1959, стр. XXVIII и даље.

³³ Акиндин (Ἀκινδύνου), Πρὸς Βαρλαάμ, *Ambros. gr.* 290, л. 70.

Трагајући за овим делима, Мајендорф је први дошао до закључка да их је било три:

а) *О људском савршенсѿву и О сѿицању мудросѿи* (Περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης καὶ σοφίας κτίσεως);

б) *О молиѿви* (Περὶ ποσευχῆς);

в) *О свеѿлосѿи или о свеѿлосѿи знања* (Περὶ φωτὸς ἢ περὶ τοῦ φωτὸς γνώσεως).³⁴

Наслов првога дела заснива се на одељку друге тријаде,³⁵ где се каже: „Све ово и више од овога говорио је спорадично у својим делима *О људском савршенсѿву и О сѿицању мудросѿи*.” Мајендорф није писао κτίσεως („о стицању”) уместо κτήσεως, а исто тако није сматрао да је реч о јединственом делу, јер фраза ἐν τε („и”) показује да је овде реч о два дела: *О људском савршенсѿву и О сѿицању мудросѿи*. На основу нових изучавања текстова долазимо до закључка да Варлаамови списи, чији наслови се понекад незнатно разликују, јесу следећи:

1) *О лоγосима или О знању или О сѿицању мудросѿи*, који се бави гносеолошким проблемом;³⁶

2) *О молиѿви или О људском савршенсѿву или О молиѿви и људском савршенсѿву*,³⁷ који

³⁴ GREGOIRE PALAMAS, *Défense des Saints Hésychastes*, стр. XXVII.

³⁵ *Тријаде*, 2, 1, 38.

³⁶ *Тријаде*, 2, 1, 3 – о логосима; 2, 3, 78 – о знању; 2, 1, 38 – о стицању мудрости.

³⁷ *Тријаде*, 2, 2, 4 и 2, 3, 1 – о умној молитви; 2, 2, 16 – о молитви; 2, 1, 38 и 2, 1, 39 – о људском савршенству. – Јо-

се бави методом молитве и духовним плодовима који се њоме задобијају;

3) *О свейлосѿи*,³⁸ који се бави могућношћу виђења божанске светлости или Бога.

Очигледно је да је Палама у својим антиварлаамским делима следио тројичну поделу Варлаамових дела, чије прво издање није видео, али их је познавао на основу казивања других. Иако Паламина тумачења ових дела Варлаам некад оспорава, она су сасвим тачна, као што се може видети из излагања сродних одељака у сачуваним Варлаамовим посланицама.

Ово троделно Варлаамово дело, као што је већ показано, издавано је у два наврата. Прво издање, настало 1337. године, Палами је било познато само у фрагментима, јер се Варлаам постао да дело не буде доступно свима како би спречио могуће реакције.³⁹ Сродност питања, која претходе књигама прве Паламине тријаде, са одељцима двају писама исихасту Игнатију, показује какав је био карактер Варлаамовог дела: увреде на рачун монаха. Пошто је прочитао прву Паламину тријаду, Варлаам је у одређеној мери изменио своје дело, тако да је у другом издању уклоњена већина увредљивих и неуспелих изра-

СИФ КАЛОТЕТ (Ἰωσ. Καλοθέτου), Πρὸς Καλεκαν, код. Angel. 66, л. 131а. – АКИНДИН (Ἀκινδύνου), Ἐπιστολὴ πρὸς Βαρλαάμ, код. Scog. Φ–III–111, л. 230: о молитви и савршенству (људском).

³⁸ *Тријаде*, 2, 3, 1. – Јосиф КАЛОТЕТ, нав. д., о божанској и пречистој светлости.

³⁹ *Тријаде*, 2, 1, 2.

за. Ово издање имао је у виду Палама приликом састављања своје друге тријаде. О томе ће бити речи и касније.

Када се Варлаам 1339. године вратио из посланства на Запад, затекао је издату другу Паламину тријаду, и веома узбуркане духове против себе. Тада је саставио спис *Проίσιβ масалијанâ*, чије састављање беше планирао још док се налазио у Италији.⁴⁰ У њему се он поставља као заштитник православних догмата, за које сматра да су у опасности од тобожњих масалијанских монаха. О садржају овога дела, такође изгубљенога, сазнајемо на основу навода у трећој Паламиној тријади и у другим делима.⁴¹

СТРУКТУРА ТРИЈАДА

У таквим околностима, Палама је саставио девет списа сврстаних у три тријаде, од којих је свака издата у различито време. У ово се можемо уверити на основу унутрашњих сведочења, на која ћемо указати приликом изучавања сваке појединачне тријаде, али и на основу сведочанстава Паламиног животописца Филотеја.⁴² Грађа дела није од самог почетка била одређена, већ се формирала у зависности од тока расправа. Варлаам

⁴⁰ *Тријаде*, 3, 1, 4.

⁴¹ *Тријаде*, 3, 1, 10; 3, 1, 24–25; 3, 2 4. – *Трећа посланица Акиндину* 15. – *Саборски ѿмос* 1341, PG 151, 688 D и даље.

⁴² ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 588 D.

је објавио два дела у вези са овим проблемом: у првом се наводе књиге прве и друге Паламине тријаде, а у другом се наводе књиге његове треће тријаде. Књиге првих двеју тријада у потпуности се подударају са одговарајућим Варлаамовим делом.

Прва тријада:

1. О користи од световног знања;
2. О држању ума унутар тела приликом молитве;
3. О божанској светлости и о савршенству.⁴³

Друга тријада:

1. О спасоносном знању⁴⁴ и о световном образовању;
2. О молитви;
3. О свештеној светлости.

Грађа треће тријаде одређена је Варлаамовим списом *Проѣив масалијанâ*, зато што је и она различита по поделама, а сродна по садржају са претходнима. Ова тријада у целини носи назив *О обожењу*, док појединачне књиге немају своје наслове.

Целокупно дело (све три тријаде) у рукописима носе назив *Сѣиси уѣћени Варлааму* (Τὰ πρὸς Βαρλαάμ σὺγγράματα), али је преовладао наслов *У одбрану свѣтих исихасѣа*.

⁴³ Ову књигу Палама наводи под сличним насловом у свом делу *Тријаде*, 2, 3, 3.

⁴⁴ Ову књигу Палама наводи под сличним насловом; нав. д., 2, 3, 51.

О литерарној вредности својих дела сâм Григорије Палама није имао високо мишљење, правдајући се тиме да се већ дуго није занимао за књижевност: „...Пошто сам одавно напустио изучавање књижевних списа, неће бити узалуд ни ако ове беседе саставим невешто, односно ако књигу не украсим ружиним цветом, или лиром, или трубом, говорећи час громко и снажно, а час уз ритмичне сплетове и наизменичне фигуре разноврсних тонова, стварајући складну хармонију и са свих страна украшавајући своју беседу. Јер, атичке грације, милозвучност имена и красота израза, попут цвећа украшавају перивој беседа; а ако ја нисам у стању да се њима користим, иако по својој природи нагињем благољепију, то показује да сам одлуку да се предам писању донео из потребе, а не да бих писањем показао себе.”⁴⁵ Палама је волео лепо изражавање, али пошто није био у стању да своје дело украси довољном лепотом, задовољио се макар тиме да досегне одговарајуће висине појмова, што сматра „првом лепотом”.

У овом одељку се јасно каже да је Палама писао „из потребе”, а не „да би се показао”, односно да су га на писање приморале околности. Његов животописац Филотеј описује како је одлуку да се преда писању донео по наговору браће монаха и после виђења које је имао. Видео је, наиме, како у рукама држи суд пун млека које се преливало, а затим се претворило у вино; ово је

⁴⁵ Тријаде, 3, 1, 2. – Ср. Прва посланица Акиндину, 14.

схватио као знак да са етике, а то је млеко, треба да пређе на догматику, а то је вино. И почео је да пише иако је још увек била Четрдесетница.⁴⁶ Уосталом, био је приморан да зависи од дела свога противника, која је оспоравао корак по корак, на велику штету структуре сопствених дела.

Стил светог Григорија поседује многе одлике византијске проповеди: он је силовит, динамичан, произвољан и препун понављања, али је истовремено и неизвештачен и природан. Сасвим је оправдано што је у његовом излагању присутно мноштво библијских одломака и литургијских стихова, али и навода из световних дела.

Варлаамов стил писања је систематичан, строг и објективан, усмерен ка противницима као заблуделима; Паламин стил је полемичан и субјективан, усмерен ка противницима као јеретицима.

ИЗВОРИ ДЕЛА

Паламина аргументација наводи на следеће закључке. Постоје две врсте мудрости: човечанска и божанска, од којих прва представља припрему за другу. Божанску мудрост стичу они који најпре трагају за речју Божијом, садржаном у Светоме Писму, а затим примају божанско просветљење. Превасходно средство за стицање просветљења јесте молитва, и то нарочито она која се ћутке савршава у тишини, и умна молитва, приликом које се ум „сабира” (συνελίσσεται)

⁴⁶ ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 588.

унутар тела. Приликом молитве могуће је виђење божанске светлости, која не сачињава суштину Божију, већ представља Његову суштинску енергију. Виђење светлости јесте главни чинилац, али истовремено и главни елемент духовног усавршавања.

Из овога се јасно види да је расправа између Паламе и Варлаама, која је раније започета, већ ступила у нову фазу. У току прве фазе, предмет расправе био је наметнут вековним преговорима о јединству двеју Цркава, и био је догматски: учење о исхођењу Светога Духа. У садашњој фази, предмет расправе потиче од праксе монаха исихаста, и духовног је карактера: о могућности виђења божанске светлости. Прелазак на ову другу фазу одиграо се још током претходних расправа, и у почетку му је циљ био оповргавање нових аргумената које износе противници. У међувремену се одвијала расправа о гносеолошком проблему, а нарочито о месту дијалектичког метода у богословљу.

Испитивање проблема виђења уследило је после оне првобитне расправе која се углавном бавила темом исихастичког метода молитве. Наиме, у настојању да саберу своју пажњу, исихасти Паламиног времена су приликом молитве заузимали одређен положај и контролисали своје дисање. Ово се Варлааму чинило као вештачко средство за изнуђивање благодати, против чега се силно успротивио. Ставши у одбрану исихаста, Палама је био приморан да се окрене прошлим временима, из којих је црпео аргументе који оправдавају овакав метод. Он сам не на-

браја изворе доказа које наводи, али их ми лако можемо разврстати. Најпре се позива на праксу чувених подвижника и богослова из времена која су њему ближа, затим наводи сведочанства старијих аскетских и целомудрених писаца из четвртог века, а на концу прибегава Новом Завету, великим светим Оцима и литургијским текстовима. Међутим, ови аргументи се не односе на конкретни проблем технике молитве, који је, као што смо малочас рекли, Паламу врло мало заокупљао; према томе, он се освртао на целокупно духовно искуство монаха и сваког хришћанина уопште.

Прибегавајући исихастичким изворима,⁴⁷ као учитеље исихастичког метода он наводи Симеона Новог Богослова, Никифора, Теолипта Филадельфијског, Атанасија Цариградског, Нила Италијана, Селиота, Илију и Атанасија.⁴⁸

Свети Симеон (Нови Богослов), значајан представник мистичких схватања и писац из 11. века, и поред настојања његовог ученика Никите Ститата,⁴⁹ као и неоспорне вредности његових дела, није заузео одговарајуће место у свести каснијих богослова. Његово име се углавном везује за спис под називом *Μεθoδoς σвейше moлийве и сабирања ума* (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ

⁴⁷ И поред библиографије која ће бити наведена у уводној књизи, остаје још доста простора за истраживање.

⁴⁸ *Тријаде*, 1, 2, 12. – Неке од њих помиње и у 2, 2, 2 и даље.

⁴⁹ Π. Χρήστου, Νικήτα Στηθάτου μυστικᾶ συγγράμματα, Θεσσαλονίκη 1957. – Симеоново житије од Никите Ститата издао је J. HAUSHERR, *Oriental. Christ.* XII, 1928.

προσοχής),⁵⁰ у вези са којим га помиње и свети Григорије Палама. Ово дело, међутим, не припада светом Симеону, већ потиче из 13. века. Постоји и мишљење да га је написао Никифор,⁵¹ но оно је вероватно мало старије од њега, тако да би се могло рећи да је Никифор ступио у исихазам подстакнут овим делом. Чини се, такође, да му је било познато и житије светог Симеона (Новог Богослова) које је саставио његов ученик Никита Ститат.⁵²

Никифор, који је потицао из Италије, заузима средишње место у развоју исихастичких идеја од 14. века па надаље. Палама нам у више наврата пружа довољно података о њему: „То је исти онај Никифор који је исповедио праву веру, због које је био осуђен и изгнан од првога цара из дома Палеолога, који се држао латинских уверења. Овај (Никифор) је био италијанског порекла, но осудивши тамошње злоучење, приступио је нашој Православној Цркви; дакле, заједно са наслеђем својих предака одрекао се и својих отаца, и више је заволео наше него своје... А када је доспео код нас, изабрао је строже, односно монашко живљење и настанио се на месту које је истога имена као и сама светост, како би борао на размеђи света и небеских тајни – а то је Атос, огњиште добродетељи... Он предлаже и начин којим би они (тј. монаси) могли да у изве-

⁵⁰ Изд. у J. HAUSHERR, *La methode d'oraison hesychaste*, *Orienn. Christ.* IX, 2, 1927.

⁵¹ J. HAUSHERR, нав. д., стр. 129–134.

⁵² *Тријаде*, 1, 2, 12.

сној мери умире многопокретљивост и маштовитост ума.”⁵³ У овом одељку Палама је пажљиво бирао речи: Никифор, и сѣм италијанског порекла, бива прекорен од Италијана Варлаама; бива прогоњен од Михаила Палеолога због удаљавања од Западне Цркве; настањује се на Светој Гори, размеђи неба и земље, коју презиру противници исихазма. На Светој Гори Никифор је основао „училиште” у коме су се сабрали њему одани ученици, којима је он и упутио своје богословско завештање.⁵⁴ Палами је био омиљен и из другог разлога: саставио је и дело о исхођењу Светога Духа, уперено против Латина,⁵⁵ чији је одломак вероватно изложен у рукописима који се чувају у Москви.⁵⁶ Но, најзначајнијим Никифоровим списом сматра се *О целомудрености и чувању срца* (Περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας),⁵⁷ у којем се наводе средства за упражњавање молитве, поткрепљена наводима из светоотачких текстова. Варлаам се супротставио овим Никифоровим упутствима сматрајући да овај уводи нов метод, док Палама стаје у одбрану ових упутстава тврдећи како су нам тај метод предали древни Оци.

⁵³ *Тријаде*, 2, 2, 2.

⁵⁴ Код. Λαύρ. 1626, л. 149–153.

⁵⁵ Види *Прва ѱосланица Варлааму*, 17.

⁵⁶ Код. Mosq. Sup. 208, под насловом Ὑποθετικοὶ συλογισμοὶ περὶ ἐκπορεύσεως Ἁγίου Πνεύματος. – ’Α. Δημητρακοπούλου, Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig 1872, стр. 96 и даље.

⁵⁷ Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Венеција 1782, стр. 869 и даље. – PG 147, 945–966. – Види *Тријаде*, 2, 2, 2.

Ову двојицу Отаца (светог Симеона Новог Богослова и Никифора Исихаста) Палама назива „древним светитељима“; међутим, кад је у питању практиковање умне молитве, он прибегава и својим савременицима, које помиње као „наше (монахе)“.

Теопит из Никеје (1250–1325) био је једна од најзначајнијих личности своје епохе. Због несллагања са унијатском политиком Михаила Осмог, био је жестоко гоњен, услед чега је био приморан да, иако ожењен, ступи на Свету Гору,⁵⁸ где га је Никифор научио исихазму. После пропасти прозападњачке политике, постављен је за епископа Филадельфије. Увео је у подвижништво светог Григорија Паламу, као и многе друге, међу којима значајно место заузима Ирина,⁵⁹ кћи његовог пријатеља Никифора Хумноса. Осим расправе *Слово о скривеном делању у Христју* (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ κρυπτῆς ἐργασίας),⁶⁰ издавана су и друга његова дела (аскетски списи, омилије и писма).⁶¹

⁵⁸ ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 561 A.

⁵⁹ V. LAURENT, „Une princesse byzantine au cloître“, *Échos d'Orient*, 29 (1930), стр. 29 и даље.

⁶⁰ PG 143, 381 и даље.

⁶¹ S. SALAVILLE, *Revue des études byzantines*: 2 (1944), стр. 119–125; 4 (1947), стр. 101–135. – *Échos d'Orient*, 39 (1940–1942), стр. 1–25. – MÉLANGES J. DE GHELLINCK, Gembloux 1950, стр. 877–887. – Κανὼν κατανακτικὸς, PG 143, 403 и даље. – Уопште о Теопиту види: J. GOUILLARD, *Théolepte de Philadelphie*, Dict. de Theol. Cath. XVI, стр. 339–341. – Његово житије од НИКИФОРА ХУМНОСА, изд. J. F. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, том 5, Paris 1833, стр. 183–254.

Атанасије из Адријанопоља се као монах подвизавао на многим местима (Солун, Света Гора, Јерусалим, Латрос, Авксентијева гора итд.). Због противљења унијатској политици претрпео је многа гоњења, али се на крају успео до патријарашког трона. Будући врло ревностан, желео је да реформише клир, но његове строге мере изазваше бурне реакције, због чега је био принуђен да напусти трон (био је патријарх 1289–1293. и 1303–1310). Упокојио се у својој стотој години у манастиру Ксиролофосу. Палама га је познавао и сматрао га присталицом психосоматског метода молитве, иако је било познато да су његова занимања била увелико друштвене природе.⁶² Сачуван је велики број његових писама.⁶³

Други Атанасије је очито Лепандрински,⁶⁴ монах са Авксентијеве горе, на којој су се подвизавали и други исихасти: Нил,⁶⁵ Илија, Никодим и др. О осталима не постоје тачни подаци.

⁶² Види М. BANESCU, „Le Patriarche Athanase ler et Andronic II Paléologue”, *Bulletin Sect. Hist. de l' Acad. Roumaine XXIII*, 1, Bucarest 1942. – R. GUILLAND, „La correspondance inédite d' Athanase, patriarche de Constantinople”, *Mélanges Diehl I*, Paris 1930, стр. 121–140. – Житије од ФИЛОТЕЈА, изд. Παλαδοπούλου-Κεραμέως, XXVI, 1905, стр. 1–51.

⁶³ PG 142, 471–528. – Γενναδίου Ἡλιουπόλεως Ἀραμπατζόγλου, Ὁρθοδοξία: 27 (1952), стр. 113–120; 173–179; 195–198; 28 (1953), стр. 5–10. – Ἐπετ. Ἐταιρ. Βυζ. Σπουδῶν 22 (1952), стр. 227–232.

⁶⁴ ПАХИМЕР (Παχυμέρους), Ἀνδρόνικος Παλαιόλογος, 1, 21, изд. Bonn, стр. 59.

⁶⁵ Ἐγκώμιον εἰς Θεόκλητον, изд. J. F. BOISSONADE, *Anecdota Graeca*, том 5, Paris 1833, стр. 217. – ПАХИМЕР (Παχυμέρους), Μιχαὴλ Παλαιόλογος, 3, 21, изд. Bonn, стр. 218 и даље.

Метод који су ови монаси примењивали, неки строже, а неки умереније, јесте онај који је описан у поменутиим делима светог Симеона Новог Богослова и Никифора. Не знамо да ли ће дати резултата трагање за елементима источњачке аскезе у исихазму, али у вези са тим већ су учињени одређени покушаји,⁶⁶ који не треба да превиде чињеницу да су зачеци овог метода присутни још у раним фазама хришћанске мистике. Поводом ове теме Палама често упућује на светог Јована Лествичника.⁶⁷

Иако Палама настоји да покаже да оваква пракса представља древно предање, чини се да ни он сам није сасвим сигуран у то, због чега се и позива само на примере овде наведених Отаца.

Он прибегава и древним именима мистика, али то чини да би оправдао, а не да би потврдио употребу овог метода. У његовом делу преовладава име Дионисија Ареопагита, који је присутан на свим страницама и онда када се не наводи. Његово име, заједно са именом његовог ученика Павла, било је током векова поштовано не само на Истоку већ и на Западу, где је постало познато на основу превода Скота Еригене. Разликовање између катафатичког и апофатичког богословља, које је подстакло појаву богословског агностицизма, нарочито је било омиљено у круговима рене-

⁶⁶ E. VON IVANKA, „Byzantinische yogis?“, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, том 102 (N.R. XXVII) 1952, стр. 234–239. – J. MEYENDORFF, Grégoire Palamas, *Défense des Saints Hésychastes*, стр. XXXI. – У вези са овим Мајендорф изражава уздржаност.

⁶⁷ *Лествица*, 27 (PG 88, 1112 C).

сансе, а Варлаам, усрдни тумач Дионисијевог богословља, наводио је на рђав начин одељке из његових дела. Стога и свети Григорије Палама веома често прибегава његовим наводима како би поткрепио сопствена гледишта. Можда не би требало занемарити тврђење, макар оно било и претерано, по којем овај спор, у својој дубини, представља сукоб два начина тумачења Дионисијевих дела.⁶⁸ Пошто је своју богословску гносеологију формирао на основу Дионисијеве апофатике, Варлаам је сматрао да је некакво знање о Богу могуће изградити на основу познавања хијерархијског устројства свега постојећег, али и да је такво саобразно знање свакако само симболично. Палама је, напротив, сматрао да такво знање поседује суштински смисао и да није симболично, а осим тога прихвата и постојање непосредног знања: „...Боговиђења бивају... непосредно и самопројављено.”⁶⁹ Поврх тога, он знању придаје хришћански призив који недостаје код Дионисија; на тај начин, иако је Дионисије присутан у његовим делима више него иједан други богослов, он ипак не управља Паламином мишљу, већ се његово учење тумачи на основу Паламиног.

Друго место по учесталости навођења, а прво по суштинском утицају на Паламу, заузима свети Максим Исповедник. Његови искази као: „Бог се опажа и душом и телом”,⁷⁰ послужили су

⁶⁸ J. MEYENDORFF, Grégoire Palamas, *Défense des Saints Hésychastes*, Louvain 1959, стр. XXXV.

⁶⁹ *Тријаде*, 2, 3, 29.

⁷⁰ Κεφάλαια θεολογικά, 88, PG 90, 1168 A.

као темељ Паламине аргументације. Међутим, Палама прибегава Максиму како би прибавио строго догматске доказе, неопходне за разликовање суштине и енергије. Највише од свих Максимових дела користи *Гносѿичке ѓлаве* (Γνωστικὰ κεφάλαια) и *О аѿоријама* (Περὶ ἀτορίων).

У другим случајевима, углавном да би поткрепио ставове да и тело учествује у духовном искуству, Палама прибегава Макарију, трећем писцу по учесталости навођења. Према његовој психологији, човек представља органску целину душе и тела, која не може бити нарушена а да сваки од елемената не буде лишен својих сила: „Срце управља целокупним човековим саставом, а када благодат овлада свим областима срца, она господари над свим помислима и над свим телесним удовима, јер тамо (тј. у срцу, *ѿрим. ѿрев.*) је ум и све помисли душе.”⁷¹ Многи данас сматрају Макарија масалијаном, боље рећи многи верују да је Макаријеве беседе писао масалијански писац Симеон из Месопотамије, иако још увек постоје они који се са тим не слажу. У сваком случају, мада оптужује исихасте и масалијане, Варлаам своју оптужбу не заснива на њиховом навођењу Макарија, кога је и он сѿм сматрао православним. Макаријева дела се овде углавном наводе на основу парафраза из дела Симеона Метафраста.⁷²

Свети Јован Лествичник пружа довољно основе за схватање о учествовању тела у моли-

⁷¹ Ὁμιλία, 15, PG 34, 589 B.

⁷² PG 34. – У том тому налази се и друга збирка Макаријевих дела.

тви: „Исусова молитва нека се сједини са дисањем твојим, па ћеш видети каква је корист од безмолвија.”⁷³ У вези са овим користи се и учење светог Дијадоха Фотичког⁷⁴ и светог Исака Сирина,⁷⁵ док се дела Евагрија користе под именима Максима и Нила.

Коначно, на ауторитет великих кападокијских Отаца Палама се није позивао само због изналажења сведочанстава у корист созерцања, већ због догматске потпоре његових учења, а нарочито његових ставова о разликовању између световне и божанске мудрости, о разликовању између суштине и енергије, о јављању Божанства као светлости итд. Веома је ретко навођење других светих Отаца: светог Јована Златоуста, светог Јована Дамаскина, светог Атанасија Великог, светог Андреја Критског и светог Кирила Александријског.

Наводе се, такође, стихови из богослужбених песама на Преображење, Вазнесење, Благовести, као и стихови из Октоиха и из заупокојене службе.

Осим навођења извора, Палама, по старом обичају, на крају текста излаже збирке светоотачких одломака којима поткрепљује своја гледишта. Збирка светоотачких одломака која се налази на крају прве књиге прве тријаде, потиче из руку самога Григорија Паламе, коме се при-

⁷³ *Лесѡвица*, 27 (PG 88, 1112 C).

⁷⁴ *Κεφάλαια* 25, *Des Places*, стр. 97.

⁷⁵ Његова дела превео је на грчки Никифор Теотокис; изд. Leipzig 1770; Ἀθήναι 1895.

малац књиге због тога захваљује;⁷⁶ помињу се такве збирке и на крају друге и треће књиге прве тријаде, али оне нису сачуване.⁷⁷ Трећа књига друге тријаде следи иза опширног одломка из светог Јована Златоуста. Према кодексима Vatic. gr. 1711 и Sinait gr. 1671, иза друге књиге треће тријаде следи збирка светоотачких одломака који су непосредно повезани са темом дела. Овде је очито реч о накнадном додатку, пошто се он не налази у осталим кодексима.

ПРВА ТРИЈАДА

Као што је већ речено, после првих Варлаамових напада на исихазам, солунски монаси, на челу са Исидором, потоњим патријархом Цариграда, затражили су заштиту од Григорија Паламе. Светогорски монах је радо дошао у Солун, где се одмах постарао да се сретне са Варлаамом како би га одвратио од његових напада.⁷⁸ Варлаам му је показао белешке монаха о исихастичком искуству, у којима Палама, међутим, није нашао ништа о виђењу и о суштини Божијој, него само тврђење да до блискости са Богом не доводи велика ученост већ чистота живљења и молитва.⁷⁹ Ове белешке Варлаам је касније поцепао.

⁷⁶ Тријаде, 1, 2. питање.

⁷⁷ Тријаде, 1, 2, 12; 1, 3, 52.

⁷⁸ ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 586. – Βίος Ἰσιδώρου, изд. Παλαδοπούλου-Κεραμέως, стр. 85. – *Трећа посланица Акиндину*, 18.

⁷⁹ Тријаде, 2, 3, 13.

Палами је било познато да је Варлаам већ био саставио списе против исихаста; он их је тражио, али их није пронашао зато што их је њихов писац предао само својим присталицама, које је заклео да их никада не предају у руке исихастима.⁸⁰ Због тога Палама није био у стању да изучи те текстове; међутим, пошто је противник монаха, и поред савета које је добијао, наставио са својом полемиком, био је принуђен да приступи борби и да напише прву тријаду. Чинио је то са великом нелагодношћу, зато што је у дубини ценио и волео Варлаама. „Јер, кога не би заболела душа када би схватио да један тако красан члан Цркве одступа од ње? Ја сам испрва био толико дирнут тиме, да ми се чинило како ми нико не би веровао када бих то казао. Па пишући о томе што ме мучи, као што сам и говорио својим ближњима, нисам то чинио само да бих заштитио оне који су се посветили молитвеном тиховању, већ и ради њега са којим сам се спорио.”⁸¹ У свом писању, дакле, Палама је више изражавао жаљење због Варлаама него због нападнутих монаха. Према хронологији коју ми заступамо, прва тријада *У одбрану свейших исихасѿа* састављена је почетком 1338. године, неколико месеци после његовог доласка у Солун (крајем 1337. године).⁸²

Иако у свом тексту и не помиње Варлаамово име, јасно је да се Палама обраћа управо њему и

⁸⁰ *Тријаде*, 2, 1, 2.

⁸¹ *Тријаде*, 2, 1, 40.

⁸² Види D. STANILOAE, *Vitasa si invatsatura Sfantulni Grigorie Palama* (seria teologica 10), Sibiu 1938, стр. 29. – J. MEYENDORFF, GRÉGOIRE PALAMAS, *Defense des Saints Hésychastes*, стр. XIX.

да се њему супротставља. Штавише, желећи да покаже како је у расправу ступио на молбу других, затражио је од једног монаха да постави питања у вези са спорним темама како би ове три књиге представљале одговоре на постављена питања.

Прва књига (прве тријаде) бави се вредновањем световног образовања. Наиме, Варлаам и његове присталице су говорили да без образовања и философије никаква морална чистота и свестост није довољна да човека избави од незнања.

Палама је одбацио такво тврђење. Када би то било тако, односно „ако је могуће да човек пронађе своје богоподобје уз помоћ световне науке тако што га она подстиче на поправак и изгони из његове душе таму незнања, онда ће јелински мудраци бити најбогоподобнији и највећи боговидци”, биће већи боговидци од патријараха и пророка, од којих су већина били прости људи.⁸³ Међутим, то није тако зато што је страшни део душе – побунивши се – изопачио образ који су у нама и удаљио од нас созерцање првообразне лепоте.⁸⁴ За поновно успостављање правога образа неопходна је мудрост – али која мудрост? Постоје, наиме, две мудрости: световна и божанска. О томе нам говори апостол Павле: „...Постаде нам премудрост од Бога”, и: „...У премудрости Божијој свет мудрошћу не позна Бога”,⁸⁵ што нарочито привлачи пишчеву паж-

⁸³ *Тријаде*, 1, 1, 4.

⁸⁴ *Тријаде*, 1, 1, 3.

⁸⁵ I Кор. 1, 30 и 1, 21.

њу.⁸⁶ Дакле, знање стечено из световног образовања није напросто другачије од духовног, него му је чак супротстављено: „...Није само нешто друго у односу на истинско и духовно знање, него и стоји насупрот њега”.⁸⁷ Поистовећивање ова два знања је неприхватљиво, као што је немогуће упоредити класично: *сѿознај сѿамога себе* и хришћанско: *бди над собом*. Разлику између ових знања правили су и древни подвижници: „двојако знање”, говорио је Максим. На двојакост знања указивали су и поједини западни аристотеловски богослови током 14. века. Но, према схватању схоластикѿа, два знања – философско и богословско – могу да имају исти предмет, рецимо Бога, и исто тако могу да доспеју до засебних различитих закључака који могу бити подједнако исправни. Дакле, на основу простог знања, они доспевају до двојаке истине. Насупрот томе, Палама овим знањима приписује различите циљеве: циљ философије јесте познање бићѿа, а циљ богословља јесте познање Бога. Према томе, ако ове две врсте мудрости доспеју до различитих закључака, оне неће наметати признавање двојаке истине, пошто предмети познања остају различити. На другом месту он, уместо о два знања, говори о две истине.

У складу са тим, Палама не препоручује бављење философијом. Када говори против философије, он има на уму њене рђаве стране: „Ово што сада говоримо не тиче се философије уоп-

⁸⁶ *Тријаде*, 1, 1, 17.

⁸⁷ *Тријаде*, 1, 1, 10.

ште, већ философије таквих људи”, односно митолошке и идолопоклоничке философије.⁸⁸ Бављење философијом и науком је корисно, нарочито за оне који су изван монашког живљења: оно вежба и изоштрава очи душе.⁸⁹ Међутим, философија и наука не треба да заокупљају душу све до старости; такву приврженост подмеће само лукави, који на тај начин спречава да се душа преда истинском знању и да у душу ступи страх Божији.⁹⁰ Мудраци овога света су „људи”, као што каже апостол Павле и као што, уосталом, сматра и Платон, говорећи да су „у заносу”,⁹¹ због чега и јесу у стању да се супротстављају мистичним енергијама духа.⁹² Палама понавља Иполитово тврђење да све јереси имају свој корен у философији.⁹³ Међутим, и када се она користи на ваљан начин, када не води у прелести, она се ипак не може назвати истинским добром, јер истинска добра бивају послата одозго, а ово добро је „природно и није послато свише”.⁹⁴

Уместо занимања философијом, корисније је „делање и чување срца”,⁹⁵ кроз очишћење, при-

⁸⁸ *Тријаде*, 1, 1, 16.

⁸⁹ *Тријаде*, 1, 1, 16 и 1, 1, 12.

⁹⁰ *Тријаде*, 1, 1, 7.

⁹¹ ПЛАТОН, *Федар*, 245а, Београд 2002, превео Милош Н. Ђурић.

⁹² *Тријаде*, 1, 1, 15.

⁹³ *Тријаде*, 1, 1, 20 и 1, 1, 3.

⁹⁴ *Тријаде*, 1, 1, 21.

⁹⁵ Види НИКИТА СТИТАТ (Νικήτα Στηθάτου), *Περὶ νοητοῦ παραδείσου*, 11, изд. П. Христу.

врженост заповестима и заједничарење у светим Тајнама. Без чистоте ниједно знање не доноси никакву корист: „...Чак и ако научиш природну философију од Адама до самога свршетка, без чистоте ћеш више бити глупак него мудрац.”⁹⁶ За хришћане, а нарочито за пустињаке, образац чистоте и добровољног потчињавања јесте свети Јован Претеча.⁹⁷

Друга књига (прве тријаде) бави се пребивањем ума унутар тела приликом молитве.

Настојање да ум иступи из тела како би се досегнула „умна виђења”, Палама сматра демонским изумом,⁹⁸ очигледно имајући на уму лутање и небеско путовање душа о којем говоре гностици и неоплатонисти. И управо у овоме почива супротстављеност између синтетичке хришћанске и двоначалствујуће антропологије. Према хришћанској антропологији, тело није зло, и зато може представљати најбоље станиште ума; а оно за чим хришћани теже јесте ослобађање ума од телесног умовања, а не његово ослобађање од тела.⁹⁹ Наравно, ум не пребива ни унутар тела као у некаквом сасуду, зато што је бестелесан, нити изван њега, зато што је повезан са телом, већ се као сила налази у срцу: „Наш мисаони део душе се не налази ни унутар нас као у неком сасуду, будући да је бестелесан, а ни изван нас, будући да је присаједињен нама, већ обитава у срцу као свом

⁹⁶ *Тријаде*, 1, 1, 3.

⁹⁷ *Тријаде*, 1, 1, 4.

⁹⁸ *Тријаде*, 1, 2, 4.

⁹⁹ *Тријаде*, 1, 2, 1.

органу.”¹⁰⁰ Као што је говорио и свети Јован Лествичник, „исихаст је онај ко настоји да оно бес-телесно ограничи на тело”. А како ће се Христос уселити у тело, ако ни уму није допуштено да борави у њему?¹⁰¹ Дакле, исихасти одбацују закон греха и прихватају надзирање ума, придајући сваком елементу ума оно што му доликује: чулу уздржање, страсној сили љубав, а умној сили трезвеноумље.¹⁰² Реч је, наравно, о прихватању енергије ума, а не његове суштине, која је заувек повезана са телом.¹⁰³ Разликовање суштине и енергије заузеће веома брзо најзначајније место у целокупном богословљу нашега писца.

Ако исихасти имају такво схватање о уму, онда их њихови противници сасвим погрешно називају „пупкодушнима”.¹⁰⁴ Созерцатељни подвижници немају потребе за некаквим спољашњим средствима за сабирање свога ума јер су већ доспели до високог степена уздизања; са друге стране, почетници у подвигу не чине ништа лоше уколико та средства користе у ограниченој мери.¹⁰⁵ Тако су чинили не само подвижници попут Симеона, Никифора и свих који су раније поминути, већ и библијске личности: примера ради, пророк Илија је прислонио главу на колена и тако сабрао свој ум.¹⁰⁶

¹⁰⁰ *Тријаде*, 1, 2, 3.

¹⁰¹ *Тријаде*, 1, 2, 6. – *Лествица* 27 (PG 88, 1097 B).

¹⁰² *Тријаде*, 1, 2, 2.

¹⁰³ *Тријаде*, 1, 1, 5.

¹⁰⁴ *Тријаде*, 1, 1, 11.

¹⁰⁵ *Тријаде*, 1, 1, 7.

¹⁰⁶ *Тријаде*, 1, 2, 10. – Ср. 1 Цар. 18, 42 и даље.

У трећој књизи (прве тријаде) нуди се нека врста сажетка свега што је у претходним главама речено о двојаком знању,¹⁰⁷ о човековој целовитости оствареној кроз органско јединство тела и душе,¹⁰⁸ а углавном се говори о божанском просветљењу и о савршенству.

Варлаамов исказ, на основу светог Јована Богослова, да „Бога нико није видео никад”,¹⁰⁹ није могуће оспорити; међутим, могуће је оспорити закључак који он из овога исказа изводи: да су исихасти у прелести када тврде да виде божанску светлост. Зар Господ није рекао: „Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети”?¹¹⁰ Заиста, као бестелесан, Бог јесте невидљив, али ни Варлаам не пориче могућност Његовог виђења, пошто прихвата да се Он може видети деловањем ума, односно може се видети као предмет изучавања и истраживања човекових духовних сила.

Постоји нешто што покреће срце и што „бруји” приликом молитве, нешто што је Илија схватио као „трус”,¹¹¹ а Исаија као „јечање утробе попут гусала”.¹¹² Оно што Илија помиње као знак јављања Бога, односно огањ који се затим претворио у тихи поветарац, јесте топлота која настаје од молитве.¹¹³ Ако то виђење и јесте символичко, као што тврде присталице Варлаама,

¹⁰⁷ *Тријаде*, 1, 3, 10 и 1, 3, 13–14.

¹⁰⁸ *Тријаде*, 1, 3, 5 и 1, 3, 55.

¹⁰⁹ Јов. 1, 18.

¹¹⁰ Мат. 5, 8.

¹¹¹ I Цар. 19, 12.

¹¹² Ср. Ис. 16, 11.

¹¹³ *Тријаде*, 1, 3, 25.

таворска светлост свакако није.¹¹⁴ То виђење је стварно и одвија се пред свима који су тога достојни. Таворска светлост, светлост „чистих” исихаста, и природа будућих добара, представљају три фазе исте духовне чињенице сажете у једну надвременску стварност: „Једна те иста је божанска светлост – она коју су апостоли видели на Тавору, ова која се може видети у чистим душама, као и природа оних будућих вечних добара.”¹¹⁵

Овде, наиме, није реч о екстатичком и апстрактном искуству, већ о стварности која се односи на човека као целину. Када Бог, по светоме Максиму Исповеднику, ступи у човеково срце, Он, Духом Светим, урезује у њему исте оне речи које су на Мојсијевим таблицама.¹¹⁶ Као што очишћујућа туга и болне сузе не делују само у души већ и у телу, тако и знаци божанског задовољства прожимају тело, те и оно, осим душе, прима залог будућих добара. Могуће је некад рећи да се то искуство стиче „умном” силом – међутим, та сила је изнад ума.¹¹⁷ У тим случајевима тело, као и душа, поприма натприродне способности: постаје танано и изгледа као невештаствено. Отуда, приликом јављања боготворачких озарења, они који су чисти виде „одећу свога обожења”,¹¹⁸ у складу са древним Дијадоховим

¹¹⁴ *Тријаде*, 1, 3, 26.

¹¹⁵ *Тријаде*, 1, 3, 43.

¹¹⁶ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Κεφάλαια θεολογικά* 2, 88, PG 90, 1161 и даље.

¹¹⁷ *Тријаде*, 1, 3, 33. – Види и 1, 3, 41.

¹¹⁸ *Тријаде*, 1, 3, 5.

схватањем о самовиђењу душе или о виђењу свѣтлости душе.¹¹⁹ Схватање о учествовању тела у молитви поткрепљено је христолошким учењем: Христос је истовремено и Бог и човек, а са нама се сједињује по телу – кроз свето Причешће „постао је једнога тела са нама”.¹²⁰

Палама овде говори о уздизању човека до примрака и до созерцања. Језиком позајмљеним од Дионисија Ареопагита, он каже да безмолвник „везује свој ум за непрестану молитву ка Богу, и кроз ту молитву у потпуности се сабравши у себе, проналази нов и неизрецив успон ка небесима – а то је непричасни примрак тајанственог молитвеног ћутања, као што би неко рекао; а прилепивши свој ум управо њему, он са неисказивом сладошћу проналази постојани и савршени и сладосни спокој који надилази све што је створено и проналази истинско тиховање и безмолвије”. Тако, он „посматра божанску свѣтлост... и благопријатан и свештени приказ”.¹²¹ Но, ово се не може постићи без личног подвига, без заједничарења и без личносног искуства.¹²² Могуће је да неко буде богослов и да буде боговидац, јер и изван истине догмата постоји „истинска благодат”. Богословље се разликује од боговиђења као што се познање неке ствари разликује од њеног поседовања.¹²³

¹¹⁹ ДИЈАДОХ (Διαδόχου), Κεφάλαια 49, 50.

¹²⁰ Тријаде, 1, 3, 38.

¹²¹ Тријаде, 1, 3, 38.

¹²² Тријаде, 1, 3, 34.

¹²³ Тријаде, 1, 3, 43 и 1, 3, 48.

ДРУГА ТРИЈАДА

Као и у многим другим приликама, Варлаам је показао бојажљивост, која га је навела на то да прикрије своје дело. Није желео јавну расправу, коју, међутим, после излажења првог Паламиног списка, није могао да избегне. Прва Варламова реакција била је да се лично пожали како му је нанесена неправда,¹²⁴ а друга да састави своје списе.

У то време, до Паламе су коначно доспели Варлаамови текстови, у којима је пронашао многе нетачности и клевете. „И тако, иако су лутали по тами и избегавали светлост откривености, (ови списи) нису избегли то да на крају ипак доспеју до наших руку. Пошто сам, дакле, и сам примио ове списе, прегледах неке од њих и видех да у њима, такорећи, нема ништа здраво, него је све лаж и силна клевета. Наиме, говорио је како су га ови које оптужује (тј. исихасти, *прим. њрев.*) учили да је целокупно Свето Писмо свакоме сасвим бескорисно, да је познање бића зло, да се суштина Божија може чулно опазити, а да до тога доводе нека друга чулна опажања и делања и поступања. Све то је, не знам зашто, назвао 'пупкодушношћу', и по свом нахођењу га осудио као нешто демонско."¹²⁵ После првих напада, Варлаам је наумио да сасвим уништи своје списе, због чега их је најпре сакрио; међутим, кад је видео Паламин одговор, донео је нову одлуку: преина-

¹²⁴ ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 158 и даље.

¹²⁵ Тријаде, 2, 1, 2.

чиће своје списе тако што ће неке делове одстранити, а неке прерадити: „Назив ’пупкодушност’ је сасвим избрисао... оно пак што је претходно разобличавао као демонско, то сада назива природним, а и то не знам како.”¹²⁶

У пролеће 1339. године, Варлаам се упутио на Запад како би се наставили преговори између две Цркве.¹²⁷ Палама, који је већ имао у виду целовит текст свога противника, детаљно га је оповргао; отуда његово ново дело, такође састављено из три књиге, представља понављање и опширније излагање претходног дела. Писано је током Варлаамовог одсуства, односно 1339. године.

Другом издању свога дела Варлаам је дао личнији печат, обраћајући се посредно Палами када оспорава одељак из његове *Прве ѱосланице Акиндину*.¹²⁸ „Ти кажеш да нема ништа рђаво у томе ако се предаш поправљању онога што је неки твој пријатељ рекао о богопознању.”¹²⁹ Поврх тога, обојица говоре о пријатељству иако је раздор међу њима већ тада био непремостив. Палама не може ни да замисли какав ће бити исход свега: „Сада, међутим, не знам где је крај свему овоме; но, молим се Богу и надам се најбољем.”¹³⁰

Прва књига (друге тријаде), попут прве књиге прве тријаде, односи се на образовање, тојест

¹²⁶ *Тријаде*, 2, 1, 3.

¹²⁷ ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 589 B.

¹²⁸ *Прва ѱосланица Акиндину*, 12. ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 589 B.

¹²⁹ *Тријаде*, 2, 3, 78.

¹³⁰ *Тријаде*, 2, 1, 40.

на „слова”. Варлаам сматра да се са мудрошћу збива исто што и са здрављем, које је једно: не постоји једно здравље које нам је даровано од Бога и друго здравље које нам обезбеђује лекар.¹³¹ Тако је јединствена и мудрост: било да је божанска, било човечанска. „Речи богоделатних мужава и премудрост која је у њима, имају у виду исто оно што има и философија садржана у световним наукама, и теже истом циљу, а то је изналагање истине; јер, једна је истина, која се у свему открива. Та истина је апостолима дата кроз откривење, док је ми откривамо кроз трагање и кроз изучавање. Философија доводи до невештаствених праобраза свештених симбола.”¹³² Бог нам је даровао, с једне стране, богонадахнуто учење, а са друге, многотрудну узалудност, како бисмо стекли мудрост апостолâ.¹³³ Да би поткрепио свој став, позива се на окрњени одељак текста светог Григорија Ниског у којем овај, говорећи о Светоме Писму и о образовању, на концу даје предност Светоме Писму: „Философија богонадахнутог Писма доводи до савршеног очишћења душе.”¹³⁴ Насупрот томе, Варлаам мења смисао реченога и сматра да „они (обоје) доводе до савршеног очишћења душе” – односно и Свето Писмо и философија.¹³⁵

Палама на то одговара аргументима у корист двојачке мудрости, следећи углавном формулу све-

¹³¹ *Тријаде*, 2, 1, 4.

¹³² *Тријаде*, 2, 1, 5.

¹³³ *Тријаде*, 2, 1, 6.

¹³⁴ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Περὶ παιδων, PG 46, 181 С.

¹³⁵ *Тријаде*, 2, 1, 17.

тог Василија Великог: „Два су значења истине: прво, поимање свега онога што доводи до блаженог живота, и друго, поуздано знање о свему што у свету постоји.”¹³⁶ Према томе, двојака је мудрост која доводи до спасења и која задовољава човекову знатижељу: „Два су вида истине: једна (истина) је циљ богонадахнутог учења, а за другом, која није ни неопходна ни спасоносна, трага световна философија, али је не налази.”¹³⁷ Уосталом, и у сâмој философији постоје разни правци: неки се тичу етике, а неки логике.¹³⁸

Разлика се објашњава постојањем двојаких дарова Божијих, од којих су неки природни и дати свима, међу којима је философија, а неки натприродни и духовни, дати онима који су „чисти” и који су достојни.¹³⁹

Философија само делимично уводи човека у познање бића, но то није довољно за стицање Духа.¹⁴⁰ Реч је о произвољностима, дозвољеним противуречностима и неслагањима, које не треба схватати прекорно, јер другачије не може бити.¹⁴¹ У Светоме Писму постоји нешто што је узвишеније од знања; отуда обојужује логије и јесу узвишеније од философије.¹⁴² То што је узвишеније, досеже се кроз непрекидну молитву, ко-

¹³⁶ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἐπιτ. εἰς ψαλμόν 14, 3, PG 29, 256 BC.

¹³⁷ Тријаде, 2, 1, 5.

¹³⁸ Тријаде, 1, 2, 51.

¹³⁹ Тријаде, 2, 1, 17.

¹⁴⁰ Тријаде, 2, 1, 25.

¹⁴¹ Тријаде, 2, 1, 41.

¹⁴² Тријаде, 2, 1, 10.

ја не представља одређено „стање”, као што је говорио Варлаам, већ дар Божији који се задобија кроз пост и задржавање даха.¹⁴³ Драгоцену награду¹⁴⁴ овог таинственог вида истине јесте оно што апостол Павле назива „узношењем” и узласком на небеса,¹⁴⁵ а Христос „доласком”, „пребивањем” и „јављањем”.¹⁴⁶

Палама сматра да његов противник не прихвата ауторитет Светога Писма иако се позива на њега; у супротном, не би толико ревносно инсистирао на образовању и не би изједначавао две философије.¹⁴⁷

Друга књига (друге тријаде) бави се питањем молитве, у вези са којом је Варлаам остајао чврсто привржен древном моралистичком аскетизму, не прихватајући никакав развој и никакву различитост. По мишљењу светог Никодима Светогорца, иако је полазио од онога што свети Оци исповедају, завршавао је на путу другачијем од њиховог, и такву неусаглашеност истиче у целој књизи. Наиме, на основу многих наведених доказа, Варлаам сматра да молитва представља искуство које је потпуно страном телу, да је савим невештаствена. Прво: дарови Божији су свесавршени; према томе, за душу је корисније да приликом молитве буде изнад чула него да дејствује у складу са чулом.¹⁴⁸ Друго: љубав пре-

¹⁴³ *Тријаде*, 2, 1, 31.

¹⁴⁴ *Тријаде*, 2, 1, 44.

¹⁴⁵ Ср. II Кор. 12, 2.

¹⁴⁶ Види Јов. 14, 21 и 23.

¹⁴⁷ *Тријаде*, 2, 1, 36.

¹⁴⁸ *Тријаде*, 2, 2, 11.

ма телесним дејствима, која су заједничка страшном делу душе и телу, везује душу за тело и испуњава је тамо.¹⁴⁹ Треће: највиши степен молитве је онај када ум за време молитве бива изван тела и света, и тиме бива ослобођен од телесних страсти.¹⁵⁰ У складу са таквим схватањем, савршена молитва претпоставља савршено ослобађање од свега материјалног: „Потребно је да у потпуности умртвимо страсну способност душе да она не би деловала ни по једној од својих сил нити по некој енергији заједничкој души и телу.”¹⁵¹ Павле је узнесен до трећег неба заборавивши на тело.¹⁵² Бог пружа руку ономе ко се моли, како не би осећао чак ни то да је у молитви.¹⁵³

На тај начин, међутим, молитва није друго до „уобразиља која у себи носи идол срца”.¹⁵⁴ Али молитва је реално, а не фантастично искуство, и односи се на целовиту личност, вели Палама. Ниједан дар Божији није по себи савршен. Човек је призван да напредује бесконачно, пошто је и благодат Божија бесконачна. Духовно искуство није статично већ прогресивно.¹⁵⁵

Да би поткрепио мишљење о учествовању тела у духовним задовољствима, Палама се опет позива на сведочанства Светога Писма и светих Отаца, и на описивање искуства монаха. „Срце

¹⁴⁹ *Тријаде*, 2, 2, 12.

¹⁵⁰ *Тријаде*, 2, 2, 17.

¹⁵¹ *Тријаде*, 2, 2, 4.

¹⁵² *Тријаде*, 2, 2, 8.

¹⁵³ *Тријаде*, 2, 2, 16.

¹⁵⁴ *Тријаде*, 2, 2, 9.

¹⁵⁵ *Тријаде*, 2, 2, 11.

моје и тело моје обрадоваше се Богу Живоме”, вели Псалмопојац.¹⁵⁶ „Сећање на Исуса нека буде уз твоје дисање, и тада ћеш познати корист од безмолвија”, вели свети Јован Лествичник.¹⁵⁷ Уосталом, бестрашће не значи умртвљење страшнога дела душе него његов прелазак од нижега ка вишем; иначе, којим органом би љубитељи добара љубили оно што је добро и мрзели оно што је рђаво?¹⁵⁸ А тело у молитви учествује патњом, сузама, радошћу и другим. Кроз свету Тајну свештенства, божанска благодат се не предаје само „онда када се душа умно моли већ и онда када и тело истовремено дејствује кроз полагање руку”.¹⁵⁹ Онај ко пориче начело молитве, односно страх, патњу, напор, ћутање, тај пориче саму природу молитве.¹⁶⁰

Трећа књига (друге тријаде) разматра питање свештене светлости. Чувши да исихасти говоре о „виђењу”, Варлаам се разјарио зато што је, у складу са најузвишенијим духовним искуством, прихватио иступање душе из тела, при чему дејствује само ум (а не и тело); према томе, није могао да прихвати „виђење” него „умно поимање”.¹⁶¹ Оно што се на такав начин може видети јесу символичке представе и загонетке које се по домостроју указују,¹⁶² као што је некада говорио све-

¹⁵⁶ *Тријаде*, 2, 2, 10. – Пс. 83, 2.

¹⁵⁷ *Тријаде*, 2, 2, 25. – *Лествица*, 27 (PG 88, 1112 C).

¹⁵⁸ *Тријаде*, 2, 19 и 23.

¹⁵⁹ *Тријаде*, 2, 2, 13.

¹⁶⁰ *Тријаде*, 2, 2, 15.

¹⁶¹ *Тријаде*, 2, 2, 26.

¹⁶² *Тријаде*, 2, 3, 20.

ти Јован Златоуст,¹⁶³ кога Варлаам није имао у виду. Ступивши у оно што Дионисије Ареопагит описује као божански примрак, ум не може тамо ништа видети јер нема ничега са оне стране „познања ништавила”.¹⁶⁴ Осим тога, божанско „умно поимање” Варлаам признаје не само светитељима већ и мудрацима овога света¹⁶⁵ – а сâмо „виђење” не може се умно појмити.

Палама одговара да се његов противник без разлога срти због израза „виђење”, јер исто то искуство монаси називају и „непојамним умним поимањем”.¹⁶⁶ У том смислу, виђење је и вера, која није плод ни чулног опажања ни логике, јер постоји виђење и умно поимање које је изнад сваког деловања ума.¹⁶⁷

Оно што се приликом духовног искуства може видети нису симболи уобразиље, већ симболи по аналогији и по узвођењу, као што је учио и свети Максим Исповедник¹⁶⁸ и као што ће опширније бити изложено у следећој тријади. У почетку, човечанство је до богословских појмова доспевало кроз посматрање творевине, а сад, када се „Живот јавио”,¹⁶⁹ не гледамо више „на основу онога што је при нама” него непосредно.¹⁷⁰

¹⁶³ *Περὶ ἀκαταλήπτου τοῦ Θεοῦ*, 3, 3.

¹⁶⁴ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О мистичком бого-словљу*, 1, 3 (PG 3, 1000 C).

¹⁶⁵ *Тријаде*, 2, 3, 1.

¹⁶⁶ *Тријаде*, 2, 3, 58.

¹⁶⁷ *Тријаде*, 2, 3, 40.

¹⁶⁸ *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1165 BC.

¹⁶⁹ Види I Јов. 1, 2.

¹⁷⁰ *Тријаде*, 2, 3, 44 и 46.

Наиме, по учењу светог Исака Сирина, људи поседују два духовна вида: једним очима гледају силу, мудрост и Промисао Божији, а другим славу Његове природе.¹⁷¹ Могли бисмо, дакле, један вид назвати умним, а други духовним. Према светом Дионисију, савршенији пут богопознања је апофатички, који на аферетички начин узводи до Бога на основу појединачних ствари; но, већ код њега се ова два пута некад подударају, пошто он сам некад примрак поистовећује са светлошћу, а невиђење са виђењем.¹⁷²

Одбацујући све везе са светом, човек иступа из свега постојећег, а не само из властитог тела. Тада бива удостојен невидљивих призора и искуства које је много узвишеније од искуства богословља било апофатичког, било катафатичког.¹⁷³ Тамо се уочава блистање, трајно виђење светлости и заједничарење у светлосним стварима; но, било које име да се надене томе искуству (сједињење, виђење, чулно опажање, познање, умно поимање, озарење), оно не одговара у дословном смислу.¹⁷⁴

ТРЕЋА ТРИЈАДА

Када се Варлаам вратио у Солун са свог изасланства на Запад, затекао је други Паламин спис

¹⁷¹ *Тријаде*, 1, 3, 15. – СВЕТИ ИСАК СИРИН, 'Ομιλία 72, изд. Θεοτόκη, стр. 415.

¹⁷² СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *Писмо 5* (PG 3, 1073 A).

¹⁷³ *Тријаде*, 2, 3, 26.

¹⁷⁴ *Тријаде*, 2, 3, 35.

уперен против њега, што га је врло узнемирило и разљутило. Био је спреман да, по свом обичају, изнова нападне, пишући против монаха, али га је задржао Акиндин, који се слагао са њим по питању претпоставки богословског знања, али није одобравао његове нападе на исихасте. У четири посланице које му је упутио, тражи од њега да буде умерен: „У расправама са Паламом буди одмеренији.”¹⁷⁵

Прешавши у престоницу седам месеци пре Паламе (октобра 1340. године¹⁷⁶), Варлаам је пред Сабором поново тужио исихасте и Паламу лично. Чини се да његови напади нису имали повољан исход пошто је био позван на нове разговоре. Патријарх Калека је приступио изучавању Паламиних списа и уверио се да је он у праву. Но, није желео да ова расправа поприми размере догматског спора. Оваквом патријарховом ставу у великој мери је допринео и Акиндин.

Због таквог става власти у престоници, Варлаам се вратио у Солун. Предвидевши такав обрт, Палама се у међувремену вратио на Свету Гору, где је приредио *Свейоџорски ѿмос*. У Солуну, ова двојица су се срели пред „великим управитељем”, и на том састанку Варлаам је обећао да ће прерадити своја дела тако што ће изгладити своје оптужбе на рачун монаха, и да ће их, пре њиховог објављивања, показати Палами. Са друге стране, Палама је тврдио да ће, чим овај

¹⁷⁵ Писма су садржана у рукопису Scorial. gr. F III, л. 230–234b.

¹⁷⁶ Теофан (Θεοφάνης), PG 150, 1913 C.

прекине своју полемику, он сам престати да пише против њега, сматрајући да је њихова несугласица богословске природе.¹⁷⁷ Стално мењајући тактику, Варлам је издао дело *Προΐτις масαλιјанâ*, у којем Паламу лично оптужује за масалијанство. Као што је познато, масалијани су у Варлаамово време називани богумилима, због сличног учења по питању молитве и спољашњих средстава богослужења. Оптужба коју је Варлаам упутио односи се на богословску прелест, односно на тврђење да исихасти виде Бога, које је сагласно уверењу богумила. Уосталом, он исихасте назива и влахернитима, по парохијском храму Теодора Трапезунтског у Влахерни.¹⁷⁸

У предговору свога дела Варлаам је изјавио да је његову припрему почео још у Италији,¹⁷⁹ и најавио да ће се заузети за сазивање сабора, који се и одиграо 1341. године, где се он појавио као заштитник Православља: „Обећава не само да неће изумевати никакве новотарије већ и да ће штитити Цркву Божију.”¹⁸⁰

Најтеже Варлаамове оптужбе могле су бити оповргнуте само богословским аргументима; њих је Палама и изнео тврдећи како исихасти заиста виде нешто од Бога, али то није Његова суштина већ Његова енергија. Овај аргумент се опширно

¹⁷⁷ Πρὸς Φιλόθεον, Coisl. 99, л. 172. – ФИЛОТЕЈ (Φιλοθέου), Ἐγκώμιον, PG 151, 596 AC. – АКИНДИН (Ἀκινδύνου), Πρὸς Καλέκαν, изд. Ф. УСПЕНСКИ (Ф. Успенский), *Синодик в Неделю Православия*, Одесса 1893, стр. 86.

¹⁷⁸ Ἀλεξιάς, 10, 1, Leib. Coll. Budě, т. 2, стр. 189.

¹⁷⁹ *Тријаде*, 3, 1, 4.

¹⁸⁰ *Тријаде*, 3, 1, 2.

излаже у Паламином трећем делу у одбрану исихазма, које представља одељак његовог целокупног дела *У одбрану свейих исихастѡа*. Овај одељак има нешто другачији садржај и другачију грађу у односу на претходне, као и другачији наслов: *О ѡврѣавање неумесностѡи које ѡѡичу из друѣих Варлаамових сѡиса*. Други наслов прве књиге *О обожењу* не понавља се у другим књигама, али се свакако односи и на њих. Дело је писано највероватније почетком 1341. године.

Напетост између двојице противника била је на врхунцу и није се назирао излаз у правцу помирења. Први пут Палама износи сумње у Варлаамове начелне намере и расположење. По њему, овај поступа тако подло зато што није у стању да дејствује јавно. Када га је император послао на Запад, заборавио је на циљ свога изасланства, као што се касније показало: „...Приступио је папи заискавши да му буду спасоносне на путу његове молитве које је изговарао у себи док је био на путу к њему, као што и сам каже; пао је ничице пред њим, и са радошћу и поштовањем, као што се види, целивао његова уста и колено, положио своју главу у његове руке и са радошћу примио од њега печат благослова.”¹⁸¹ Како се може образложити, пита се Палама, то што, после толико дуготрајног одсуства из Грчке, није узимао учешћа у светој Евхаристији?¹⁸² У наставку, он подозрева да је читаво Варлаамово владање претворно и издајничко.

¹⁸¹ *Тријаде*, 3, 1, 4.

¹⁸² *Тријаде*, 3, 1, 5.

У првој књизи треће тријаде Палама говори о заједничарењу и о обожењу. Сагласно речима светога Максима, изложеним у претходним књигама,¹⁸³ благодат усиновљења, обожујући дар Светога Духа, јесте светлост. Дакле, ако Варлаам себе сматра туђином у односу на ту светлост, он се тиме отуђује од божанске благодати и приморан је да је назове „природним усавршавајућим својством разумне природе”.¹⁸⁴ Овакво тврђење, у основи масалијанско, претпоставља да људи, па и сâми јелински мудраци, нису начелно разумни, и да доба сазревања доноси обожење. Међутим, знање, ученост или телесни састав, чине људе разумнима, али не и боговима.¹⁸⁵

Уосталом, настојећи да на начелима природе протумачи верске појаве, Варлаам је прогласио да је таворска светлост тварна, да се може видети у ваздуху и да се „божанством” може назвати само као „символ божанства”.¹⁸⁶ Да би ово оповргао, Палама је био приморан да прибегне анализи појма „символ”. Постоје, наиме, две врсте символа: природни и не-природни. Природни се само условно користе као симболи. „Сваки символ је или једне природе са оним што симболише, или је сасвим друге природе. Примера ради, када Сунце треба да изиђе, природни символ његове светлости је зора, а природни символ жарке

¹⁸³ Види СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Κεφάλαια θεολογικά* 2, 88, PG 90, 1168 и даље. – *Тријаде*, 1, 3, 20.

¹⁸⁴ *Тријаде*, 3, 1, 30.

¹⁸⁵ *Тријаде*, 3, 1, 30.

¹⁸⁶ *Тријаде*, 3, 1, 11.

силе ватре је топлота. Са друге стране, онај символ који није исте природе (са оним што симболише), или онај који по природи постоји, по себи постаје символ у складу са оним како га други користе, као што бакља, приликом најезде непријатеља, иако не постоји сама од себе, због тога како и са каквим наумом је коришћена, бива само символ. Такви су симболи који су се чулно и у представама јављали пророцима, као што је то срп који се указао Захарији, и секира која се указала Језекиљу.”¹⁸⁷ Наравно, Варлаам је схватао символ у овом последњем смислу, док га је Палама сматрао реалним својством или квалитетом предмета. Да би то показао, користи се Леонтијевим¹⁸⁸ христолошким појмом „ипостасирано”, који означава оно што не постоји по себи, већ у другој ипостаси или у другој ствари.¹⁸⁹ Дакле, светлост није суштина ствари по себи, већ њен суштински део или суштинска сила. Тропар на Преображење каже:

*Скривено од њела сијање
Твога суштинскога и божанскога
благољеија, Христѣ,
показао си на Гори свѣтој,
Добројворче,
просијавши присушним ученицима.¹⁹⁰*

¹⁸⁷ Тријаде, 3, 1, 14. – Ср. Зах. 5, 1 и даље. – Јез. 9, 2.

¹⁸⁸ ЛЕОНТИЈЕ ВИЗАНТИЈСКИ, Κατὰ Νεστοριανῶν καὶ μονοφυσιτῶν, PG 86/1, 1277 CD.

¹⁸⁹ Тријаде, 3, 1, 17 и даље.

¹⁹⁰ Друга катизма после полијелеја за 6. август (на Преображење). – Тријаде, 3, 1, 20.

Такве силе су, дакле, суштинске, али не представљају саму суштину Божију, која је по себи надсуштинска. „Дакле, то су суштинске силе, а оно што поседује те силе, сабране и обједињене, то је надсуштинско, односно то је самонадсуштински надсуштинско (αὐθυπερουσίως υπερούσιον). Према томе, и она обождујућа светлост је суштинска, но она сама није суштина Божија.”¹⁹¹

Ово разликовање, које се први пут јавља у таквом обиму, омогућује потврду познања Бога и заједничарења у Њему. То значи да постоје енергије суштине Божије, као што су светлост, обожење и друге, којима човек има приступа и које може задобити: он, дакле, у њима заједничари и њих познаје, а не неприступну суштину Божију.¹⁹² Да би неко доспео до тога, није потребна радозналост већ искуство: „Енергије Духа познаје само онај ко их је искуствено спознао.” Због тога се ни сам Палама, који је толико писао о исихазму, није усуђивао да ишта напише о обожењу, и тек сада је био приморан да каже неколико побожних речи, које, међутим, нису довољне за разумевање.¹⁹³

У другој књизи (треће тријаде) – пошто је најпре одбацио поређење са влахернитима, који су се, према Варлааму, дрзнули да нешто поставе између стварности беспочетног Бога и стварности свега што је постало, и да видљивом не сматрају

¹⁹¹ Тријаде, 3, 1, 23.

¹⁹² Тријаде, 3, 1, 21; 3, 1, 31 и 34.

¹⁹³ Тријаде, 3, 1, 32.

вечну славу већ суштину Божију¹⁹⁴ – Палама детаљно излаже учење о разликовању суштине и енергије. Блистања која се збивају у надсветским силама, по Дионисију Ареопагиту,¹⁹⁵ и видљива слава Божија која се огледа у анђелима, по светом Григорију Богослову,¹⁹⁶ јесу беспочетни и вечни. Дакле, није беспочетно само једно, односно само суштина Божија, већ су беспочетна и својства и пројаве Божије, ипостаси, односи, разлике; у супротном, било би исправно Евномијево схватање по којем је беспочетна само суштина Божија.¹⁹⁷

Уосталом, суштина Божија није превасходна, јер јој претходи постојање бића. Бог није рекао: „Ја сам суштина”, већ: „Ја сам онај који јесте”;¹⁹⁸ наиме, „Онај Који јесте (ὁ ὢν) не потиче од суштине, већ суштина потиче од Онога Који јесте”.¹⁹⁹ Суштина и енергија Божија нису једно те исто, иако се, због недељивости Своје суштине, целовити Бог исказује у свакој Својој енергији. Због тога су свети Оци оставили божанску суштину неименованом, а имена су придавали божанским енергијама.²⁰⁰

Иако Бог остаје непричастан, силе Божије су причасне.²⁰¹ Када не би биле причасне, онда

¹⁹⁴ *Тријаде*, 3, 2, 3 и даље.

¹⁹⁵ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 4, 8 (PG 3, 704 D).

¹⁹⁶ Ὁμλία 28, 31, PG 36, 72 C.

¹⁹⁷ *Тријаде*, 3, 2, 4.

¹⁹⁸ Изл. 3, 14.

¹⁹⁹ *Тријаде*, 3, 2, 12.

²⁰⁰ *Тријаде*, 3, 2, 9 и даље.

²⁰¹ *Тријаде*, 3, 2, 13.

би постојало нешто друго у чему би оне заједничариле.²⁰²

Варлаам усмерава своју пажњу на одређене последице, као што је то опасност од многобоштва у случају да постоји толико много беспочетних сила, или опасност од двобоштва у случају да разликујемо беспочетну суштину и беспочетну енергију.²⁰³ Беспочетне, каже Палама, јесу силе Божије, које вечно сапостоје, као и сила промишљања, сила предсазнања; међутим, нису беспочетна појединачна промишљања, предсазнања и извољења.²⁰⁴

Ова расправа се наставља и у трећој књизи (треће тријаде). Варлаам је одбацио заједничарење у благодати и, према Паламиним речима, сврстао је у јеретике и масалијане и светог Григорија Ниског, који је говорио о заједничарењу у благодати.²⁰⁵ Када би људи видели Бога, постали би анђели, међутим, и најбољи међу нама толико је далеко од анђелâ; но, када бисмо и постали анђели, стање се не би променило зато што ни они не виде Бога. Палама одговара на следећи начин: ни војник не постаје заповедник само тиме што га је цар удостојио разговора лицем у лице. Мојсије је удостојен виђења Бога, а, наравно, није био анђео.²⁰⁶

²⁰² *Тријаде*, 3, 2, 19.

²⁰³ *Тријаде*, 3, 2, 21.

²⁰⁴ *Тријаде*, 3, 2, 6.

²⁰⁵ *Тријаде*, 3, 3, 4. – СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Α' εἰς τὸν Στέφανον, PG 46, 717 В.

²⁰⁶ *Тријаде*, 3, 3, 5.

Да би избегао поменуте последице (двобожство и многобожство), Варлаам је сваку енергију сматрао тварном; но, у том случају би суштина, чије би енергије биле тварне, и сама била тварна.²⁰⁷

Своје целокупно дело Палама је закључио описујући мрачним цртама читаво Варлаамово дело: „Дакле, не само што је оклеветао Стари Завет него није поштедео ни Нови; и не само што се огрешио о божанску природу него није пропустио да обезвреди ни долазак Бога у телу; и не само што је омаловажио духовно созерцање него није заобишао ни практиковање врлина; и не само што се устремио против живота блажених људи у садашњем веку него се петљао чак и у тајне будућега века. Он се, рекао бих, окренуо против свих и против свега: против онога што је добро, и што је свештено, и што је божанско, против садашњега и будућега, докучивога и недокучивога, онога чему се надамо и онога што је достојнима већ сада даровано као залог, и против светитеља који беху пре Закона и оних који су после њега.”²⁰⁸

²⁰⁷ Тријаде, 3, 3, 6.

²⁰⁸ Тријаде, 3, 3, 16.