

СВЕТОУТАЧКО БОГОСЛОВЉЕ

8

ДЕЛА СВЕТОГА ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ

3

Наслов изворника:

᾽Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ
Πραγματεῖαι δογματικαὶ καὶ
ὁμολογιακαὶ

Са блаґословом
Његовог Преосвешћенсѣва
ѡсѣодина др ИРИНЕЈА,
ѡравославног Еѡискоѡа
новосадског и бачког

© за српско издање: *Беседа*, Нови Сад

Свети Григорије Палама

ДОГМАТСКЕ
И ВЕРОИСПОВЕДНЕ
РАСПРАВЕ

Са грчког изворника превео
С. Јакшић

БЕСЕДА
Нови Сад
2012.

ДОГМАТСКЕ РАСПРАВЕ

УВОД*

АПОЛОГИЈА ПРОТИВ ВАРЛААМА И АКИНДИНА

У ову текстуалну целину Паламиних догматских списа Јован Мајендорф¹ је уврстио следећа дела: 1) *О божанским енерџијама или Ойширна айолоџија*, 2) *О божанском и обожујућем заједничарењу*, 3) *О ѿоми да Варлаам и Акиндин раздељују Једно Божансѿиво*. Наиме, он се ослањао на кодекс Coisl. 99 и Scorial, а делом и на Laud., где се ове књиге наводе као *Прво, Друго и Треће слово*. Овакав редослед, међутим, заступљен је у рукописном издању Паламиних полемичких дела, о којем нам сведочи кодекс Coisl.

Овај трактат заправо садржи следеће књиге:

- 1) *О божанском јединсѿиву и разликовању* (Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως),
- 2) *О божанским енерџијама и о заједничарењу на основу њих* (Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς

* Аутор уводног текста, преузетог из књиге Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἄπαντα τὰ ἔργα*, 3, Θεσσαλονίκη 1982, јесте ПΑΝΑЈΟΤΙΣ Κ. ΧΡΙΣΤΟΥ.

¹ J. MEYENDORFF, *Introduction*, стр. 356 и даље.

κατ' αὐτὰς μεθέξωσ) или *Ойширна айолоџија* ('Απολογία διεξοδικωτέρα) и

3) *О божанском и обожујућем заједничарењу* (Περὶ θείας καὶ θεολοιοῦ μεθέξωσ). О овоме нам сведоче веома јасни показатељи:

а) Друга књига, названа и *Ойширна айолоџија*, претпоставља постојање претходне краће апологије.

б) Прве две књиге не само да немају одређен закључак већ изричито напомињу да се расправа наставља и препоручују читаоцу оно што следи. Тако се књига под насловом *О божанском јединству и разликовању* завршава речима: „Потребно је да размотримо питање овог божанског разликовања, као и енергија (које се уочавају) из тога разликовања, и да то, колико је могуће, разјаснимо... да можемо успешно разликовати варлаамовску обману од богословских учења божанских Отаца о разликовању, и као такву је одбацити.” Затим следи књига под насловом *О божанским енергијама и о заједничарењу на основу њих*, која се завршава речима: „Усмеримо своју беседу ка ономе што следи.” Напоследку следи трећа књига, под насловом *О божанском и обожујућем заједничарењу*, која читав овај низ завршава славословљем: „Њему приличи слава у векове векова. Амин.” У рукописном предању, прва књига ове тријаде, одвојено од друге две, повезана је са *Анџиријичким словима ујућеним Акиндину*.

Тему овог троделног списка чине сабрани закључци Паламине списатељске и богословске

борбе у вези са божанском светлошћу, и са оно-страном суштином и причасним енергијама Божијим. Да је ова борба била окончана по одлуци сабора из јуна 1341. године, Палама вероватно не би саставио ово своје дело, или би му дао сасвим другачију форму. Међутим, непосредно после сабора, за време свог краткотрајног боравка у Византији, Варлаам је наставио своје нападе на Паламу, а у ту борбу се сада укључио и Акиндин.

Форма овога дела је полемичка, иако је сам Палама карактерише као одбрамбену и апологетску, зато што је заиста био изложен нападима ове двојице.

У самом делу се не помиње неко друго дело осим *Слова у одбрану свейих исихастја*, и оно вероватно представља први спис који је Палама саставио после сабора из 1341. године. Но, није писано после Акиндинове списатељске активности усмерене против Паламе, која је почела током пролећа 1342. године, јер нити помиње то дело нити на било који начин упућује на Акиндиново предавање писању. Главе које се помињу у делу *О божанским енергијама* не представљају Акиндинове *Силогистичке главе*, као што је претпостављао Мајендорф,² већ *Главе* светога Максима.

Сваки пут када наводи речи својих противника, он само користи израз „каже” („вели”, „говори”; φασίν или φησίν). Чак и у трећој књизи Акиндин се не помиње као писац него као онај

² *Исцо.*

који усмено преноси: „...Као што учи онај који око нас обиграва и вреба нас”.³ Па и тамо где Палама каже да они „заједнички пишу”, мислећи притом на Варлаама и Акиндина,⁴ он наводи одломке само из Варлаамових списа. Но, најважније је то да он ову двојицу доживљава као уједињене, а на почетку говори као да су обојица присутни.

У првој књизи двадесетак пута помиње заједно „Варлаама и Акиндина”, не помињући притом да је овај први у међувремену побегао. Пошто, по свему овоме, прва књига представља проширење садржине *Треће ѱосланице Акиндину*, вероватно је састављена одмах после првог, а пре другог сабора, односно у јесен 1341. године. Изгледа да православни тек тада беху ступили у борбу: „Предводници благочешћа ступили су у борбу у корист разликовања, оповргавајући оне који се њему (тј. разликовању у Богу) супротстављају рукама и језиком и на сваки начин.”⁵ У другој књизи говори се о Варлаамовом бекству,⁶ о његовим следбеницима⁷ и о Акиндиновим клеветама на сабору одржаном у августу.⁸ Патријарх се у тексту још увек назива „пребожанственим”,⁹ што јасно показује да још увек не беше избио сукоб између њега и Паламе. Према томе, књига је највероватније настала почетком

³ *О божанском и обожујућем заједничарењу*, 2.

⁴ *О божанском јединству и разликовању*, 22.

⁵ *Исїо*, 34.

⁶ *О божанским енергијама*, 50.

⁷ *Исїо*, 47 и даље.

⁸ *Исїо*, 50.

⁹ *Исїо*.

јесени 1341. године. У трећој књизи Акиндинова активност се описује врло живо („Као што учи онај који око нас обиграва и вреба нас”¹⁰), што значи да је он примио строго патријархово одобрење да говори против Паламе. Очито је, дакле, да је ова књига састављена у току зиме 1341–1342. године.

1. О БОЖАНСКОМ ЈЕДИНСТВУ И РАЗЛИКОВАЊУ

Проширени наслов овога дела: *Како се све могу поимајти божанско јединство и разликовање, и о томе да смо научили, кад је о Богу реч, да разликовање постоји не само по Ијосијасима већ и по заједничким деловањима и енергијама, а да смо, са друге стране, наследили схваћање да је Он несаздан и по јединству и по разлици, иако Варлаам и Акиндин због овога негодују, у начелним цртама излаже његов садржај.*

У својој *Трећој посланици Акиндину* Палама је своје богословско учење сажео у једну фразу: „Једно је суштина Божија, а друго је суштинска енергија Божија.”¹¹ Са таквим мишљењем није се слагао не само Варлаам него ни Акиндин, мада због узајамног пријатељства тада није показивао своје неслагање; напротив, чак је подржавао Паламу на јунском сабору. Изгледа да је после овога сабора Акиндин уграбио прилику да изјави

¹⁰ *О божанском и обожујућем заједничарењу*, 2.

¹¹ *Трећа посланица Акиндину*, 3.

како је сагласан са свиме, али не и са разликовањем суштине и енергије, јер се плашио западања у двобоштво. Пошто није било могуће наћи пут да се несугласице превазиђу, Акиндин је изразио оштро противљење и оптужио Паламу; а овај је, да би поткрепио своје ставове, саставио ово дело, чије ће многе делове касније користити и у *Поглављима*.

Одмах у прологу (1–4) излаже се тема речима Дионисија Ареопагита: „Свештени тајнозналци нашег богословског предања веле да божанска сједињења јесу скривено и непројавно надустројство наднеизрецивог и наднеспознајног јединства, а благочестиве различитости богоначалства јесу кретње и искази.”¹² Следи развијање теме у два дела: прво, о стварном сапостојању јединства и различитости у Богу (5–17), и друго, о карактеристикама јединства и различитости (18–32). У поговору (33–35) даје се одговор на питање зашто су богослови после Дионисија изоставили учење о различитости у Богу. Наравно, Палама је уверен да је Дионисије Ареопагит ученик апостола Павла, и настоји да елементе овога учења пронађе код Отаца пре њега (Исаија, Павле) и оних после њега (Григорије Богослов, Максим Исповедник). На крају, опширније излагање теме о божанским енергијама најављује се у следећој књизи.

Одбацујући Паламино мишљење о разликовању суштине и енергије у Богу, Варлаам и

¹² СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, 4 (PG 3, 640 D).

Акиндин су тврдили да Бог јесте проста суштина и ништа осим тога, а да је свако Његово својство створено. Но, пошто су знали да свети Оци говоре и о нестворености енергије, они су ту енергију сматрали истоветном са суштином. Другим речима, говорили су да једино што је у Богу нестворено јесте Његова суштина, да нестворена енергија није нешто различито од суштине, као и да доброта, премудрост и остале спољашње енергије Божије, јесу створене. „Варлаам и Акиндин називају створеним све невидљиве (атрибуте) који су при суштини Божијој – доброту, премудрост, силу, Божанство или величанственост, и све што је њима сродно – јер су при суштини, а нису сама суштина. А пошто немају ума, сматрају да се на основу створења могу умом појмити и видети сви невидљиви (атрибути) који су при суштини Божијој, па тврде да Бог јесте само суштина и да је само суштина Божија нестворена, и тако, мученици, раздељују Бога на створене и нестворене (атрибуте), те безумно уче да се нестворена суштина не може раздвојити од нестворене енергије” (види одељак 9 и 22).

На основу оваквих схватања, свети Григорије Палама је закључио да варлаамити раздељују Божанство онако како су то некада чинили аријанци, евномијевци и македонијевци,¹³ но ови садашњи су гори од оних: зато што, иако они некадашњи нису проглашавали створенима све Ипо-

¹³ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Κατὰ Σαβελ. καὶ Ἀρίου καὶ Ἀνομοίων, 6, PG 31, 600.

стаси (9 и даље), ови садашњи, раздељујући све Три Ипостаси, требало би све да их сматрају створенима; зато што су били безумни и нису узимали у обзир „слово разума“, по коме из нестворене суштине произлази нестворена енергија, односно створена енергија произлази из створене суштине (9); зато што су проповедали да је Бог без енергије (10); и зато што су заступали или потпуно познање Бога, пошто познање нестворене енергије по њима значи и познање суштине Божије, или потпуно непознање, пошто недостатак познања суштине Божије по њима значи и недостатак познања нестворене енергије (8 и 9). Очито је да Варлаам и Акиндин нису на јасан начин формулисали своја схватања, тако да су она често противуречна.

Тумачећи богословље Дионисија Ареопагита,¹⁴ Палама учи да у Богу истовремено постоје суштина и енергија, јединство и подела; иако се оне међусобно разликују, ипак представљају два вида једне исте стварности: „Иако се божанска енергија разликује од божанске суштине, ипак је у суштини и енергији присутно Једно Божанство Божије” (22).

Јединство је троструко, пошто Троипостасни Бог, по Дионисију Ареопагиту, јединствено поседује све што је потврдно (тј. тезе, *ἴрим. ἴрев.*) и сва умањења (тј. аферезе), а јединствено постоји и пребивање у Лицима кроз прожимање (20–23). У сваком случају, све што је при

¹⁴ Нарочито *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, (PG 3, 644).

суштини, иако се о њему може говорити и расправљати, оно је наднесазнајно и наднеизрециво (25).

Троструко је, такође, и разликовање: по именима божанских Лица, по Ипостасима и, коначно, по делањима. Пошто ова прва два разликовања, као и јединство, јесу неизрецива, разликовање у дословном смислу речи јесте разликовање по делањима, која носе различита имена: начела (18), примери (13), предавања, заједничарења, енергије итд. (15); чак се и име „Божанство” односи на делања и енергије, а не на суштину Божију (21). Због тога, од свих ових божанских имена преовладава име енергија. Многе енергије Божије имају своја имена, не саме по себи него по различитости божанске воље, која на различит начин и у различитом времену дејствује на разна бића. Но, у смислу суштине, енергија је једна, која јединствено припада Троипостасној Тројици (16). Дакле, те енергије припадају суштини Божијој (30), због чега и јесу нестворене: „Промисли и енергије и предавања Божија, односно суштинотворења, животворења и мудротворења и томе слично, представљају нестворене промисли и доброте Божије; оне су Сам Бог, иако не по суштини” (15). Оне се разликују од суштине и по томе што је она непричасна, а оне су причасне, због чега се и називају заједничарењем (13 и даље).

Терминологија светог Григорија Паламе у вези са енергијама, која је у овој књизи позајмљена углавном од светог Дионисија, видно је измењена у његовим каснијим списима.

2. О БОЖАНСКИМ ЕНЕРГИЈАМА И О ЗАЈЕДНИЧАРЕЊУ НА ОСНОВУ ЊИХ

Неколико месеци после прве књиге написана је друга, која је поседовала израженији апологетски карактер, јер је Палама изнова био оптужен да је двобожац и да покреће богословске расправе: „Оповргнућемо писанија”, односно оптужбе, „уперена против нас.”¹⁵ Због тога је поред кратког наслова (*О божанским енерџијама и о заједничарењу на основу њих*), на који и сам упућује, додао и други, како би њиме боље показао садржај књиге: *Ойширна айолоџија йрошйив оних који смайрају да, на основу шога шйшо боџошворачки дар Духа – коџа Боџ йо Својој сушйини надилази – свейшй Оци називају не само нейосшйалим обожењем већ и Божансшйвом, не шйреба закључишйи да йосшйоје два боџа, или О божанским енерџијама и о заједничарењу на основу њих.*

Тема ове књиге се унеколико разликује од претходне, али средства њене разраде остају у основи иста. Ова књига се одликује опширношћу коју писац оправдава својим дугом према светим Оцима, а нарочито потребом да се књиге Православне Цркве покажу исправнима (45). Због честог освртања на ове књиге, тешко је ову расправу поделити на целине. У предговору (1–2) се, после назначеног циља, одређује тема књиге: „Тврдимо и да је Божанство Једно и да није Једно – и једно и друго (тврдимо) побожно.” Следи излагање о реалном постојању и нестворености божанских

¹⁵ *О божанским енерџијама*, 1.

енергија (3–29) и о боготворности њиховог деловања (30–44). У поговору (45–52) осврће се на Варлаамове наследнике, односно на Акиндина и на оне уз њега, како би оправдао то што се овај спис бави догматским темама. На ово је био приморан због увреда које је Варлаам упутио на рачун светлости созерцања. То је наследио Акиндин, који је имао амбиција да постане други Варлаам, ради чега чак прибегава преради текстова из његових дела, занемарујући одлуке сабора, и „без икаквог стида наставља исте проповеди” (51). Разрада ове теме није окончана и зато се на крају каже: „Усмеримо своју беседу ка ономе што следи” (52), имајући на уму следећу књигу.

Тема и ове расправе отворена је одељком из дела светог Дионисија Ареопагита, но касније превлађује свети Максим Исповедник, а после њега свети Василије Велики и свети Јован Дамаскин.

Палама сматра да, кад је Бог у питању, појмове *суштина* и *енергија* није могуће користити у дословном, односно антропоморфном смислу. Наиме, свака суштина у себи садржи суштинске разлике (тј. одлике), а свака енергија изазива измену суштине (15). Но, и поред тога, он ове појмове користи у метафоричком смислу који приличи Богу, као што су их, уосталом, користили и његови противници, и то нарочито (оба појма) са истоветним смислом. По њиховом мишљењу, дакле, суштина и енергија не представљају две ствари него једну – то су два имена за једну исту ствар. Дакле, „мноштвом имена” они представљају „само једно” (6). Нестворена благодат Божија је сама суштина Божија (38). На основу ова-

квог њиховог тврђења Палама је извео закључак да су они сматрали како Бог јесте или суштина без енергије или енергија без суштине (6), што представља апсурд, пошто без суштинске енергије не може постојати ни Бог ни човек.¹⁶

За Паламу, суштина и енергија истовремено и јесу и нису једно исто. Дакле, он се делимично слаже са својим противницима, а делимично се не слаже са њима, те сасвим оправдано посвећује ово своје дело неслагањима. Суштина Божија је безимена, иако је често називамо именима „суштина”, „живот”, „светлост”, „логос” итд. Помоћу њих, заправо, „показујемо силе које се ка нама одашиљу” (16). Уз суштину су присутне енергије чије постојање ни на који начин није доведено у питање јединством Бога, Који остаје Један и јединствен. „Дакле, пошто ове енергије немају сопствену ипостас него представљају силе које откривају битије Божије, онда не можемо рећи да због тога што постоје оне, постоји и неки други Бог” (37). Као надимењив, натпојмљив, непричастан и неузрочен, Бог је по Својој суштини изнад енергија (29). Оне, наиме, потичу из суштине; јер, „енергија потиче из суштине, а не суштина из енергије. Једно потиче из узрока, а друго је узрок; једно је по себи непостојеће (тј. нема ипостас), а друго је самоипостасно – јер, све енергије су при оној надсуштаствености” (10). У сваком случају, пошто енергије нису састојак суштине него су то кретње и силе суштине, оне због тога не уводе у Бога сложеност (8).

¹⁶ Πρὸς Νίκανδρον, PG 91, 96.

Све енергије су нестворене и беспочетне зато што „иду уз природу”, зато што су „природне енергије” (9) и „природна својства” (20); оне, дакле, представљају безипостасне силе божанске суштине, које су постојале и пре стварања света (21). По светом Јовану Дамаскину,¹⁷ између онога ко дејствује (ἐνεργητικόν), енергије (ἐνέργεια) и оствареног дела (ἐνέργημα) постоји појмовна разлика: онај ко дејствује јесте божанска суштина, енергија јесте суштинска кретња природе, а остварено дело јесте резултат кретања (тј. деловања) (21). Према томе, мешајући ове појмове, сваки пут кад су Паламини противници поистовећивали енергију са оним ко дејствује, они су је називали нествореном, а сваки пут кад су енергију поистовећивали са оствареним делом, они су је називали створеном. Међутим, кад се ради о овом последњем питању, нарочито треба имати у виду да, ако је искључиво и једино суштина нестворена, онда створена неће бити само енергија већ и сва ипостасна својства: нерођеност, рађање, исхођење итд. Но, једном енергијом називамо и многе енергије без разлике, јер Бог поседује јединствено деловање, које за нас обухвата многе енергије (7). Тако ми разликујемо живот, бесмртност, простоту, бесконачност, светост, доброту, царство, премудрост, божанство итд.

У енергијама Божијим заједничари целокупна твар као творевина, али благодати које створења поседују нису нестворене. Може, наима, неко бити мудар а да његова мудрост није божан-

¹⁷ Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 15, PG 94, 1048.

ска. Само одабрани бивају заједничари нестворене енергије – и то делимично. Исус Христос, Који је у Себе сместио истовремено и суштину и енергију, омогућио је човечанству да прими у себе енергију (35). И Божанство и обожујући дар јесу нестворени, и чине нестворенима оне који у њима заједничаре: „Оне који заједничаре у овим енергијама, Бог, кроз то заједничарење, чини беспочетним и бесконачним боговима по благодати” (37).

3. О БОЖАНСКОМ И ОБОЖУЈУЋЕМ ЗАЈЕДНИЧАРЕЊУ

Ова књига је написана непосредно после претходне, у зиму 1341–1342. године, у време кад је Акиндин још увек само усмено проповедао, али још није писао. Писац наставља и понавља разраду теме из другог дела претходне књиге, поткрепљујући своје ставове углавном сведочанствима апостола Павла, светог Василија Великог и светог Максима Исповедника. Тема књиге је назначена у предговору (1–2) кроз осврт на схватање Акиндинових присталица, по којем обожујући дар јесте створен и описује се као природно подражавање, или стање, или морално поправљање, јер ако би благодат која је дарована светитељима била нестворена због тога што они заједничаре у Богу, онда би нестворена била и сва она благодат која почива у створењима. У највећем делу књиге излажу се аргументи који доказују да божанска благодат представља нестворену енергију (3–8); да у благодати заједни-

чаре сва створења: од неживих ствари до одабраних светитеља – и то сразмерно (9–22); и да суштина и енергија нису једно исто (23–29). Поговор (30) се завршава молитвом и славословљем, чиме се заокружује овај троделни спис.

Као што Палама повремено понавља, сваки пут када његови противници говоре о нествореној енергији, они је поистовећују са суштином, а сваки пут када енергију разликују од суштине, они је проглашавају за створену. У првом случају, Бог би био без суштине ($\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$) или без енергије ($\alpha\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\eta\tau\omicron\varsigma$), а био би и многострук. Јер, поистовећивање суштине и енергије, природе и природних својстава, подразумева поистовећивање Ипостаси и ипостасних својстава; природних својстава је много (узрок, неузрочен, одашиљалац, рођен, нерођен, исходан итд.), а њихово мноштво ће проузроковати или сложеност сваке (божанске) Ипостаси, или постојање многих богова (24). У овом другом случају, имена Божија била би лишена стварног садржаја. Ова схватања обухватају у себи учења многих јеретика: Евномија (сва ипостасна својства, као нестворена, јесу суштине), Савелија (имена су лишена било каквог садржаја), духобораца (и Дух је створен) и монотелита (једна је енергија и воља, пошто је божанска природа без енергије).

Обожеење није подражавање него примање божанске благодати, примање Самога Духа по сили и благодати и сијању. „(Прима се) боготворачка благодат и сила, Сам Дух Свети – не тако што (Он) по суштини запоседа крштенога, већ тако што се у њега усељава кроз благодат крш-

тења, која у Њему урођено пребива” (7). Само тако можемо рећи да постајемо заједничари божанске природе (8).

Сва бића заједничаре у благодати, односно у Сâмоме Богу – али не у дословном смислу речи; то заједничарење је резултат Његове стваралачке енергије, на онај исти начин на који сва уметничка остварења, попут нејасног одјека, заједничаре у уму уметника, иако немају никаквог учешћа у стваралачком уму (14). Светитељи, међутим, заједничаре делатно, односно „пошто одра није поседују створену природу, придодају јој натприродно и божанско заједничарење” (15), кроз усађену им могућност примања. Но, светитељи не само да заједничаре већ и предају, не само да живе већ и оживљују (16). На тај начин Палама објашњава чудотворачку силу светитеља Цркве. Као пример он наводи глинену крчаг који, кад је изложен ватри, заједничари у њеној енергији, а истовремено предаје енергију (топлоте), али кад се извади из ватре, он задржава само последице деловања енергије, односно своју црвену боју и лакоћу (18).

4. РАЗГОВОР ИЗМЕЂУ ПРАВОСЛАВНОГА И ВАРЛААМИТА

Пуни наслов овога дела је *Разговор између православнога и варлаамита који њодробно њоврђава варлаамитску њрелесит*.

Време настанка овога дела може се одредити на основу предговора, где се каже да су опту-

жбе недавно упућене (1), на основу другог дијалога који претпоставља постојање првога, као и на основу Акиндиновог одговора на овај спис. Пошто се у другом дијалогу каже како се Акиндинове присталице „више не усуђују да јасно износе своје ставове”,¹⁸ то значи да овај дијалог није састављен после јесени 1342. године, а Акиндинов одговор је састављен у јесен исте године. Према томе, овај дијалог се може сместити у пролеће 1342. године.

Лако је претпоставити зашто је свети Григорије објавио ова своја дела анонимно. Претходна његова дела, потписана његовим именом, беху изазвала веома оштре реакције јер су покренула догматска питања, што је било забрањено *Саборским ѿмосом* из 1341. године. А пошто су се већ јављали озбиљни предлози о Паламином прогону, он је ове дијалоге објавио непотписане.

Имена саговорника су измишљена и на одређен начин симболична. Теофан је назван тим именом јер проповеда богојављење (тј. теофанију), односно виђење божанске светлости – а то је сâм Палама. Теотим је умерени варлаамит који поштује Бога. Под варлаамитом се овде не подразумева Акиндин, јер овај на крају пориче мишљења и Варлаама и Акиндина. Међутим, његова мишљења се подударају са Акиндиновим, због чега је Акиндин сматрао да је овај дијалог упућен њему. Он често наводи овај дијалог, назива га „чувеним дијалогом”¹⁹ и оповргава га својим

¹⁸ *Разговор православног Теофана са Теоѿимом*, 31.

¹⁹ Ἐγκύκλιος πρὸς βλαδοῦς, Marc. gr. 155, 19.

списом *Διάλεξις τοῦ κακοδόξου Παλαμᾶ μετὰ ὀρθοδόξου (ἀκινδινιστοῦ)*,²⁰ који је, као што смо већ рекли, саставио у јесен 1342. године и проследио патријарху Јовану Калеки. Стари Паламин пријатељ, сада већ присталица Акиндина, донео је овај његов спис Палами, који је тада већ био под присмотром, вероватно током децембра 1343. године,²¹ но овај је већ одраније имао сазнање о њему.

У предговору (1–3) православни изазива варлаамита и обојица се саглашавају да расправљају о истини у Богу. Показује се да, мешајући суштину и енергију, варлаамити нападају у двобоштво, да постоји Једно Божанство у суштини и енергији (4–16), и да се јединство Божије не укида разликовањем унутар Божанства (17–29), а после попуштања од стране варлаамита, кроз питања и одговоре разматрају се одређена гледишта из Паламиног учења (30–56). Варлаамит увек има ограничену позицију у дијалогу, ретко користи прилику да говори, а сваки пут када то чини, изгледа бојажљив; он већ од 30. одељка почиње да се преобраћа, а на концу потпуно мења свој став, да би у поговору православнога називао братом (57).

У поговору се помиње да се многи учени виши клирици нису супротстављали Варлааму и Акиндину. Писац то објашњава тиме што је Варлаамове активности подржала богата и утицајна

²⁰ Marc. dr. 155, 91–98.

²¹ Πρὸς Γαβριῆν, 3.

Ирина-Евлогија Хумнена, а и политичким превирањима. Слично се догађало и у 5. веку, када је, због политичких немира, Василиск поништио одлуке Халкидонског сабора. Тада је дато објашњење да се у старо време довољно богословствовало и да нису потребни нови догматичари – но, врло слични аргументи изношени су и у Паламино време. У вези са овим Палама напомиње да није започео богословску расправу док није био изазван. „Ми испрва нисмо хтели да говоримо и да пишемо о овим питањима, али пошто сте се потрудили да нас оптужите, приморани смо да приступимо одбрани. Дакле, уз подршку Божију, говорићемо и о Божанству” (6). Према томе, наставља Палама, ми нисмо преступили одлуке сабора из 1341. године, које сте, напротив, ви преступили, јер се претварате како нисте сагласни са Варлаамом и како сте показали послушност Цркви и августовском сабору, али сте ипак задржали „његово злославље” и тако „подлежете саборском одлучењу” (6).

Палама овде истиче да су у свакој природи присутна „природна својства”. Христос, примера ради, пошто има две природе, има и две природне воље. Извор природних својстава јесте природа, али извор природе нису природна својства (4). Према томе, суштина, као природа, поседује природну енергију, а енергија у односу на суштину јесте оно што је Ипостас у односу на јединственост Божију. Суштина Божија је безимена, а „Божанство” јесте име које више одговара енергијама него природи, према Кападокијцима и према богослову који је потписао Атанасијево

дело,²² које учи да „то што (Бог) јесте Бог, то је друго у односу на (Његову) природу” (20 и 27).

Уместо тога, варлаамити тврде „да Бог јесте делатна (тј. енергијска, *ἰрим. ἰрев.*) суштина, али да осим суштине нема другу енергију, како не би био сложен” (30), и проповедају да је Божанство по свему непричасно (10). Но, и поред тога, они не поричу постојање блистања Божијега, које карактеришу као створено, па тако поимају Бога као створено-нествореног, и у дубини прихватају постојање „два међусобно супротстављена бога” (12; види и 5). Наравно, ово блистање варлаамити не називају Божанством, осим у условном смислу.

Пошто су енергију поистовећивали са суштином, а истовремено прихватили да светитељи бивају заједничари Божији, они су тако постајали масалијани – јер, ови су заступали учење да светитељи заједничаре у божанској суштини. На тај начин је Палама одбацио оптужбе за масалијанство.

По светом Максиму, међутим, без енергије не може бити стварне суштине, нити може бити онога ко тварно дејствује. „Као што нема постојања без бића које постоји, тако ни делања (ἐνεργεῖν) нема без енергије (ἐνεργεῖα).”²³ Суштина без енергије је незамислива (31).

Енергија се разликује од суштине по томе што је она узрокована, док суштина представља

²² Διάλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ, PG 28, 1313.

²³ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 200 C.

узрок. Узрок је оно што је више, а узроковано је оно што је ниже (32 и 19); то, међутим, не нарушава јединство Божије. Можда је сувише одважно да неко говори о два божанства, међутим, кад их сматра Једним Божанством, онда нема речи о двобоштву. Као што онај ко сматра да у Христу постоје две природе, не исповеда тиме двоструког Христа, тако и онај ко говори о два „божанства”, не исповеда постојање два бога (29).

Заједничари у енергији Божијој заједничаре у целовитом Богу, зато што се Он раздељује по енергијама, али целокупан бива доступан заједничарењу: „Они који заједничаре у енергији Божијој, заједничаре у целом Богу – али не (кажемо) да заједничаре и у Његовој непричасној, простој и недељивој суштини као таквој” (46). И овде Палама говори о ступњевима у заједничарењу у Богу (47).

5. РАЗГОВОР ТЕОФАНА СА ТЕОТИМОМ

Пуни наслов овога дела је трострук: *Разговор ѱравославног Теофана са Теоѱимом, који се окренуо од варлаамѱѱа. Теофан или О Божанствѱу и о његовој неѱричасноѱти и ѱричасноѱти*. Трећи наслов потиче од сѱмога Паламе,²⁴ и допуњујући постојећи наслов, одређује садржај дела. Наслов *Теофан* очигледно представља краћу усмену верзију пуног наслова.

²⁴ Види *Πρὸς Ἀθανάσιου Κυζίκου*, 35.

Већ смо говорили о томе да су оба дијалога објављена без потписа аутора, те се не чини вероватним да је име Теофан коришћено као пишчев псеудоним јер, када би тако било, то би уочили Акиндин и остали Паламини противници. Према томе, то је напросто било измишљено име једног саговорника – оног православног.

Унутрашњи подаци о времену настанка овога списа веома су поуздани. Дијалог је свакако написан после списа *Разговор између њравославнога и варлаамийца* и после расправе *О божанским енергијама*, који се помињу у 11. глави, и то убрзо после првог дијалога (1). У 31. глави, где се говори о активностима Варлаамових наследника, каже се: „Чини ми се, међутим, да то схватају и они који бране Варлаамова учења, па се више не усуђују да јасно износе своје ставове, иако су их раније чак и писмено излагали. Јер, могли би и да не уважавају синодску одлуку, која се не односи само на оне који пишу већ и на оне који говоре, а нарочито на њих двојицу, који су започели (расправу) и износили оптужбе, а не на нас, који смо били приморани да се бранимо.” Из ових речи се јасно види да су Акиндин и његове присталице усмено расправљали о Варлаамовим учењима, но плашећи се саборске забране, нису се усуђивали да забележе своја размишљања, премда су то жарко желели. Но, сасвим је друго питање то што су саборском забраном биле обухваћене и усмене расправе. Према томе, дијалог је написан пре него што су, у јесен 1342. године, били објављени први Акиндинови антипаламитски списи. Схватање које заступа Jugie, да су оба

дијалога написана пред крај Паламиног живота, нема никакве основе.²⁵ Мајендорф смешта састављање овог дијалога веома рано, али, у сваком случају, унутар 1343. године.²⁶

Разговор Теофана са Теоџимом помиње се у *Антиријичким словима ујућеним Акиндину* (2, 14) и у спису *Πρὸς Ἀθανάσιου Κυζίκου*, 35, а многи његови одломци се користе као самосталне целине у *Поглављима*.

И овде се наглашава да је Акиндин прави варламит: „Тај Варлаам, а после њега и онај други, који су претња нама и благочешћу” (10).

У предговору (1–2) укратко се излажу околности почетка спора, чији је зачетник био Варлаам. Расправа затим указује на двострукост у богословљу, чије занемаривање доводи до јереси (3–10), и развија учење о заједничарењу у Божанству (11–32). Због мноштва навода из светоотачких дела, овај део представља опширнију разраду питања поменутих у првом дијалогу, а све са циљем да се разреше Теотимове недоумице.

Палама учи да су неки богословски искази сами по себи веродостојни, а некима је потребно доказивање. Аподиктички (тј. доказни) искази су упућени неверујућима, јер верујућима нису потребни докази о предметима веровања (4). Варлаамити се гуше у речима и у мноштву стилских фигура. Када, примера ради, кажемо „Бог”, или „Дух”, или „Божанство”, имамо у виду различите

²⁵ Види чланак „Palamas” у *Dict. de Théol. Cath. XI*, стр. 1746.

²⁶ *Introduction*, стр. 38 и даље.

ствари: или а) божанску суштину, или б) неку од засебних Ипостаси Свете Тројице, или в) њихову заједничку енергију. Ко ово не схвата, тај запада у прелест (28). А прелест потиче од непознавања и престапања правила вере.

Двострукост у богословљу је садржана у томе што је Бог истовремено и један и три (и Јединица и Тројица): један по суштини и три по ипостаси. Онај ко поистовећује суштину и енергију, тај тврди да је један Бог са једном ипостаси, као Савелије, или да су три ипостаси и три бога, као Арије (5). Правило вере у христологији јесте Оваплоћени Логос: и оно је двојако, зато што се Богочовек састоји из јединства Бога Логоса и човека, односно из јединства двеју природа у једној личности. Према томе, онај ко поистовећује природу и личност, тај каже да су две природе и две личности, као што су тврдили несторијанци, или да је једна природа у једном лицу, као Евтихије (6).

Богословска двојакост постоји и по другим питањима. Свети Оци називају Божанством некад суштину, а некад енергију. Тиме се, међутим, не раскида јединство Божанства, јер ако Божанством назовемо суштину, онда је она једна у Три божанска Лица, ако Божанством назовемо енергију, онда је опет једна енергија у сва Три Лица, а ако Божанством назовемо истовремено и суштину и енергију, опет Бог остаје Један (8 и даље). Варлааму и Акиндину ово није било јасно, и због тога су западали у противуречности. Наиме, они некад говоре да је нестворено једно – а то је надсуштаственост – док је све друго ство-

рено, а то значи да је створена и енергија Божија, чиме се, заправо, приближавају аријанцима. Некад, опет, говоре да је нестворено једно, али поистовећују суштину и енергију, чиме постају савелијани. Другим речима, они поричу правило двојакости, због чега постају многобошци и неспособни да уоче разлику између онога што је постижимо и онога што је непостижимо у Богу (10 и 27).

Занемарујући богословску двојакост, акиндинисти тврде да људи по својој суштини заједничаре у божанској природи зато што суштину и енергија јесу једно исто (13). Нико, међутим, не заједничари истински у суштини, чак иако је савршен; а сваки пут када свети Оци говоре о заједничарењу у Богу, мисли се на Његову суштинску кретњу. Наиме, свети Оци суштину некад називају и кретњом (тј. активношћу), или изразом, или енергијом; јер, када кажу да је суштину Божија непричасна, они имају на уму непројавност и безименост Његове суштине, а када кажу да је причасна, имају на уму причасност суштинске енергије (17). Оно што је доступно заједничарењу, то се раздељује: пошто је божанска суштину недељива, онда се не заједничари у њој него у дељивој енергији (21). Суштину је изнад енергије: „Где су они који не допуштају да се суштину Божија сматра узвишенијом од свега другог што је нестворено? Јер, ево, велики Дионисије њу (тј. суштину Божију, *ѿрим. ѿрев.*) јасно поставља изнад Божанства и узрока добара, и уопште изнад свих заједничарења... Јер, Он (тј. Бог) је Онај у Коме све заједничари на основу енергија” (23).

У природним силама и енергијама Божијим заједничаре сви, као што кућа заједничари у уму градитеља, односно као што остварења заједничаре у сили ствараоца. „Једини који и заједничаре и дословно виде јесу светитељи, који, заједничарећи у Духу, постају боговидни, и боговидном силом виде и искуствено осећају блиставост Божију, па испунивши се натприродним сјајем, и сâми се, благодарећи томе сјају, показују неизречиво озарени” (30).

6. О ТОМЕ ДА ВАРЛААМ И АКИНДИН РАЗДЕЉУЈУ ЈЕДНО БОЖАНСТВО

Потпуни наслов овога списа гласи: *О њоме да Варлаам и Акиндин на рђав и безбожан начин раздељују Једно Божанство на два неједнака*. У рукописима, ова расправа се наводи као „истога (аутора) треће слово” (C₂ и Sc), но још у уводу у *Аџолоџију* рекли смо да се нумерација односи на издање паламитских дела у складу са рукописним кодексима.

Спис се јасно може поделити на два дела (1–12 и 13–19). Први део има форму колективног исповедања вере. „Следећи Духом подстакнуте одлуке светих Отаца и синодске одлуке из нашега времена, ми, како раније тако и сада, одбацујемо и предајемо анатели – уколико се не покају – оне који, сагласно са Варлаамом и Акиндином, говоре о два божанства Божија: о створеном и о нествореном” (1). Очито је да је овај део саставио Палама док је боравио у цркви Свете

Софије, позивајући на сазивање отвореног сабора. Имао је намеру да одбрани своје учење и да оповргне оптужбе својих противника за двобоштво.

Ослањајући се углавном на Кападокијце, Палама прави разлику између суштине и енергије. „Ми се клањамо и поштујемо Једно Божанство Оца и Сина и Светога Духа, и то не само у једној суштини већ и у нествореној сили и енергији, и у свему што се о суштини созерцава и богословствује” (1). Због тога, додаје он, варлаамити нас оптужују за двобоштво, односно да исповедамо два нестворена божанства, „једно више и једно ниже”, а заправо они Једно Божанство раздељују на створено и нестворено (11). Ми, међутим, када правимо разлику између надређене нестворене суштине и подређене нестворене енергије, и једно и друго приписујемо Једноме Богу (7), док они, правећи разлику између нестворене суштине, односно Божанства, и енергија које су једине створене и у којима су садржани царство, блиставост, видна сила, вољно промишљање, праведност, доброта – постају поштоваоци творевине, двобошци и безбожни једнобошци (12).

Овај први део није доспео до црквених врхова нити је објављен самостално, него је касније допуњен другим делом, које има форму писма неком човеку пријатељски расположеном према Палами, и који има потребу за одређеним објашњењима и укрепљењима вере. Но, можда је овај други део разаслат у виду посланице заједно са првим делом. Палама подстиче свога саговорника да не страхује од разликовања енергија него

да страхује онда када те енергије прогласи или створенима или их поистовети са суштином (13). Уосталом, о два божанства, о вишем и нижем, није први писао Палама већ Варлаам, као што показује и *Саборски ѿмос* (17). Варлаам, наиме, тврди: када би сијање божанске природе било нестворено, онда нестворено Божанство не би било једно – због тога је он ово сијање прогласио створеним. „Постоји једно беспочетно и бесконачно, а то је суштина Божија, а све што је при њој, то је постале природе.” По угледу на њега и Акиндин пише: „Једино је божанска природа нестворена, а све што је различито од ње, свакако је створено” (15; види и 18). Насупрот томе, ми поштујемо Бога „Који је Један по суштини, Троипостасан – како Га познајемо – у Три Ипостаси, а делатан и свесилан јер поседује енергије и силе. А нествореним (Га схватамо) и по суштини, и по силама, и по енергијама” (15).

Овде Палама својим пријатељима пружа оружје којим ће се супротставити својим непријатељима, и у њихова уста ставља речи које они треба да кажу: „Реци им одважно” (15). Стога, кад је реч изричито о Палами, говори се у трећем лицу, што на први поглед оставља утисак као да он није састављач овога списка.

Чињеница да је Акиндин у то време већ почео да пише, показује да је и овај део састављен током јесени 1342. године, и то као наставак првога дела.

АПОЛОГИЈА ПРОТИВ ВАРЛААМА И АКИНДИНА

О БОЖАНСКОМ ЈЕДИНСТВУ И РАЗЛИКОВАЊУ

КАКО СЕ СВЕ МОГУ ПОИМАТИ БОЖАНСКО ЈЕДИНСТВО И РАЗЛИКОВАЊЕ,

И О ТОМЕ ДА СМО НАУЧИЛИ, КАД ЈЕ О БОГУ РЕЧ,
ДА РАЗЛИКОВАЊЕ ПОСТОЈИ НЕ САМО
ПО ИПОСТАСИМА ВЕЋ И ПО ЗАЈЕДНИЧКИМ
ДЕЛОВАЊИМА И ЕНЕРГИЈАМА, А ДА СМО, СА ДРУГЕ
СТРАНЕ, НАСЛЕДИЛИ СХВАТАЊЕ ДА ЈЕ ОН
НЕСАЗДАН И ПО ЈЕДИНСТВУ И ПО РАЗЛИЦИ, ИАКО
ВАРЛААМ И АКИНДИН ЗБОГ ОВОГА НЕГОДУЈУ

1. Велики Дионисије, који је својим ушима слушао реч апостола Христових, што се свакако изливала из огњеног језика, и који је свој ум и свој језик непрестано заокупљао божанским стварима и тако их вежбао, одлучио је, не без божанског надахнућа, да ради користи будућих нараштаја изложи учење о божанском јединству и разликовању. Стога је наумио да онима који су трезвеноумни изложи поуздано и истинито богословље. Тако и ми, користећи се њим (тј. овим богословљем, *йрим. йрев.*) као правилом и светлошћу, и правилно управљајући словом истине, бићемо у стању да лако уочимо оне који су у нечему одступили и удаљили се од њега, па да их

успешно преусмеримо и коначно управимо на прави пут. И њима ћемо, уз помоћ благодати Божије, пружити руку спасења уколико то желе; а ако не желе, онда ћемо је свакако пружити онама које је завела софистичка красноречивост и произвољност.

2. Овај великан, дакле, тврди како умује и говори исто што и сви богоумни људи пре њега, па каже: „Свештени тајнозналци нашег богословског предања веле да божанска јединства јесу скривено и непројавно надустројство наднеизрециве и наднеспознајне трајности, а благочестиве различитости богоначалства јесу делања и искази; следећући, дакле, свештеним учењима, они тврде да постоје многа појединачна јединства и разлике овог поменутог јединства и разлике.”¹ И опет: „А ако благочестиво делање представља разлику, пошто се божанско јединство умножава и умногостручује због тога што је добро надсједињено, онда су по божанској различитости јединства слободна предавања, осуштаствљења, оживљавања, умудривања (тј. оумудривања), као и остали дарови добра које је свему узрок, а по коме заједничари и заједничарења химнама опевавају оно у чему непричасно заједничаре.”² А одмах затим: „Сва ова јединства и разлике, за које смо у свештеним списима нашли да се називају божанственим узроцима, изложили смо у делу *Боџословски одломци* (Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις),

¹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, 4 (PG 3, 640 D–641 A).

² *Исиѡ*, 2, 5 (641 D–644 A).

разлажући сваки од узрока понаособ, колико је то могуће.”³

3. Велики Дионисије је, дакле, тако говорио, додајући својим речима и ово: „Тако и ми настојимо да својом речју објединимо и разликујемо оно што је божанско, онако како божанске ствари јесу сједињене и како се разликују.”⁴ Но, Варлаам и Акиндин не говоре на тај начин, нити јединство и разлику унутар Божанства поимају онако како нам проповедају богоносни богослови. Али, као што су Арије и Евномије и Македоније цепали Божанство на оно што је створено и оно што је нестворено, под изговором да тако обезбеђују Његово разликовање по Ипостасима, тако и ови сада, изговарајући се разликовањем по заједничким кретњама, деле Бога на оно што је створено и оно што је нестворено. Тробошцима они називају оне који не хуле на исти начин као они сами, који сматрају да је Бог нестворен по све Три Ипостаси, и који тврде да ни оно најзвишеније ни оно најмање што је у вези са Ипостасима не оспорава њихову нествореност. Јер ови, тобоже, поштују три нестворена бога: узвишеније и ниже (богове). А заправо, тако су чинили они први (јеретици), а тако и ови садашњи. Они, наиме, у Богу разликују два божанства: створено и нестворено; отуда суштину Божију, као нестворену, сматрају вишим божанством, а сваку заједничку кретњу и добродетељну и божанску енергију, као створену, сматрају нижим

³ *Исџо*, 2, 5 (644 D–645 A).

⁴ *Исџо*, 2, 66 (644 CD).

божанством. Због тога оне који не прихватају да на тај начин хуле, већ сматрају да је Бог нестворен и по суштини, и по Ипостасима, и по добродетелним енергијама и кретњама, и који показују да оно што ови богослови сматрају вишим никако не одговара нествореном и јединственом, ови оптужују за прихватање два нестворена божанства – вишег и нижег.

4. Док Арије и Евномије, међутим, ни не прихватају да су све божанске Ипостаси створене, Варлаам и Акиндин срозавају на раван творевине сва добродетелна деловања и енергије Трои-постасног Божанства. Наиме, да не би ниједно од њих оставили изнад творевине – бар што се њих тиче – они својим писанијима чине оно о чему и митови говоре, па у складу са својим могућностима подражавају легендарне Алојеве синове.⁵ Јер, овој једној (јереси) присајединили су највећу од свих јереси, односно лукавом Аријевом проширивању (διαστολή) (Божанства) придодали су не мање богоборно Савелијево сужавање (συστολή) и – да се послужим примером из истините историје – подигли су неку врсту Халанске куле,⁶ која је чак и од оне куле гора, јер ови уместо камења уграђују рђаве јереси. Пошто су, дакле, подигли овакву грађевину, они се окрећу

⁵ Реч је о горостасним Алојевим (Ἀλωέας) синовима Оту (Ὦτος) и Ефијалту (Ἐφιάλτης), који су уз Олимп поставили планине Осу (Ὀσσα) и Пилион (Πήλιον), да би се успели на небеса и оданде изгнали Зевса и остале богове, и да би сами преузели власт над небесима и над земљом.

⁶ Реч је, заправо, о Вавилонској кули. Ср. Пост. 10, 10 и 11, 1–9. О њој Палама говори и у *Тријадама*, 2, 1, 18.

против свих енергија Божијих – некад их свводећи на творевину, а некад их мешајући са суштином Божијом – па проповедају да се нестворена енергија ни по чему не разликује од божанске суштине, и на сваки начин укидају разликовање Бога по (Његовим) заједничким енергијама и делањима.

5. Поновимо, дакле, и ми древна тврђења овог великог богослова, разјаснимо свако од њих колико је могуће и останимо уистину верни ономе што нам она откривају. „Заиста, за целокупно богословље важи да оно што је изрециво, то је повезано са оним што је неизрециво”, да се изразимо управо његовим речником, „тако да један његов део, као мистичан и богослужбен, дејствује и присаједињује се Богу путем неисказивих тајноводстава, а други део, као философски и аподиктичан, уверава на основу истинитости изречених учења.”⁷ Ову истину ми сада, према својим могућностима, треба да изложимо на основу учења овог великог човека, и то као недоказива и самоверодостојна начела. Јер, више од свих других, он је веродостојан тајноводитељ у таквим питањима и најпре је он, па затим и Јеротеј, који је учио сагласно са њим, упутио Цркву у саме основе богословља, тако да нека од ових учења и носе наслов *Основно боџословље*.⁸ „Разра-

⁷ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, Ἐπιστολή 9 Τίτω ἱεράρχη, 1 (PG 3, 1105 D).

⁸ Ср. PG 3, 648: „...Τοῦ ἱερωτάτου Ἱεροθέου ἐκ τῶν θεολογικῶν στοιχειώσεων” („...Из богословских основа преблаженог Јеротеја”).

ђујући и излажући све аспекте богословља о јединству и о разлици”, каже велики Дионисије, „и ми сами хитамо да својим словом сјединимо и разликујемо оно што је божанско”⁹ – али не оно што је божанско и оно што је створено. Како то? „Онако како се”, вели он, „божанске ствари (међусобно) и сједињују и разликују”,¹⁰ а не (како се сједињују и разликују) створене ствари и Бог. Сходно томе, кад је Бог у питању, све разлике одговарају јединствима и остају нестворене, зато што су и јединства нестворена. И нико од оних који ваљано умују не би поверовао Варлааму и Акиндину тако да неку од ових разлика назове створеном, да не би тиме одговарајуће јединство свео на раван творевине, а нарочито да не би прогласио да су сви они – и божанска јединства и божанске разлике – створени зато што је једно од њих створено. Наиме, они (тј. јединства и разлике, *прим. прев.*) јесу једнаког рода, па се за њих обједињено каже да су божански, јер кад је у питању божанственост, међу њима нема никакве разлике.

6. Акиндин је пак нашао да му је згодније да изопачи сведочанство тврдећи како велики (богослов) није назвао „јединства и разлике божанским”, већ да је рекао да „божанске ствари јесу (међусобно) сједињене и да се разликују”. Он вели да Бог дејствује (ἐνεργεῖν), али да не поседује енергију. На тај начин, замагљујући истину ова-

⁹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 6 (PG 3, 644 CD).

¹⁰ *Истио*.

квим речима, он мало-помало заводи оне који су према њему неповерљиви, тако да божанске енергије сматрају творевинама. Но, поричући и ово његово непотврдно тврђење, велики Дионисије додаје: „Све богодоличне узроке, односно начине, ових јединстава и различитости које смо нашли у свештеним списима, изложили смо свако у посебном поглављу.”¹¹ У вези са Богом, дакле, постоје разна јединства и поделе; све су оне, међутим, подједнако богодоличне, односно у једнакој мери нестворене. А у одељку који претходи овоме, велики (Дионисије) божанско разликовање назива „благочестивим деловањем, пошто се јединство Божанства надјединствено умножава и умногостручује по Својој доброти”.¹² А затим, то што сви називају делањем, он дели на многа (делања), називајући их „осуштаствљења”, „оживљавања” и „умудривања” (тј. оумудривања).

7. Ако, дакле, ова дејства представљају творевине, као што тврде Варлаам и Акиндин, како би онда богозборац (Дионисије) њихово разликовање назвао божанским разликовањем, а јединство ових творевина божанским јединством? Дакле, ако се и само то деловање које, по Акиндиновом учењу, обухвата и ове разлике у складу са општим поимањем, убраја међу творевине, а јединство које, по својој доброти, надјединствено умножава себе јесте нестворено (јер, како да није нестворено оно чија доброта не припада тво-

¹¹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 7 (PG 3, 644 D–645 A).

¹² *Истио*, 2, 5 (PG 3, 641 D–644 A).

ревинама), онда би требало да кажемо да јединство и разлика припадају нествореним и створеним (стварима). Али, тиме што је после израза „надјединствено” придодао изразе „умножава се и многостручава по својој доброту”, богозаступник је показао да је и подела (тј. различитост) нестворена исто као и јединство; јер, она сâму себе раздељује и многостручава. Међутим, ови што божанска делања доводе у везу са створењима, насрћу говорећи, боље рећи рђаво умујући, како се, приликом овог многостручења, Бог многостручава тиме што из Себе производи многа створења. Дужни смо да им кажемо да створења не представљају делања кроз која се Божанство многостручава, већ да створења јесу последице тих делања и да су нам кроз њихово саздавање (тј. произвођење) постала позната делања Божија.¹³ Наиме, онима који имају ума, кроз створења се не открива суштина Божија него Његова сила и енергија.

8. Заиста, шта можемо закључити на основу створења? Да творац њихов јесте Бог. А ако Он јесте њихов творац, онда је Он и добар, и премудар, и силан. Дакле, по њима, као Његовим створењима, познајемо Бога, а не по (Његовој) суштини; јер, тако нас је Павле поучио, рекавши: „Што је на Њему невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види, Његова вечна сила и Божанство.”¹⁴ Дакле, да ли је суштина то

¹³ Створења се не поистовећују са божанским енергијама, са делањима, већ представљају њихов исход.

¹⁴ Римљ. 1, 20.

што се умом на створењима јасно види? Никако! Јер, управо у томе и јесте садржано безумље Варлаамово и Акиндиново, а пре њих смутња Евномијева. Заиста, он и пре њих и заједно са њима пише да се на основу створења не види друго до сама суштина Божија. А божански апостол учи све, само не то. Наиме, пошто нас је најпре pouчио да „што се може дознати за Бога, познато је”,¹⁵ показао је да постоји и нешто друго изнад онога што се може дознати за Бога, а што је Он Сам објавио свима који имају ума, и затим је додао: „Што је на Њему невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види.” А шта је то „што се може дознати за Бога”, научићеш на следећи начин. Објашњавајући ово, богосносни Оци кажу: оно што је Божије, делом је непознато, а то је Његова суштина, и делом је познато, а то је све што је при суштини,¹⁶ односно доброта, премудрост, сила, божанство, величанство, које Павле назива и невидљивима, и за које каже да се о њима по створењима умом закључује. Па како би онда све ово што је при суштини, а што се по створењима опажа, могло спадати у створења?

9. На тај начин, дакле, Један је нестворени Бог у Једном нествореном Божанству; јер, није нестворен само по суштини, која је одасвуд и по свему непознатљива, већ и по свим (атрибути-ма) који су при суштини, а који су, према божан-

¹⁵ Римљ. 1, 19.

¹⁶ Ср. Свети Василије Велики, *Писмо* 234, 1 (PG 32, 869 А).

ском Павлу, доступни умном поимању од стране створења. Док Варлаам и Акиндин називају створенима све (атрибуте) који су при суштини Божијој – доброту, премудрост, силу, божанство или величанственост, и све што је њима сродно – јер су при суштини, а нису сама суштина. А пошто ови немају памети, сматрају да се на основу створења могу умом појмити и видети сви невидљиви (атрибути) који су при суштини Божијој, па тврде да Бог јесте само суштина и да је само суштина Божија нестворена, и тако, паћеници, раздељују Бога на створене и нестворене (атрибуте), те безумно уче да се нестворена суштина не може раздвојити од нестворене енергије. Сматрајући да је она (тј. суштина) једина нестворена, и да као једина нестворена представља више (тј. узвишеније, *прим. прев.*) божанство, а да све енергије које су при суштини – чак и божанство које су Оци убројали међу њих – јесу створене, они не западају само у двобоштво него и у безбоштво. Јер, кроз енергије, они и божанску суштину своде на творевину; наиме, тиме што поричу разлику међу њима (тј. између суштине и енергија), они једно укидају оним другим, и тако, не спознавши Бога због оскудности (свога учења), западају у неку врсту таме. Па како уопште и могу спознати Бога они који познање о Њему не стичу на основу створења, већ тако што га час прибарају суштини, која је изнад свакога знања, а час створењима кроз која се она спознаје, мада познати силу и енергију не значи друго до видети чија је сила и енергија и шта извршује? Заиста, из остварених дела која се тичу

делатне суштине, а на основу онога што је аналогно суштини, мишљењем се може доћи до закључка да створеној суштини припада створена енергија, а нествореној суштини нестворена енергија.

10. Својство сасвим безумног и такорећи скотског ума јесте то да енергију онога што дејствује не поима на основу остварених дела него је или смешта уз остварена дела, или је сматра неповезаном са делатном суштином, као да Бог јесте само суштина без икакве енергије. Па ипак, силу и енергију која се умно поима уз божанску природу, сврставати уз створења и уз исходе делања, као да се она на неки начин разликује од природе – то не само да је безумно него је чак уистину непобожно. Јер, од делатне природе, било створене, било нестворене, не треба раздвајати одговарајућу силу и енергију, иако се она од ње разликује на други начин; зато она енергија која је, по Оцима, створена, „карактерише створену природу”.¹⁷ На основу овога јасно се може видети да логика јереси Варлаама и Акиндина своди божанску природу на творевину; стога они узалуд, а вероватно и претворно, проглашавају да је нестворено само једно – наиме, из онога што они говоре, произлази да нема ништа што је нестворено.

11. Посматрајући последице деловања божанских енергија са крајњим безумљем, Варлаам и Акиндин нису били у стању да разаберу саме

¹⁷ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91, 341 A.

те енергије. Док велики Дионисије, опевајући ове енергије у дванаест књига – а притом не опева пуко звучање имена него оно што је тим именима означено – уочава разликовање по Ипостасима Божијим, па каже: „А ако благочестиво делање представља божанско разликовање, онда слободна предавања јесу сједињена на основу божанске различитости.”¹⁸ „Предавањима” је овде назвао сва делања и енергије Божије. Но, придодao је да су предавања „слободна” да не би неко помислио како та предавања представљају резултате, као што је, примера ради, суштина сваког бића или чулни живот у живим створовима, или разум и ум који је присутан у разумним и умним бићима. Па како она (тј. предавања) могу бити у Богу и како могу бити слободна ако су тварна? А како слободна делања и предавања Божија могу бити творевине, када слободно предавање природно припада Ономе Који предаје, као што видимо на примеру светлости? Велик је, дакле, (Бог) Који савршава та предавања, а сама предавања су многа и могу се појединачно набрајати. Наиме, пошто је рекао: „...слободна предавања”, (Дионисије) у наставку каже: „...(То су) даровања суштине, даровања живота, даровања мудрости, и сви други дарови доброте која је узрок свега, на основу којих заједничари и заједничарења опевају све оно у чему се заједничари.”¹⁹

¹⁸ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 5 (PG 3, 641 D–644 A).

¹⁹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 5 (PG 3, 644 A).

А ко су ти (у којима се заједничари)? То су Отац и Син и Свети Дух.

12. Њих (тј. Оца, Сина и Светога Духа, *прим. ирев.*) богослови опевају на основу оних бића које своје постојање имају кроз заједничарење, односно на основу створења; али, опевају их и на основу заједничарења, односно предавања, која немају своје постојање кроз заједничарење,²⁰ јер онда не би били заједничарења већ заједничари. А ако (предавања) немају своје постојање кроз заједничарење, онда нису ни створена; а ако пак нису створена, онда нису ни изван Бога, већ су од Њега и у Њему, као што овај великан (тј. Дионисије) у наставку показује. Према томе, Божанство није нестворено само по суштини и по разликовању Трију Ипостаси већ и по разликовању ових делања и енергија, које представљају заједничарења бића, али кроз то заједничарење не остварују постојање. Јер, када би заједничарење остваривало своје постојање кроз заједничарење, онда би оно остваривало своје постојање кроз неко друго заједничарење, а то (друго) заједничарење, опет, кроз неко (треће) заједничарење, а ово, опет, кроз следеће и тако у бескрај.

13. Поврх тога, оно у чему се заједничари, по нужности претходи онима који заједничаре. Са друге стране, у заједничарењима заједничаре сва створења; сходно томе, (заједничарења) претходе свим створењима – односно она су нестворена. Међутим, ниједно створење није изнад бића. Но, иако ова заједничарења и начела и дарове

²⁰ Види *истио*, 5, 5 и 2, 5 (PG 3, 820 AC и 644 A).

велики Дионисије назива бићима, он много пута у својим списима каже за њих да су изнад бића; а и праобрази бића јесу она (заједничарења) која по надсуштаствености сједињења прапостоје у Богу. Па како она (тј. заједничарења, *ἱρμ.* *ἱрев.*) могу бити творевине? А у наставку, објашњавајући шта су ови праобрази, он каже: „Праобразима сматрамо суштинотворне логосе бића који у Богу на обједињујући начин прапостоје, које богословље назива предодрбењима – као и божанским и добрим жељама које одређују и творе бића – и саобразно којима је Надсуштински (Творац) предодредио и саздао сва бића.”²¹ Како, дакле, предодрбења и божанске воље, које све саздавају, могу бити створене? Па зар није очигледно да они који ове кретње и енергије сматрају створенима, тиме Промисао Божији своду на творевину? Зато што енергија која створеним бићима дарује суштину и живот и мудрост, и која их, напросто, ствара и одржава, јесу управо те божанске жеље и божански дарови доброте која је узрок свега – а то су суштинотворења, животворења и мудротворења.

14. Нека у нашу корист посведочи божански Максим, који у *Схолијама* пише да стваралачко промишљање о бићима јесу ова делања (тј. кретње) Божије: „То су стваралачка промишљања и доброте који су заједнички троипостасно исказаној јединици”;²² другим речима, то су суштино-

²¹ *О божанским именима*, 5, 8 (PG 3, 824 C).

²² *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων* (*Схолија на дело „О божанским именима”*), 2, 5, PG 4, 221 AB.

творења, животворења и мудротворења. Тиме што говори да постоје многа и међусобно различита промишљања (тј. Промисао, *йрим. йрев.*), он показује да она не представљају сáму суштину Божију: јер, она је једна и сасвим недељива. А тиме што је рекао да су она заједничка троипостасно исказаној јединици, уверио нас је да (та промишљања) нису ни Син ни Свети Дух – јер, ниједан од ове Двојице не представља енергију заједничку Трима (Лицима). А тиме што их није назвао само промислима и добротама већ и стваралачкима, показао је да су оне нестворене. У супротном, то што јесте стваралачко било би створено; сходно томе, (то што је стваралачко) било би створено од стране другог стваралачког (начела), а оно опет од другог – и тако би се доспело до крајње тачке неумесног тврђења, и без престанка би се ходило ка бесконачности.

15. Дакле, промишљања и енергије и предавања Божија, односно суштинотворења, животворења и мудротворења и томе слично, представљају нестворена промишљања и доброте Божије; оне јесу Сáм Бог – иако не по суштини.²³ Наиме, по суштини Он је недељив и непричастан зато што је у потпуности оностран у односу на све постојеће. Према томе, нико од зналаца исправне побожности никада не треба да покушава да замисли или да изрази Бога, већ сви свештенозборци треба увек да умују и говоре о Ње-

²³ Кроз Своје енергије Бог не пружа другостепено откривење, већ открива Себе, остајући притом неспознатљив и недоступан по суштини.

говом промишљању и Његовој доброти, по којима Он јесте Узрочник свега постојећег, зато што оно (тј. промишљање, *йрим. йрев.*) саздаје све постојеће; а пошто оно (тј. промишљање) постоји, онда је стварање и одржавање свих бића стекло своје постојање. Божанско промишљање, дакле, није друго до обраћање Бога ка ономе што је ниже (од Њега Сâмога) и добра воља. А оно (тј. промишљање) постојало је, пре свега, као заједничко промишљање о будућим стварима; кроз њега је све у своје време настало стваралачком вољом и енергијом, и у њему је све сабрано као у сабирну ризницу и у свеобухватно седиште свега. Због тога, дакле, једно промишљање и доброта, кроз које се Бог стара о свему што је ниже (од Њега Сâмога), није само једно – многа су, дакле, промишљања и многе су доброте, као што кажу богослови.

16. Због неисказивог преизобиља доброте, Творац и Украситељ свега је све устројио различитим: нека бића, напросто, постоје, нека осим пуког постојања имају и живот, нека поседују умни живот, нека располажу само чулним животом, а нека бића, опет, поседују живот који је мешавина овога двога. А од оних (бића) која су од Њега примила словесни и умни живот, нека остварују (тај живот) тако што кроз вољно стремљење ка Њему остварују сједињење са Њим; тако живећи божанским и натприродним животом, бивају удостојена Његове обожујуће благодати и енергије – јер, Његова воља представља постанак за бића, било да је реч о превођењу из небића (у биће), било да је реч о поправљању, и то

(свако поправљање) на различит начин.²⁴ Због ове различитости божанске воље у односу на бића, оно једно промишљање и доброта, односно (једно) обраћање Бога из доброте ка ономе што је ниже (од Њега Самога), даје многа промишљања и многе доброте, а тако добија и многа имена; они (тј. многа промишљања и многе доброте, *йрим. йрев.*) недељиво се раздељују онима који су подељени и међусобно различити, тако да се, у складу са оним што је раније речено, једно (промишљање) назива предзнајном (тј. прогностичком, *йрим. йрев.*) силом Божијом, а друго стваралачком и одржавајућом (силом); а на основу њих, по великом Дионисију, нека (промишљања) се називају суштинотворењима, нека животворењима, а нека мудротворењима. Но, свако од њих заједничко је Оцу и Сину и Светоме Духу,²⁵ тако да, по свакој доброј и божанској вољи (исказаној) према нама, Отац и Син и Свети Дух јесу суштинотворна и животворна и мудротворна енергија и сила.

17. Но, чућеш да сами свети Оци уче како ове енергије јесу вечне помисли и делања. А пошто је велики Дионисије казао да „Бог дејствује тако што све преводи у постојање и одржава га

²⁴ Многоврсноћ обличја овога света потиче од различитог начина заједничарења створења у енергијама Божијим. Опширније о овоме види у *Разговору између йравославнога и варлаамийа*, 47.

²⁵ Свака енергија Божанства заједничка је Трима Лицима. Уосталом, поменуте многе енергије представљају разликовање једне суштинске енергије Троипостасног Божанства.

(у постојању), и Његово праволинијско деловање јесте деловање енергија без одступања (од правца), Његово спирално деловање јесте постојано кретање и плодотворно мировање, а кружно деловање јесте повратак бића ка Њему”,²⁶ божански Максим је рекао: „Делање Божије исказује Његову вољу за стварањем бића и Његова промишљања, која су усмерена ка свему постојећем.”²⁷ Па како онда да та кретања ка бићима могу бити (сама) суштина, односно да нису (само) суштинска и (само) при суштини – поготову што их је много? А пошто велики богослов, пишући писмо Титу и објашњавајући му ко је Станиште мудрости и шта се на Њему уочава, вели да округлост и отвореност тога сасуда указује на беспочетност и бесконачност Промисла о свему,²⁸ божанствени Максим опет каже: „Беспочетним је назвао Промисао о свему, зато што се сва бића налазе у вечним наумима Божијим, које је Павле назвао предодређењима. У складу са тим вечним наумима, предизображено је све оно што ће бити преведено у постојање, у којима је беспочетно прапостојао Промисао Божији: наиме, Промислу Божијем је својствено да жели (тј. да има вољу, *йрим. йрев.*) да производи будућу творевину, која ће уживати промислитељску доброту Божију.”²⁹ Како, дакле, да многи науми и

²⁶ *О божанским именима*, 9, 9 (PG 3, 916 CD).

²⁷ *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων*, 9, 9, PG 4, 381 CD.

²⁸ *Писмо јерарху Титју* (Ἐπιστολὴ Τίτῳ ἱεράρχῃ), 3, PG 3, 1109 B.

²⁹ *Σχόλια ἐπιστολᾶς Ἀρεοπαγίτου* (Схолија на писма Дионисија Ареопагитија), 9, 3, PG 4, 569 CD.

обрасци будућих ствари насталих на основу њих, односно промишљање о њима и воља које се тих промишљања тиче, неће бити суштинске, него ће бити сама суштина – поготову што се кроз њих очитује однос према бићима Онога Који је сасвим недоступан по Својој суштини?

18. Тумачећи писање великог (Дионисија) о бићу, где он каже да постојање и начела бића јесу од Бога и у Богу,³⁰ велики зналац божанских тајни Максим вели: „Мисли које су од Њега и у Њему, наликују на теореме у логичком умовању. Оне су истовремено и заједно и раздвојено, као што логичка умовања у души, иако су многа заједно, ипак остају несмешана и испољавају се појединачно онда када затреба.”³¹ Но, тиме што тварним називају ова деловања при којима се Божанство исказује обједињено, Варлаам и Акиндин и Самога Бога проглашавају за творевину, и крајње безбожно Га деле на оно што је тварно и оно што је нетварно: притом суштину Свете Тројице сматрају нествореном, а заједничка деловања њене енергије и пројаве сматрају створенима. Међутим, у одељку који смо у почетку ове расправе навели пре свих других, велики Дионисије је у једној беседи сажео и различитост Ипостаси и различитост предавања (јер, не постоје само оне различитости које су поменуте; премда Варлаам и Акиндин нису опазили ни ове које се помињу). Сажео их је, дакле, овај великан све у једну беседу да се не би ко дрзнуо да нешто од ово-

³⁰ *О божанским именима*, 5, 6 (PG 3, 820 CD).

³¹ Σχῶλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων, 5, 6, PG 4, 320 D.

га што је неосновано сврстано у исту раван, потчини творевини. Стога, одмах пошто је разјаснио све у вези са ипостасним разликовањем, он у наставку каже: „Било би добро, како ми се чини, да подробно изложимо начин божанског јединства и различитости”,³² показујући тиме да у Богу постоје и нека друга јединства и различитости. А затим, да се неко од непобожних не би оглушио о ово, он ова божанска јединства и различитости поткрепљује тако што наводи дела оних светих Отаца који су износили свештену мистагогију и поучавали нас од сáмог почетка тајнама богословља. „Свештенозналци нашег богословског предања”, каже он, као што сам и на другом месту показао, „веле да непомична и скривена натпробивања наднеспознајне и наднеизрециве трајности јесу божанска јединства.”³³ Другим речима, свети Оци јединством називају оно, за нас потпуно непојмљиво, пребивање и боравак Бога у Себи Сáмоме, односно то што Бог остаје у Себи и уопште се не покреће ка пројави нити се покреће по суштини.

19. Из ког разлога, дакле, овај великан користи множину када говори о наднесазнајном јединству и пребивању, то ће се показати у наставку ове расправе. А засад, рекавши да непомичност Бога у односу на пројаву свети Оци називају јединством, он вели да су они различитостима назвали богодоличне кретње и пројаве, учећи да су кретање (тј. делање) Божије у правцу пројаве

³² *О божанским именима*, 2, 4 (PG 3, 640 D).

³³ *Исѿо*.

Оци назвали разликовањем. И опет по њему, они кажу – наравно, не на основу властитог умовања него следећи свештене Списе – да „и у споменутом јединству, а исто тако и у разликовању, постоје извесна њима својствена јединства и различитости”.³⁴ Управо због тога, велики (богослов) је о овом јединству и о овој различитости малочас говорио користећи се множином. Наиме, не постоји само један начин ни божанског јединства ни божанске различитости. Но, онај ко трудољубиво испитује доследност речи овог великог (богослова), наћи ће, осим божанског Очовечења – а оно припада само Сину – троструко јединство и различитост Троипостасног Божанства. Јер, у Њему су обједињене све тезе (тј. потврдни искази) и аферезе (тј. умањења), али не на истоветан начин. И Он поседује све што је потврдно, од чега је најсадржајнија доброта; јер, у складу са Писмом, све што она има, то је добро.³⁵ А откуд ми знамо да све њено јесте добро?

20. Сходно томе, као Творац и Узрок свега, Бог се по њима (тј. по јединству и различитости, *йрим. йрев.*) познаје, по њима добија имена и по њима се исказује у односу према нечему. Због тога је велики (богослов) по тој основи све ово назвао: добро, биће, животворност, мудрост и томе слично. А пошто је Бог по Својој суштини оностран и неприступан у односу на све друго, Он надилази и саме те односе. Наиме, као што средиште (кружнице) не представља ништа ви-

³⁴ *Исѿо*, 2, 4 (PG 3, 641 A).

³⁵ Ср. Јак. 1, 17.

ше него почетак полупречника унутар кружнице, тако исто ни Бог није ништа више него начело и узрок свега што је постало. Међутим, по суштини, Он је заиста изнад сваког односа и сваког заједничарења, тојест, као надизузетан у односу на сваки однос, Он је изнад самога начела. Сходно томе, осим свега што је потврдно (тј. осим теза, *йрим. йрев.*), целокупно Троипостасно Божанство обједињено поседује и преузвишујућа умањења (тј. аферезе), од којих је најсадржајније оно које је изнад сваког умањења и изнад свега потврдног – а то је „Име које је изнад сваког имена”.³⁶ Дакле, Једном Троипостасном Богу припада и да потврђује све и да буде изнад сваког потврђивања, иако Варлаам и Акиндин због овога негодују, те нас исмевају и лажно оптужују како ми (тобоже) говоримо да је Бог узвишенији од Самога Себе – а тиме не поштују ни великог Дионисија, који је говорио да Бог обједињено поседује и једно и друго.

21. Међутим, осим поменута два јединства Троипостасног Божанства, међу Ипостасима постоји и узајамно пребивање (једних у другима) и прожимање (Ипостаси), које се у целовитости и трајно и непомично граниче једна са другом, тако да постоји и једна енергија Трију Ипостаси. Но, то није као у случају три човека, где сваки од њих, дејствујући за себе, поседује и засебну енергију. Дакле, (у случају Бога) није тако, него је (енергија) овде заправо једна иста; наиме, једно је дејство божанске воље, која је покренута од стра-

³⁶ Филипл. 2, 9.

не Оца, првоначалног Узрока, креће се кроз Сина и исказује се у Светоме Духу.³⁷ А то се може видети на основу исхода; наиме, као што је речено, по њима (тј. по исходима, *їрим. їрев.*) познаје се свака енергија. Сходно томе, овде се не збива (као код прављења обуће, *їрим. їрев.*) тако да сваку обућу прави други обућар, иако вештина свакога од њих иде ка истом исходу – дакле, (у случају Бога) не бива тако да засебан исход на истоветан начин потиче од сваке Ипостаси: од Оца и Сина и Светога Духа. Међутим, целокупна творевина јесте једно дело Трију (Ипостаси), а од светих Отаца смо научили да у њој поимамо једну исту божанску енергију Трију Лица доступних поклоњењу – а не раздељену по Лицима на међусобно сличне (енергије). А пошто се, у складу са предањем богослова, име „Божанство” не односи превасходно на суштину Божију него на енергије Божије,³⁸ кажемо да је једно исто Божанство Трију Лица доступних поклоњењу – али не једно у смислу сличности, као што бива у случају природне (енергије) тројице људи или у случају стеченог умећа и енергије.

22. Нека, дакле, Варлаам и Акиндин и одавде схвате да и саму ову божанственост Божију

³⁷ Види СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Прὸς Ἀβλάβιον (*Авлавију*), W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, 1, Leiden 1958, стр. 47–48 (PG 45, 125 C).

³⁸ Према учењу кападокијских богослова, ареопагитских списа и других, израз „Божанство” не означава суштину Божију већ Његова делања или енергије. Ово исто Палама напомиње и у вези са изразом „Бог”. – Види *О божанским енергијама*, 8.

проглашавају тварним, када безумно пишу: „По-стоји једно (које је) беспочетно и бесконачно, а то је суштина Божија, а све што је изван ње, то је тварне природе”, и опет: „Једино нестворено Божанство јесте природа Божија, а све што је уз њу, то је створено.”³⁹ Јер, појам „Божанство” јесте име божанске енергије, која потиче од Оца кроз Сина у Светоме Духу, а нама се открива кроз своја остварена дела, а није (име) божанске суштине: јер, енергија јесте дејство (тј. кретање) суштине, а не сáма суштина. А чији су то дејство и та енергија? Свакако, Божији. Сходно томе, и божанствености Божије. Они, дакле, кажу да постоје два божанства: нестворено и створено; оно прво (божанство), пошто је нестворено, јесте више, а оно друго, пошто је створено, јесте ниже. Они пак који нествореним божанством сматрају само природу Божију, а енергију која је при њој сматрају створеним божанством, тиме Једно Божанство Божије безумно раздељују на нестворено и створено – јер, једно исто је деловати и дејство (тј. енергија), као и кретати се и кретња. Да ли ико, осим уколико није потпуно заблудео, може рећи да онај ко дејствује и ко се креће, сáмим тим што дејствује и што се креће, поседује многе међусобне супротстављености, као што су нествореност и створеност? Било би то исто као када би се рекло да неко ко стоји, представља мноштво због стајања зато што се стајање разликује од онога ко стоји, и као што се кретање разликује од онога ко се креће; а у складу са том

³⁹ Види *Тријаде*, 3, 2, 4.

различитошћу, свако од ових је нешто друго у односу на остале. А ако међу овима нема различитости у смислу супротстављености, онда нема никакве сметње да сви они буду једно. Према томе, иако се божанска енергија разликује од божанске суштине, ипак је у суштини и енергији присутно Једно Божанство Божије. А то (Божанство) није само једно већ је и просто. Јер, каква може бити сложеност између онога што се креће и кретања, односно између онога што дејствује и дејства (тј. енергије)? Нити пак онај ко стоји, бива сложен због свога стајања. Па зар није очито да кроз своје клевете нама приписују сопствено злодело они који нас оптужују за двобоштво, зато што заступамо различитост божанске суштине у односу на божанску енергију?

23. Но, нека нам то кажу ови што веле да само божанска природа јесте нестворена, а све што је при њој прибројавају створењима; па зар узајамно пребивање (једних у другима) и прожимање божанских Ипостаси представља суштину? Зар ћемо то (тј. прожимање, *ἵрим. ἵрев.*) сврстати међу створења, због тога што није суштина, (само зато) да се не би свака од божанских Ипостаси показала сложеном, или да не би било мноштво нестворенога, па да због тога не западнемо у многобоштво ми који нестворенима сматрамо и божанске Ипостаси и њихово узајамно прожимање? То су оптужбе које нам Варлаам и Акиндин упућују, а због којих се и они сами насукаше на хридине многобоштва и безбожништва тиме што Једнога Бога деле на оно што је створено и оно што је нестворено, и тиме

што међу створене (ствари) убрајају и оно што је нестворено. И заиста, како могу постојати нестворене ипостаси чије узајамно прожимање, по њиховом мишљењу, није нестворено? Наиме, то прожимање није ни суштина ни нека од (божанских) Ипостаси – а ови само њима приписују нествореност. Како би уопште и могла постојати нестворена суштина чија енергија, по њиховом мишљењу, јесте створена?

24. Пошто смо укратко изложили учење о божанском јединству онако како смо научили од тајнозналаца побожности, расветлимо сада, колико нам је то могуће, и учење о божанском разликовању. Ако се пажња усмери на богонадахнуто богословље, може се уочити да је и божанско разликовање тројако. Заиста, може се разликовати надсуштинско име Оца и Сина и Светога Духа; овде нема места никаквој супротстављености или начелној општости, него засебност сваке Ипостаси остаје непромењена не само по томе што и кроз узајамно пребивање (једних у другима) и кроз прожимање (Ипостаси) оне остају међусобно несмешане и несливене, већ и по начелу узрока и узроченога. Јер, једини почетак и извор и корен Сина и Духа јесте Отац.

25. Иако ми, дакле, говоримо о овоме, ипак је то све наднесазнајно и наднеизрециво: и оно што се тиче суштинског јединства и ипостасног разликовања, и оно што се тиче потпуног несмешаног и несливеног сапостојања. А ове (тајне) су такве зато што су сасвим непричасне. Стога и није могуће пронаћи пример у творевини који би наликовао овим тајнама. Заиста, шта би треба-

ло да кажемо о суштини, пошто нисмо у стању ни да је опишемо нити да је икако сагледамо? Сходно томе, на основу овога можемо разумети свеобухватну непојмљивост узајамности и различитости кад су у питању (божанске) Ипостаси. И међу нама, дакле, постоје отац и син, који имају једну суштину; но, они нису нераздвојиви један од другог, нити постоје један у другоме. Међутим, од онога што је нама доступно, можда ће неко (као пример) поменути Сунце и зрак и светлост, или ум и разум и дух? Али, свако од ових је неразделно од других, и не може се по ипостаси раздвојити од онога од кога као исход произлази.

26. Износећи управо то исто, чувени зналац богословља Григорије каже: „Сетио сам се Сунца и зрака и светлости; но, уплашио сам се да, уколико (Оцу) припишемо суштину, тиме друге (тј. Сина и Светога Духа, *йрим. йрев.*) не лишим постојања (тј. ипостаси) и не начиним их Силама Божијим, које постоје (у Оцу), а не постоје самостално.”⁴⁰ Зато и велики Дионисије, говорећи о овој теми, закључује следећим речима: „...То су јединства и различитости (које се уочавају) на основу неисказивог јединства”;⁴¹ јер, о њима није могуће говорити на основу створења. Стога, Божанство је више изнад броја него што је јединица (тј. монада), јер се не може прибројати мноштву; и више је изнад јединице него што је број,

⁴⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Слово 31 (Богословско 5)*; J. BARBEL, Düsseldorf 1963, стр. 274; PG 36, 169 B.

⁴¹ *О божанским именима*, 2, 5 (PG 3, 641 D).

јер ни кроз поделу (тј. разликовање, *прим. прев.*) не задобија ништа од онога што је изван (Њега). Божанство је, дакле, и Једно, које је изнад онога што је у бићима једно; јер, као надсједињено, Оно је једно једино и дословно једно, и броји се као оно што је издвојено изнад свега што је јединствено подељено; Оно једино јесте изнад свакога ума и разума, и увек потврђује и различитост онога што је сједињено и јединство онога што се међусобно разликује.

27. Заиста, пошто је најпре рекао: „...То су јединства и различитости (које се уочавају) на основу неисказивог јединства”, велики Дионисије је додао и следеће: „А ако благочестиво деловање јесте божанско разликовање, онда слободна предавања јесу сједињена на основу божанске различитости, зато што се божанско јединство због своје доброте умножава и умногостручава.”⁴² Према томе, и овакво разликовање је другачије од оба претходна: наиме, осим оних наднеизрецивих разликовања, постоји и божанско разликовање на основу оних делања и пројава и енергија Божијих по којима сва бића могу заједничарити у Њему. На основу њих (тј. делања и пројава и енергија, *прим. прев.*), они који у Њему заједничаре могу да Га умом појме и да о Њему говоре. Пошто је најпре изложио речи богоглаголивог Јеротеја, велики Дионисије опет говори о овом разликовању: „Доста је ових речи; пређимо на оно што је тема ове расправе и изложимо, колико је могуће, заједничка и обједињена имена божан-

⁴² *Исѿо*, 2, 5 (PG 3, 641 D–644 A).

ског разликовања.”⁴³ Како заједничка и обједињена? Тако што су та имена заједничка Трима Лицима: обједињено их, дакле, поседују Отац и Син и Свети Дух. Но, и на основу овога јасно се може уочити да целокупни циљ ових (Дионисијевих) речи и свеколика сврха расправе *О божанским именима*, нису везани за божанску суштину и за јединство на основу ње, као ни за ипостасно разликовање, већ за божанско разликовање на основу заједничких делања и пројава. А то ће се још јасније видети из онога што следи. Он, наиме, додаје: „Да бисмо јасно дефинисали све што говоримо, божанско разликовање називамо благочестивим дејством (тј. кретњом) богоначалства. Јер, преизобилно дарујући свему постојећем заједничарење у свим добрима, оно (тј. богоначалство) се обједињено раздељује, јединствено се умножава и неизмењиво се од једнога преиначује у мноштво.”⁴⁴ Он (тј. Дионисије) ова дејства и пројаве не назива створењима, као што су безумно чинили Варлаам и Акиндин, већ их назива божанским енергијама чији исход јесу створења.

28. А шта значи обједињено се разликовати, то смо нешто раније већ објаснили. Но, како се богоначалство јединствено умножава и како се од једнога неизмењиво преиначује у мноштво, то овај великан објашњава у наставку свога списка: „Каже се да се оно Једно Биће умножава кроз то што од Њега постају многа бића.”⁴⁵ Многим би-

⁴³ *Истио.*

⁴⁴ *Истио.*

⁴⁵ *Истио.*

ћима он овде назива суштине створења, које је, многе и различите, Бог привео из небића, док Он Сам притом остаје Један и неизмењен по (Својој) суштини. Дакле, зар се каже да се Божанство умножава тиме што Му се придодају створења? Далеко било! Јер, како се створена бића могу прибрати ономе што је нестворено? Због тога, велики богозналац Максим, објашњавајући по-дробније ово умножавање, вели: „Каже се да се Бог умножава на основу сваког појединачног вољног наума о стварању бића и да се умножава кроз промислитељска дејства, а да притом недељиво остаје Једно, као што Сунце одашиље многе зраке, а остаје у својој једнини.”⁴⁶ Због тога ни велики Дионисије није рекао да се Божанство умножава кроз придодавање многих бића, већ (да се умножава) кроз стварање, и тако је на основу створења могао да говори о промислитељском делању (тј. кретању, *ἱρμ. ἱρв.*) и о божанској вољи. А на основу створења, која су многа и различита, показује се и особеност и различитост божанских деловања и сила; њих је велики (богослов) навео у множини, назвавши их заједничарењима и обрасцима бића који прапостоје у Богу, суштинотворним логосима и божанским наумима који одређују и стварају бића; исто тако (назвао их је) незадрживим и неумањујућим предавањима, као и богодоличним даровима и делањима. А затим, објашњавајући у чему је особеност свакога од њих и каква је разлика међу њима, задржао се на сваком појединачном

⁴⁶ Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων, 2, 14, PG 4, 232 C.

имену, назвавши их: „осуштаствљења, оживљавања и умудривања (тј. оумудривања)“;⁴⁷ користећи се, дакле, овим и другим сличним именима, опширно је показао да (ова предавања) јесу нестворена и да представљају различитости божанске суштине. Показао је да су она нестворена зато што претходе у односу на бића, као и да су изнад бића и да саздавају бића. А (ова предавања) нису суштина зато што представљају деловања (тј. кретње) и зато што их је мноштво; јер, оне (ствари) које се међусобно разликују једне од других, немогуће је да се (све) не разликује у односу на једно исто.

29. Исто тако и Максим, велики зналац божанских тајни, разјаснивши најпре све у вези са ипостасним разликовањем, додаје: „Постоји божанско разликовање и по другој основи, а то је делање Божије кроз многоврсно стварања, по призобиљу (Његове) доброте.“⁴⁸ Тако он, дакле, божанском различитошћу не назива многоврсно створених бића него њено (тј. многоврсно сти, *йрим. йрев.*) остваривање. Па да би јасније показао у чему је та различитост, он каже: „Стваралачка промишљања и доброте заједнички припадају Јединици, која се разликује по троипостасности.“⁴⁹ Иако ствара многе суштине које су међусобно различите, Бог, по Својој суштини, и даље неизмењиво (тј. непомично пребивајући у Себи, *йрим. йрев.*) остаје Једно, односно по

⁴⁷ О божанским именима, 2, 5 (PG 3, 644 A).

⁴⁸ Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων, 2, 5, PG 4, 221 A.

⁴⁹ *Исѣо.*

њој и даље остаје савршено неразличан и непројаван. Наравно, на основу многих и различитих суштина не усходимо до божанске суштине – као што је говорио Евномије, а са њим и Акиндин – већ божанске силе и енергије и различитост свесилног Бога поимамо по њима (тј. по силама и енергијама). „И поред свега овога, Бог не само да у овом мноштву остаје Једно по суштини него и поседује јединственост Ипостаси на основу заједничког деловања; Његова целовитост се не може делити (тј. разликовати) зато што је надсуштаствено оностран у односу на све што постоји”;⁵⁰ другим речима, због Његове суштинске удаљености (у односу на све друго) и непричасности од стране свих других – јер, надсуштаственост и неизмењивост нужно бивају целовити, пошто се не могу предати другоме – али и због „заједничког стварања од стране Ипостаси”; исто тако, (Божанство) не прима ништа споља (тојест не поприма ништа од бића која су Њиме створена, него остаје Једно; не поприма зато што нема потребе ни за чим, а оно што нема потребе ни за чим, то је по нужности целовито); Он остаје целовит и неразделан и кроз „неумањивост изливања Његових неумањивих предавања”,⁵¹ односно због тога што никакво умањење (тј. аферезу) не поприма ни приликом тих предавања и деловања (јер, оно што се не умањује, то не поприма никакву измену, а оно што се прелива и што не поприма никакву измену, то је по нужно-

⁵⁰ *Исџо.*

⁵¹ *Исџо.*, 2, 5 (PG 3, 649 C).

сти целовито). Онај, дакле, чија деловања и предавања поседују потпуност, због своје неумањивости и неоскудности, како да и сâм неће бити потпун, па чак и изнад потпуности по суштини?

30. Као што Сунце, не умањујући себе, предаје топлоту ономе ко у њему заједничари, и у себи има та предавања као суштинске енергије, тако и божанска предавања, која неумањено постоје у Ономе Који их предаје, представљају Његове природне и суштинске, а сâмим тим и нестворене енергије. А о томе да суштинске енергије Божије јесу нешто друго у односу на (Његову) суштину, веродостојни сведоци су и богослов из Дамаска и Василије Велики. Наиме, када Сунце зађе испод Земље и када напусти оне који су на Земљи, онда не остане ни траг његове светлости, па није могуће да се вид који ужива у том светлу, стапа са њом и кроз њу сједињује са оним који излива светлост; и да топлота која остаје од њега (тј. од трага светлости, *прим. прев.*), као и све што та топлота савршава, а што доприноси постанку и расту свега чулно опазивога, у свом мноштву и разноврсности укуса и каквоћа, не напушта све то онда када нема додира са Сунцем кроз зраке. На исти начин, као што се чулним (очима) нејасно показује ова слика, само они који су се дотакли натприродне и пребожанствене светлости могу искрено да заједничаре у обожујућој благодати, а кроз њу да се сједине са Богом. А све друго јесу остварења стваралачке енергије, која су, с једне стране, благодаћу, односно као дар, приведена из небића, а са друге стране, нису осветљена благодаћу, која представља име блиставости Божије.

31. Међутим, у списима упућеним Варлааму, и то на више места, опширније смо изложили своје ставове о том неизрецивом обожењу, а навели смо и оне који, сагласно са њим, оповргавају то обожење.⁵² Онај велики богослов је најпре показао да тема његових списа није ипостасно разликовање него, могло би се рећи, разликовање енергија, и поучио нас је да ове (божанске) енергије нису ни божанска суштина (јер, она је једна и није од некога) нити божанске Ипостаси (јер, њих нема више од три, нити све потичу од неког узрока, пошто Отац не потиче ни од једног начела; а свака од две Ипостаси које потичу од начела јесте само од Оца, док сва ова пројављивања и ове енергије заједнички припадају Оцу, Сину и Духу, и јесу од Оца, Сина и Духа); дакле, пошто је о овоме научио оне који имају уши да чују, у наставку је рекао: „Ове различитости, које заједнички и обједињено припадају целовитом Божанству, односно ова благочестива делања, покушаћемо да, колико је у нашој моћи, опевамо користећи се божанским именима, којима се ове (различитости) исказују у божанским списима.”⁵³

32. Очигледно је, дакле, да је читава књига *О божанским именима* посвећена опевању ових делања и енергија Божијих. Оне су, наиме, нестворене и не постоје изван Бога; а божански појац вели како, узвисујући своје химне, опева (божанска) делања. Како би, иначе, најодличнији међу свим божанским хвалопојцима произносио толи-

⁵² Види *Тријаде*, 3, 1.

⁵³ *О божанским именима*, 2, 11 (PG 3, 652 A).

ко узвишене речи о створењима? Међутим, Варлаамов ученик Акиндин говори како богослов овде не опева створења него кроз њих опева имена божанске суштине. Па ипак, богозборац не тврди тако, већ каже: „Покушаћемо да опевамо различитости и деловања која заједнички и обједињено припадају целовитом Божанству, користећи се божанским именима, којима се ове (различитости) исказују.”⁵⁴ Шта друго има на уму онај који каже: „У складу са бројем имена постоје и природена достојанства Божија”⁵⁵? Наравно, тиме што је богоименима овде назвао имена ових делања, велики (богослов) је показао да та делања јесу Бог – иако не по суштини. Уосталом, и када говоримо да се Бог поима и назива на основу створења, тиме тврдимо да се Он поима и назива на основу ових делања и енергија, али не на основу суштине; јер, она је сасвим надимена (тј. надимењива) и надизобразива, и не можемо је ни појмити ни изразити, нити на било који начин созерцати, као што каже исти богослов – зато што је она онострана у односу на све и што је надсазнајна, и зато што по непознајној сили почива изнад свега, па чак и изнад наднебесних умова. Према томе, нека се стиде они који ова делања сматрају створенима, јер тиме (и Самога) Бога спуштају на раван створења.

⁵⁴ *Исѿо.*

⁵⁵ Ср. СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Πρὸς Εὐνόμιον (Евномију)*, 2, 335, Jaeger, том 1, стр. 324 (PG 45, 1024 A). – СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Писмо* 189, 8, Y. Courtonne, Saint Basile, *Lettres*, t. 2, Paris 1961, стр. 140 (PG 32, 696 B).

33. Но, ако се неко пита следеће: ако је овај богозаступник уложио толико труда да нас најпре поучи о овом разликовању, како то да каснији богослови не говоре много о томе – лако ћемо им показати да и они на много места у својим делима богословствују сагласно са њим, а нарочито смо, кроз многе списе против Варлаама и његових присталица, показали како су они разјарени против овог божанског разликовања. Може се, дакле, видети да на исти начин богословствују не само они који су уз њега него и они пре њега, и уопште сви богонадахнути богослови свих векова. Примера ради, велики Павле каже да је „Бог посведочио (у Јеванђељу)” не само „знацима и чудесима” већ и „разним моћним делима (тј. силама) и раздавањем Духа Светога”.⁵⁶ А Јован, највећи богослов међу јеванђелистима, у Откривењу прибројава седам духова Оцу и Сину, очигледно као Њихове природне енергије, говорећи: „Благодат вам и мир од Бога... и од седам духова... и од Исуса Христа.”⁵⁷ Али и у обличју (седам) духова види Христа као Јагње, Које „имађаше седам рогова и седам очију”.⁵⁸ То је пре њих објавио и (пророк) Исаија кад је рекао да ће на изданку који ће изнићи из шибљике из корена Јесејева, почивати седам духова.⁵⁹ А кад је Захарија видео седам свећњака и на њима седам жижака, анђео му је објаснио ово виђење рекавши:

⁵⁶ Види Јевр. 2, 4.

⁵⁷ Откр. 1, 4–5.

⁵⁸ Откр. 5, 6.

⁵⁹ Ср. Ис. 11, 1–2.

„То је седам очију Господњих које надзиру читаву земљу”,⁶⁰ показујући да ових седам духова јесу промислитељска деловања и енергије које по природи прапостоје у Богу. Ово исто нам је касније показао знаменити богослов Григорије кад је рекао: „Исаија радо назива ове духове енергијама (Светога) Духа”;⁶¹ а после њега, (то нам је показао и) божанствени Максим, пишући како они (тј. духови, односно енергије, *ѿрим. ѿрев.*) постоје уз Христа као уза Сина Божијега.⁶² Где су они који нам приписују двојство и мноштво кад су у питању природне енергије Божије? Треба седмоструко да се стиде јер остају непоколебиви у свом злоумовању.

34. Међутим, каснији богослови нису посебно разматрали питање овог разликовања стога што су богоборци у то време били огорчени против ипостасног разликовања. Но, тиме што је оно (тј. ипостасно разликовање, *ѿрим. ѿрев.*) било омаловажено и укинута од стране заступника јереси, те јереси су нарушавале славу Божију зато што су Га ови умоболници тиме сврставали међу створене и нестворене (ствари); са друге стране, они који су православно говорили, били су због побожног разликовања оптуживани за многобоштво, као да, тобоже, заступају мноштво нестворених (божанстава). Предводници православног веровања ступили су у борбу у корист разликовања, оповргавајући оне који му се

⁶⁰ Види Зах. 4, 2–10.

⁶¹ Слово 41, 3 (PG 36, 431 C).

⁶² Πρὸς Θαλάσσιον (*Таласију*), 63 (PG 90, 672 C).

супротстављају рукама, и језиком, и на сваки начин, док су оне који верују (разликовању) снабдевали писменом истином благочешћа, тако да су ови, читајући њихову расправу, били у стању да праве разлику и да успешно одбацују обману и лаж непобожности.

35. Сада су пак Варлаам и Акиндин устали против разликовања заједничких енергија Троипостасног Божанства, те на основу њих (тј. енергија, *ѿрим. ѿрев.*) деле Једно Божанство на двоје; па, као што је Арије чинио са Сином и Светим Духом, тако и они издвајају из нестворене природе сваку божанску силу и енергију, па чак и ону блиставост Божију која се указала на Гори. А пошто православни сматрају да разликовање Бога на основу ових енергија јесте нестворено, они их оптужују за поштовање многих нестворених божанстава, и тиме заводе многе од оних који су наивни. Због тога је потребно да размотримо питање овог божанског разликовања, као и енергија (које се уочавају) из тога разликовања, и да то, колико је могуће, разјаснимо; исто тако, ова расправа ће допринети и томе да схватимо на који начин можемо успешно разликовати варлаамовску обману од богословских учења божанских Отаца о разликовању, и да је као такву одбацимо.

О БОЖАНСКИМ ЕНЕРГИЈАМА

ОПШИРНА АПОЛОГИЈА

ПРОТИВ ОНИХ КОЈИ СМАТРАЈУ ДА, НА ОСНОВУ ТОГА ШТО ОБОЖУЈУЋИ ДАР ДУХА – КОЈИ БОГ ПО СВОЈОЈ СУШТИНИ НАДИЛАЗИ – СВЕТИ ОЦИ НАЗИВАЈУ НЕ САМО НЕПОСТАЛИМ ОБОЖЕЊЕМ НЕГО И БОЖАНСТВОМ. НЕ ТРЕБА ЗАКЉУЧИТИ ДА ПОСТОЈЕ ДВА БОГА, ИЛИ
О БОЖАНСКИМ ЕНЕРГИЈАМА И О ЗАЈЕДНИЧАРЕЊУ НА ОСНОВУ ЊИХ

1. Ако се неко због своје неразумности толико изопачио и доспео до такве дрскости да се супротставља светоотачким учењима, он се свакако налази веома далеко од поузданог богословља хришћана. И ако такав човек не поштује њихово учење и не сматра га чудесним, како онда ми можемо, макар и у најмањој мери, похвалити његово учење? На основу чега, дакле, он може бити веродостојан ако ни сам не сматра светитеље веродостојнима? Но, ако је он вољан да своја учења изложи сагласно са истином проповеданом од стране Отаца, као са исправним и непоколебивим становиштем, онда ћемо и ми који смо, уз помоћ Божију, вођени том истином и који се

на примерен начин користимо њеним неизмењивим правилом, оповргнути писанија уперена против нас, а оне који нас на правди оптужују и који су много одступили од правога пута, ми ћемо, колико је то у нашој моћи, вратити на тај пут.

2. „Неке ствари богословље предаје у виду сједињења, а неке у виду раздвајања (тј. разликовања), па не приличи нити да раздвајамо оно што је обједињено нити да спајамо оно што се међусобно разликује.”¹ А онај ко их поставља једне наспрам других и ко покушава да једне оповргне помоћу других, па онима који благочестиво умују и говоре да Бог јесте Један, супротставља многообразност Његовог разликовања, а онима који истичу различитости Божије, супротставља чињеницу Божије јединствености и неразделивости, мислећи да их тако разобличује као многобошце – нека тај зна да речи Духа користи против Духа, као што Јелини користе творевину против творевине, и да се управо он, по речима апостола Божијег,² одликује незнањем јер му никада ни на ум није дошло да одрични искази нису у супротности са потврђним исказима³ кад је реч о Богу. Јер, Бог и јесте (ὄν = постоји) и није (οὐκ ὄν = не постоји), Он је свугде и нигде, многоимен и безимен (тј. нема могућности да Му се надене име, *прим. прев.*), вечно покретан и непокретан, и, на-

¹ Свети Дионисије Ареопагит, *О божанским именима*, 2, 2 (PG 3, 640 A).

² Види I Кор. 15, 34.

³ Свети Дионисије Ареопагит, *О мистичком богословљу* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), 1, 2 (PG 3, 1000 B).

просто, Он је све и ништа од свега. Наиме, све што је наизглед супротстављено ономе другоме, и што је по својој природи веома удаљено једно од другог, и што онемогућује сваку међусобну повезаност – све то се, кад је у питању Бог, међусобно спријатељује и повезује, и у потпуности потврђује истинитост онога другог. Тако, наиме, тврдимо и да је Божанство једно и да није једно – и једно и друго (тврдимо) православно – а и једно и друго тврђење износимо на разне начине.

3. Заиста, Бог је не-једно (οὐχ ἓν) по превасходству, пошто је изнад „једнога” и одређује то „једно”. Исто тако, Он није једно ни по томе што се раздељује, тако што се Један (εἷς) Бог дели у Три савршене Ипостаси; наиме, Отац и Син и Свети Дух су особена (тј. разликована) Лица Једнога Божанства, што не подразумева неку међусобну супротстављеност (Лица) или некакву општост. Осим тога, опет, постоји још нешто што представља особеност (тј. различитост): то је постојање Исуса (Христа), које је потпуно и идентично у односу на човеково (постојање). Дакле, тај Један Бог, Који је недељиво и неподељено доступан поклоњењу у Три Ипостаси и једној суштини, раздељује се у различите енергије. Према божанственом Максиму, „каже се да се Бог умножава кроз (исказану) вољу за стварање сваког појединачног бића приликом дејства Његових промишљања”.⁴ А по речима апостола (Павла): „Једноме се даје кроз Духа реч мудрости; а

⁴ Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων (Схолија на дело „О божанским именима”), 2, 11 PG 4, 232 С.

другоме реч знања по истоме Духу; а другоме вера истим Духом; а другоме дарови исцељивања истим Духом.”⁵ Према томе, по великом Дионисију, ако „божанско разликовање јесте благообразно делање, односно енергија, пошто се божанско сједињење добротом увећава и надсједињено умножава, онда су, по божанском разликовању, сједињена сва слободна предавања, оживљавања, умудривања (тј. оумудривања)”; „по овом благообразном деловању разликују се својства Христовог човечанског боготворења; јер, у њима никако не учествују Отац и Дух, осим благоизвољења и човекољубља, и свега онога што је учинио делајући као Бог”. „А ако ми хитамо да својом беседом обједињујемо и разликујемо оно што је божанско, онако како се божанске ствари и саме обједињују и разликују”,⁶ треба да исповедамо да је једно суштина Божија, а друго (Његова) Ипостас или Личност, иако је Један Бог, Који је доступан поклоњењу у једној суштини и Три Ипостаси; и да је једно суштина, а друго делање, односно енергија или воља Божија, иако је Један Бог, Који дејствује (енергијом) и исказује вољу. Међутим, као што онај ко Бога назива вољним, тиме исказује како Он поседује вољу, тако и онај ко Га назива делатним, тиме исказује да Он поседује енергију. Док онај што тврди да онај ко је делатан (ἐνεργής) не заједничари у енергији, очигледно овога сматра безенергијским пошто му

⁵ I Кор. 12, 8–9.

⁶ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 5 и даље (PG 3, 641 D–644 A).

делотворност приписује као пуки звук речи; јер, каже он, „не може деловати без природне енергије нити може постојати без суштине и природе”.⁷

4. Наиме, када чујемо да Син каже: „Ја и Отац једно смо”,⁸ тиме не мешамо (тј. не сливамо) Ипостаси, већ узводимо (свој ум) до јединствености суштине и до закључка да Син не потиче из оног очинског крила (јер, схватамо да предвечна суштина, као и Света Тројица, Којој се клањају сва бића, јесте једно; и да Бог јесте неразделива Јединица по суштини, а Тројица по Ипостасима); исто тако, и када кажемо да суштина и енергија Божија јесу једно, тиме нити божанску природу погрешно схватамо као енергију нити ово двоје рашчлањујемо на једно и друго. Наиме, и кад је у питању проста и бестелесна природа, суштина и енергија попримају исту логику, но свака од њих поседује неизмењива својства која је одликују: једно остаје суштина, а друго енергија. Исто тако, Син поприма логос Оца, јер свако рађање чини да рођени наликује родитељу; међутим, Син остаје Син, не претварајући се у Оца због сличности и због истоветности логоса по природи.⁹ Овде, свакако, не треба схвати-

⁷ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Πρὸς Μαρίνον*, PG 91, 200 C.

⁸ Јов. 10, 30.

⁹ Осим различитости божанских Ипостаси, постоји и различитост божанске суштине у односу на божанске енергије. Као што истоветност божанске суштине не укида различитост божанских Ипостаси, тако ни истоветност божанске суштине са њеним енергијама, не укида божанску кретњу.

ти логос као одређење него, напосто, у смислу имена – јер, божанско је, у суштини, неодредииво. Но, пошто се понекад суштина и енергија разликују међу собом, оне зато не попримају исти логос; „овим, међутим, не бива нарушена једноставност Божија”, као што на другом месту опет каже Василије Велики.¹⁰ А мудри зналац божанских тајни, Кирило, јасно каже да је „божанској суштини (тј. природи, *прим. прев.*) својствено да рађа, а енергији да ствара; а природа и енергија нису једно исто”.¹¹

5. Дакле, да божанска суштина и енергија јесу једно исто, то не кажемо на основу тога што су оне посве једно у сваком смислу речи, већ на основу тога што, осим што поседују исти логос, као што је речено, на натприродан начин поседују неодвојиву и трајну енергију – што је, наравно, својствено само Богу; јер, на неизрецив начин само је Он неизмењиво увек делатан (тј. поседује енергију и њоме делује, *прим. прев.*). Дакле, (не кажемо да су једно исто) ни зато што енергија не претходи суштини, него зато што Бог, у Кога је све сабрано и обједињено, (Он) остварује свако од њих недељиво, и зато што Он Који је увек окренут ка Себи и никада не напушта Себе Самога, кроз делање (тј. кретање) по једноме и другоме (тј. по суштини и енергији, *прим. прев.*), у целини исказује Сам Себе, односно као недељив се показује дељивима. Ако су (логичко) умовање

¹⁰ Κατὰ Εὐνομίον (Против Евномија) 2, PG 29, 640 B.

¹¹ СВЕТИ КИРИЛО АЛЕКСАНДРИЈСКИ, Θεσαυροὶ (Ризница) 18 PG 75, 312 C.

и ум једно исто, иако ум по могућности (тј. потенцијално) раније постоји, а затим ступа у дејство, те као да тиме поуздано и уистину стиче могућност умовања, тим пре се то збива кад је у питању Бог, у Коме нема ништа што је новије, јер (у Њему) ништа не почиње и ништа се не завршава. Ум је, дакле, исто што и логичко умовање. Међутим, постоје многа умовања јер постоје и многи предмети умног поимања, док ум, који дејствује у сваком том умовању, јесте један. Он је, наиме, узрок сваког (умовања), а нису она узрок њега. А ум оних који умују је, по сâмом умовању, доступан заједничарењу од стране оних који умно сазнају, док је по суштини непричастан и неприступан. Видиш ли, дакле, какве различитости у њему постоје? А ако умовање и ум јесу једно и нису једно, како онда, кад је реч о Богу, и хоће и неће бити једно исто суштина и енергија, када, по светим Оцима, у Њему супротстављене стране напуштају узајамну борбу?

6. Но, да су оне (тј. суштина и енергија, *ѡрим. ѡрев.*) једно исто, то прихватају и они који нам противурече – али, чак ни то не чине на исправан начин. Јер, они веле да божанска суштина и енергија јесу једно на такав начин да се обе могу назвати једним именом; и то зато, веле они, да не би било мноштво богова него један сложени Бог, односно једно Лице из различитих чинилаца. Међутим, ниједна ствар не може бити сложена (тј. не може представљати синтезу, *ѡрим. ѡрев.*) са својом сопственом енергијом; примера ради, зрак не може бити сложен због тога што има могућност осветљавања. Они, да-

кле, који (Богу) надевају два имена са истим значењем, заварavaju своје слушаоце као да, тобоже, прихватају да у Богу постоје и суштина и енергија; но, они не сматрају да је Бог и једно и друго, него, користећи више једно име, искључиво указују на то да је Он једно: по њиховим схватањима, Бог је суштина безенергијска или енергија безсуштинска – и то не по превасходности него по оскудности. Заиста, ако (између суштине и енергије) нема никакве разлике, онда једно од то двоје представља пуки звук имена, који нема значење неког одређеног појма, тако да се они, говорећи о Богу, заправо користе овим појмовима на Савелијев начин: наиме, као што је он говорио да је (божанска) суштина троимена, погрешно сабирајући у њу Ипостаси, тако и они говоре да је суштина двоимена, јер су у њој садржане природне енергије. Штавише, енергију сматрају пуком речју, па када говоре о њој у вези са божанском природом, не користе ниједан појам. Зато, у вези са Богом и прихватају једну нестворену енергију и силу, која постоји сама по себи и која није нешто друго у односу на суштину Божију, док све друге (енергије) срозавају на раван творевине.

7. Ми смо од Отаца научили да су све енергије Божије нестворене, осим уколико неко тим истим именом не назива и остварено дело, односно исход енергије. Али, када, говорећи о Богу, кажемо да је (у Њему) само једна енергија, подразумевамо да она у себи јединствено садржи све друге енергије. Јер, по светим Оцима, као што Сунце својим зрацима и осветљава, и загрева, и

развија (живот), и омогућава раст, и оживљава, тако и Бог све остварује само једном енергијом.¹² Дакле, у случају Сунца, када говориш о оној (енергији) која садржи све друге и која остварује све друге, тиме имаш на уму све (енергије), а опет, када поменеш све (енергије), имаш на уму ону једну – а тако је и у случају Бога. Због тога ћеш, наравно, наћи да се иста божанска и нестворена енергија негде помиње у једнини, а негде у множини. „Плот Господња обогатила се божанском енергијом кроз пречисто сједињење са Логосом, док Логос кроз њега (тј. тело) пројављује Своју енергију.”¹³ Видиш ли да иста енергија јесте и многе (енергије) и једна? Па како се онда оне могу делити на створене и нестворене?

8. Јединство суштине и енергије не схватамо у смислу да оне имају истоветно значење, већ у смислу нераздвојности, зато што се кроз сваку од енергија недељиво познаје целовит и сâм и вечни Бог. Уосталом, кроз њих се Божанство јавља не као сложено већ као просто (тј. једноставно), као што каже Дамаскин, мудри познавалац ових ствари: „Да се Божанство не би представљало као сложено – што је израз крајње непобожности – свако ко говори о Богу треба да зна да (сво-

¹² Можемо говорити или о једној или о многим енергијама Божијим, зато што се ради о једној истој ствари. Једна енергија Божија све остварује, док многе Његове енергије које се откривају у свету, представљају различите видове једне исте божанске енергије.

¹³ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως, 3, 17, PG 94, 1069 В (срп. изд. *Источник знања. Тачно изложење ѱравославне вере*, Никшић 1997, превео С. Јакшић).

јим речима) не означава шта Бог јесте по суштини, већ да показује или шта Он није, или (Његов) однос (према нечему), или неко од својстава божанске природе или енергије.”¹⁴ Јер, име „Бог” (Θεός) јесте име енергије, „од глагола *хий̑ай̑и* (θέειν) и управљати свиме, или *й̑е̑и* (αἰθεῖν)”,¹⁵ или од „надзирати све” (θεᾶσθαι τὰ πάντα);¹⁶ јер је (Бог) „све надзирао, умујући о свему безвремени, и пре него што је (све) постало; и свака ствар се, у складу са својим вољним и безвременим наумом, који представља предодређење и образац и пример, остварује у време које је за то унапред одређено”.¹⁷ То што настаје, то је, дакле, створено, док предодређење и божанска воља и наум вечно сапостоје са суштином Божијом, па су стога беспочетни и нестворени – и ниједно од тога није суштина Божија, као што је већ речено. И толико су далеко од тога да буду суштина Божија, да је Василије Велики у својим *Анџиријичким словима*¹⁸ рекао да предзнање Божије о некој ствари нема свога почетка, док остваривање тога предзнања има свој свршетак. И они који нам сеprotиве сагласни су – иако не непогрешиво – са тим да нестворена енергија Божија јесте

¹⁴ *Исџо*, 1 9 (PG 94, 836 A).

¹⁵ *Исџо*, 1 9 (PG 94, 836 B–837 A). – СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Слово* 30 (*Богословско* 4), J. BARBEL, Düsseldorf 1963, стр. 206; PG 36, 128 A.

¹⁶ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ (Евагрије Понтијски), *Писмо* 8, 11, Y. Courtonne, 1, 35 (PG 32, 265 A).

¹⁷ СВЕТИ КИРИЛО АЛЕКСАНДРИСКИ, Περὶ Τριᾶδος, 11, PG 77, 1145 B.

¹⁸ Κατὰ Εὐνομίου (*Проџив Евномија*), 4, PG 29, 668 B.

једно са суштином Божијом, иако у потпуности одбацују да се оне не могу поистоветити. Но, ми смо овде блиставо јасно показали да се не могу поистоветити.

9. Не само да предзнање и воља (Божија), као Његове природне енергије, јесу нестворени и беспочетни и не представљају суштину, него и све оне ствари које прате божанску природу сапостоје са њом и не представљају природе, и беспочетне су, и не придодају (божанској природи) никакву сложеност – као што си већ чуо. Осим тога, „надсуштинска суштина Божија је безимена зато што је неисказива и зато што надилази свако значење изражено речима, а име се даје свакој од (божанских) енергија”.¹⁹ И зато, у недостатку правог имена због надсуштаствености (суштине), дајемо јој име на основу њених енергија. Исто тако, никако не би ваљало да се природа назове природном или суштина суштинском; док енергије Божије свети Оци називају природним и суштинским. Божанствени Максим каже: „Све што Бог има, то има по природи, а не стечено”;²⁰ и опет: „Када би се укинула природна воља (тј. воља природе, *ἰрим. ἰрев.*) и суштинска енергија (тј. енергија суштине), не би било ни

¹⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος, PG 46, 573 D.

²⁰ Види Ἐρμηνία τοῦ Πάτερ ἡμῶν, PG 90, 884 BC. – Овај одељак у *Разговору православнога са варлаамийом*, 5, приписан је светом Атанасију Великом, а други сродан њему приписан је Кирилу Александријском (види *О ѿме да Варлаам и Акиндин раздељују Једно Божанство*, 9 и *Разговор православнога са варлаамийом*, 16).

Бога ни човека.”²¹ Стога они који нас, због нестворености и суштаствености божанске енергије, оптужују за непобожност, и сами бивају разобличени да су допали најгоре безбожности јер омаловажавају ову енергију.

10. Свети Оци, међутим, енергије називају и природним својствима. Јер, по богослову из Дамаска, исповедамо да, у складу са две природе, Христос поседује и „двојака природна својства двеју природа и две природне воље: божанску и човечанску; и две природне енергије: божанску и човечанску; и две слободе: божанску и човечанску; и мудрост и знање: божанско и човечанско”.²² Дакле, никада се природама не би могла назвати природна својства, као ни ипостасна својства, којих је такође мноштво при свакој ипостаси. Осим тога, енергија потиче из суштине, а не суштина из енергије. Једно потиче из узрока, а друго је узрок; једно је по себи непостојеће (тј. нема ипостас), а друго је самоипостасно – јер, све енергије су при оној надсуштаствености. Заиста, све што се говори о Богу, истиче божански Григорије Ниски, било на основу људског искуства, било на основу Светога Писма, указује на оно што је при овој надсуштаствености.²³ Дакле, она је то око чега се све налази, и то не само оно што је под влашћу времена већ и оно што се богодолично и надвечно поима у вези са

²¹ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Πρὸς Μαρίνον*, PG 91, 96; види и 201 АВ.

²² Види *Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος*, 3, PG 94, 1428 АВ.

²³ Није познато порекло овог одељка.

Богом, о чему Атанасије Велики каже: „Далеко било да кажем да је стечено ишта од онога што се тиче Духа!”²⁴ И опет, „за Бога кажемо да је Који јесте (Ὦν) и Бог (Θεός), и да је надсуштински и вечан, и користимо друге сличне називе који, међутим, указују на нешто од онога што је око Њега, али не откривају ништа од онога што је по Његовој суштини и природи”.²⁵ Осим тога, „Бог је непричастан по Својој суштини, али по обождујућој благодати и енергији, која се назива и славом Божијом, о Њему говоре, у Њему заједничаре и Њега виде они који су тога достојни”.²⁶

11. А ако се неко усуди да ову енергију назове тварном, оповргнуће га Василије Велики, који каже: „Постати чедо светлости значи заједничарити у вечној слави”; и опет: „Постоји слава Божија: једна је природна, као што светлост јесте слава Сунца, а друга је спољашња.”²⁷ Због тога Григорије, чувени богослов, набрајајући будуће ужитке, вели: „...Виђење славе, и свега другога, па чак и најузвишенијега”.²⁸ А Атанасије Велики каже: „Светитељи нису гледали суштину Божију већ Његову славу”,²⁹ коју су на неизрецив

²⁴ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, Λόγος μετὰ Μακεδονίαν, 1, PG 28, 1313 A.

²⁵ Види одељак 8 у овом поглављу.

²⁶ Није познато порекло овог одељка.

²⁷ *О Свештоме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος), 15 (PG 32, 132 B).

²⁸ Види СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1329 C.

²⁹ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, Πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα, 28, PG 28, 616 A.

начин видели и апостоли на Гори. Он исти њу назива природном славом Божијом, док је богомудри Дамаскин назива „природним зраком Божанства”.³⁰ Осим тога, о томе да ће суштина Божија и суштина људи некада постати једно, непобожно је и мислити; наиме, велики богозналац Максим каже да ће „једно постати енергија Божија и енергија оних који су обожени”, чиме он, заправо, говори о обожењу; „заблистаће, дакле, и праведници као што је Господ заблистао на Гори, и показаће се као друга сунца кроз заједничарење у оном обожујућем озарењу”.³¹

12. Ако истражујеш (светоотачка дела), пронаћи ћеш и више одељака у којима се вели да Божија суштина и енергија нису једно исто. Док они који су слепи за све ово, изабирају и наводе оне одељке Светога Писма који сведоче о истоветности (суштине и енергије); они, дакле, мисле да тиме оповргавају наше учење, а заправо поступају попут Савелија, који је, против оних што су поштовали једну троипостасну суштину, наводио изабране одељке из Светога Писма који показују да је суштина Божија једна и недељива. Нећемо из тог разлога ону звер либијску убројати међу овце Христове, нити ћемо њих (убројати) међу оне који исправно умују, пошто, како се мени чини, хуле не мање од ових. Јер, онај, заједно са Духом, чини безипостасним и Јединороднога (Сина), говорећи како су они по свему једно са Оцем

³⁰ *Омилија на Преображење* (Ὁμιλία εἰς Μεταμόρφωσιν), 12 (PG 96, 564 B).

³¹ Περὶ ἁποριῶν, PG 91, 1076 C.

и како се ни по чему не разликују од Њега, док ови безипостасном чине троипостасну суштину, говорећи како је она по свему једно са енергијом и како се ни по чему не разликује од ње – а она је по себи безипостасна. Онај је, дакле, говорио да Отац и Син и Свети Дух јесу пука имена, лишена сваког стварног садржаја, док ови то исто кажу за сва божанска имена; јер, говоре да сва ова имена означавају једно, а то је суштина Божија, и тврде да све оно што није истоветно са њом и што се разликује од ње јесте створено – пошто је нестворено само једно, а то је суштина Божија. Овим речима, међутим, они и нехотице своде Божанство на створење; наиме, по божанственом Максиму и по свим другим светим Оцима, природа сваке ствари се описује на основу њене енергије, „а нестворена енергија указује на нестворену природу, док створена (енергија) указује на створену (природу)“;³² то значи да оно што пројављује мора бити нешто друго у односу на оно што бива пројављено,³³ па, према томе, једно је божанска природа, а друго је енергија кроз коју се она показује. Дакле, ако, по овим новим богословима, све што је другачије у односу на божанску природу мора бити створено, онда је, по њима, створена и енергија која исказује природу, а са њом (створена је) и природа која се исказује.

13. Но, буди милостив према нама, Ти Који од почетка јеси и заувек остајеш неизмењен, Ко-

³² Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 281 AB.

³³ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91, 341 A.

ји све поседујеш и ништа не стичеш (накнадно) и ништа не попримаш од онога што се о Теби вечно замишља и говори, као што смо принуђени да одговоримо безумнима и њиховом безумљу! Јер, ми Те знамо само као вечно Свесилног и никада те силе не раздвајамо од Твоје природе; достојени смо, наравно, познања о томе да је она (тј. природа, *йрим. йрев.*) по себи једна и проста и недељива, док оне (тј. силе) не само да су многе већ, по светим Оцима, надилазе свако бројање. А Онај Који је свуда, кроз сваку од њих се јединствено и просто и недељиво познаје.

14. Можда је, којим случајем, Богу потребно стварање да би употпунио Своје савршенство, као да је пре њега био лишен неке силе, па тако није био свесилан пре чулног и умног стварања – а то се, авај, сада усуђују да пред многима тврде они који се супротстављају божанској благодати! Па ако, дакле, чујеш како Бог јесте сила без суштине и суштина без силе или енергије, немој потценити божанско делање (тј. кретање) и сматрати да је Свесилни Бог лишен силе (делања), и немој погрешно схватити делатну (тј. енергијску) суштину и природу као енергију, па мислити да се сваки од та два назива са истоветним значењем користи за означену ствар, већ знај да тај појам поседује силу порицања по превазилажењу, пошто ни суштина ни енергија не могу представљати дословне називе за Бога; наиме, такву истинску силу превазилажења поседују и многи потврдни (тј. катафатички) искази (о Богу). Чућеш пак и Василија Великог како каже да „оно што исказује силу сваке суштине

јесте енергија;³⁴ а небиће је само ње лишено”.³⁵ Можеш, међутим, чути и блаженог Максима, који вели: „Која је то природа неделатна (тј. без енергије, *ѿрим. ѿрев.*) или је изван природне енергије? Јер, као што ниједна природа није без постојања, тако није ни без природне силе. А ако је лишена силе, биће лишена и постојања. Без силе, дакле, јесте небиће, пошто је потпуно неделатно.”³⁶ Сходно томе, онај ко међусобно распарује суштину и силу, коју називамо и енергијом, одстрањује из бића и једно и друго.

15. Дакле, говорећи све ово, ми заправо тврдимо да ни суштину ни енергија не могу представљати дословне називе за Бога. Јер, ако испиташ својства сваке од њих, а поготову оно шта свака од њих задобија од оне друге, (увидећеш да) ниједна не приличи Богу. Зато што свака суштину поприма оно што јој је супротстављено и поседује суштинске различитости, а то све поседује и трпи бивајући сједињена са енергијом. Где то све постоји кад је реч о Богу? Наиме, свака енергија покреће или мења набоље или нагоре ону суштину која је са њом сједињена по положају или по каквоћи. Па зар постоји могућност да овако говоримо и у случају Бога, Који остварује све у свему, Који је Један и Сām, и Који трајно и вечно

³⁴ Види F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, 14, 9, стр. 88. – Цео овај одељак се налази у Εὐσταθίου Ἀντιοχείας ἀπόλοσις 81, F. CAVALLERA, *S. Eustathii Antiocheni in Lazarum...*, Paris 1905, стр. 97.

³⁵ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење ѿправославне вере*, 2, 23 (PG 94, 949 В).

³⁶ Πρὸς Μαῦνον, PG 91, 200 В.

пребива у непокретној истоветности? Но, Он је један по суштини, док су Његове силе и енергије многе; јер, Свети Дух, да се изразимо језиком Василија Великог, јесте „прост (тј. несложен, *ἵрим. ἴрев.*) по суштини, али је разноврстан по силама”;³⁷ и поседује једну природу, али је притом свесилан, јер, у случају Бога, ови појмови (тј. природа и сила) нису међусобно супротстављени, као што смо већ рекли. Заиста, по овим силама и енергијама и кретњама Он је многимен, док је по суштини безимен.

16. Ова онострана суштина је, дакле, безимена зато што је изнад свакога имена. А она имена која је Господ за Себе користио говорећи: „Ја сам који јесам” (*Εγώ εἰμι ὁ ὄν*),³⁸ и „Бог” (*Θεός*),³⁹ и „светлост”,⁴⁰ и „истина и живот”,⁴¹ а која су богослови приписивали искључиво надбожанском Божанству, заправо јесу имена енергија (Божих). „Ако бисмо Богом назвали надсуштинску скривеност, или живот, или светлост, или логос”, каже (Дионисије Ареопагит), „не бисмо имали на уму друго до обожујуће, или суштинотворне, или животворне, или умудрујуће силе које (Божанство) усмерава ка нама.”⁴² А ако Га назовемо Светим над светима, или Господаром над господарима, или Богом над боговима, или Царем над царевима, тиме показујемо да све ово сматрамо

³⁷ *О Свѣѣоме Духу*, 9, 22 (PG 32, 108 C).

³⁸ Изл. 3, 14.

³⁹ Изл. 20, 2 и даље.

⁴⁰ Јов. 8, 12.

⁴¹ Јов. 14, 6.

⁴² *О божанским именима*, 2, 6 (PG 3, 645 A).

силама које се ка нама одашиљу, и да Њега опевамо по Његовим енергијама и заједничарењима, на основу тога што заједничаримо или што тежимо заједничарењу. Заиста, на који начин многи постају светитељи, ако не заједничаре у Његовој светости? А пошто ће у будућем и у бесконачном веку међу људима стојати Један Бог,⁴³ на који начин онда многи (људи) могу постати богови ако не учествују у Његовом Божанству? И како ће постојати толико много царева и господара ако они не заједничаре у Његовом Господству и Царству? Хоће ли, дакле, они заједничарити у створеном Царству, или Божанству, или светости? Далеко било такве хуле! А онај ко тако говори, тај Бога своди на творевину, а Његово Царство и Божанство и светост назива створенима.

17. Кад је реч о Божанству, не можемо рећи колико пута се у богословљу помиње да нас је Бог учинио заједничарима Свога Божанства. А опет, кад је у питању Царство, коме није позната „нада позива нашега”,⁴⁴ да „пошто с Њим страдамо, да ћемо с Њим и царовати”,⁴⁵ и да ћемо бити „наследници Божији и сунаследници Христови”⁴⁶? Да није Царство Христово неко друго у од-

⁴³ Види Пс. 81, 1 (текст псалама наводи се према Псалтиру који је превео епископ Атанасије Јевтић).

⁴⁴ Види Еф. 1, 18.

⁴⁵ Види Римљ. 8, 17 и II Тим. 2, 12. – У српском издању Новог Завета (превод Комисије), овај одељак из Римљ. 8, 17 гласи: „...Пошто с Њим страдамо, да се с Њим и прославимо” (*прим. прев.*).

⁴⁶ Римљ. 8, 17.

носу на (Царство) Божије? Или је, можда, Царство небеско неко друго у односу на (Царство) Христово? Па ипак, и оно припада сиромасима (духом) које Господ назива блаженима. Послушај, дакле, и богомудрог Максима, који каже: „Царство Божије је нешто наднебеско; јер се до Царства небеског не може доспети у оквирима векова и времена. Верујемо да оно представља наслеђе оних коју су спасени”,⁴⁷ за које (наслеђе) на другом месту (Максим) вели: „Благодатно придавање природних својстава Богу”,⁴⁸ а на другом опет: „...То је обличје божанске лепоте.”⁴⁹ Желиш ли да сазнаш и о светости, односно на који начин они који су освећени заједничаре у самој светости Божијој? Чуј Василија Великог: „Као што гвожђе, налазећи се усред ватре, не губи својство гвожђа, па ипак, кад се кроз силан додир са ватром ужари и поприми целокупну њену природу, и само постаје налик ватри и по боји и по енергији, тако и светитељи, силом коју су стекли из заједничарења са светом природом, задобијају освећење које прожима читаву њихову ипостас и стапа се са њом. А разлика између њих (тј. светитеља, *ἱερὸς*, *ἱερέως*) и Светога Духа је у следећем: у Њему је освећење природно, док код њих освећење долази од заједничарења.”⁵⁰

18. Сви они, наравно, имају начело (светитељства) не по својој створеној природи него по

⁴⁷ Κεφάλαια θεολογικά (Богословска поглавља), 2, 86 (PG 90, 1165 AB).

⁴⁸ *Ἰσῆος*, 90 (PG 90, 1168 C).

⁴⁹ *Ἰσῆος*, 93 (PG 90, 1169 A).

⁵⁰ Κατὰ Εὐνομίου, 3, PG 29, 660 B.

томе што јесу свети и богови и цареви. А Царство и Божанство и светост које поседују, јесте нестворено и беспочетно; јер, они заједничаре у нествореном Царству Божијем, не по томе што се оно одваја оданде (тј. од Божанства, *йрим. йрев.*), већ по томе што се надсветски сједињују са вечним и јединим Светим Богом и Царем свега. Па шта? Зар је нешто друго божанственост, нешто друго Царство, а опет нешто друго светост? Друго је оно што је означено сваким од оних појмова, али није друго свако од ових, јер то су силе и енергије Једнога Бога. А ко на основу њих каже да постоје многи Богови или један сложени Бог, још пре ће тако нешто рећи за Три Ипостаси. Међутим, чак ни богословске поделе не цепају јединственост Божију, нити јединство стапа различитости. Оне се, дакле, неразделно раздељују и раздељено спајају.

19. Наравно, по Својој суштини, Бог је изнад свих ових енергија; но, с једне стране, Он је по суштини изнад имена, а по енергијама добија Своје име; са друге стране, по суштини је непричастан, а по енергијама причастан, а поврх тога, по суштини је сасвим незамислив, док се по енергијама унеколико може замислити. „Ми”, каже (свети Василије), „говоримо да нашега Бога познајемо на основу енергија, али не тврдимо да се приближавамо Његовој суштини”;⁵¹ осим тога, пошто суштина јесте узрок ових енергија, она се по узрочности налази изнад њих. Но, не треба да

⁵¹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Писмо* 234, 1, Deferrari, 3, 372 (PG 32, 869 A).

се чудимо томе да, пошто у случају Бога суштина и енергија јесу на неки начин једно, па онда и Бог јесте Један, суштина ипак јесте узрок енергија, а као узрок их надилази; јер, и Отац и Син јесу једно, и Један је Бог, па ипак, Отац јесте узрок Сина и већи је од Њега по узрочности. Но, иако је Син самоипостасан и једносуштан (Оцу), ипак је Отац виши од Њега по томе што је (Његов) узрок. Још узвишенија је суштина у односу на енергије, јер оне нису ни једносушне ни разносушне (у односу на њу); наиме, то (тј. једносушност и разносушност, *ѿрим. ѿрев.*) јесте својствено ономе што по себи постоји, а ниједна (божанска) енергија не постоји по себи. Због тога и свети Оци кажу да енергије по природи вечно постоје при Богу.

20. А ако доброта и надсуштаственост, беспочетност и бесконачност и томе слично, одувек јесу при Богу, онда они који кажу да Бог није по суштини са ону страну свега онога што се уз Њега вечно поима, (тима заправо показују да) и не сматрају да Он јесте њихов узрок по суштини; зато што је узрок изнад свега узроченога, по томе што јесте узрок. Они су, дакле, уистину запатили болест двобоштва или, боље рећи, многобоштва; јер, не узводе све постојеће до једног узрока и до једног неузроченог начела, већ прихватају да постоје многа начела и многи узроци, првобитни и неузрочени. Посрамљујући их, велики богозналац Максим каже: „И ова дела Божија су беспочетна јер су суштински присутна уз Бога.”⁵² Да-

⁵² Κεφάλαια θεολογικά, 1, 48 (PG 90, 1100 D).

кле, кад неко чује да (ове енергије) светитељ назива делима (Божијим), нека их не сматра створењима.

21. Но, светитељ је ове (енергије) назвао делима зато што су за стварање били потребни воља и предзнање, предодређење и делатно промишљање, а осим њих и врлина и све што уз њу иде, пошто је свака од ових (енергија) деловала и пре стварања како би се оно (тј. стварање) могло одиграти у одређено време. А да и пре стварања (света) постоје божанске енергије, у односу на које Бог јесте оностран, чуј шта о томе каже Василије Велики излажући своје учење о Светоме Духу: „Како ћемо, дакле, замислити све оно што је са ону страну векова; које су биле Његове енергије пре умног саздавања; колико је Његових благодати дарованих творевини; и коначно, која сила је (дарована) за долазеће векове? Заиста, (Дух) је постојао и прапостојао и истовремено постојао са Оцем и Сином пре векова. Према томе, и ако замислиш нешто са ону страну векова, и то ће бити ниже од Духа.”⁵³ Дакле, као предвечне енергије Божије схватамо живот, бесмртност, једноставност (тј. несложеност), бесконачност и, уопште, све оно што Атанасије Велики описује као природу која је при Богу; јер, он каже: „Далеко било да ја називам стеченим ишта што је у вези са Духом! Зато што ни за светост, ни за непропадљивост, ни за доброту, нити за било шта друго од онога што се при Богу опажа, не кажем да су стечени кад је у питању Дух, већ ка-

⁵³ *О Светоме Духу*, 19 (PG 32, 156 D–157 A).

жем да је Он по природи свет, по природи добар, по природи бесмртан.”⁵⁴ Све ово је богомудри Максим назвао делима Божијим и рекао да то све по природи постоји при Богу. Могло би се, дакле, све то назвати и делима и енергијама, јер велики зналац божанских тајни, Дамаскин, каже: „...Енергија (тј. деловање) се не може одвојити од исхода деловања, нити се исход деловања може одвојити од сâмог деловања.”⁵⁵ А да су једно суштина и енергија, а друго суштина и природа, чуј како он сâм о томе јасно говори: „Треба да знамо да је једно енергија (ἐνέργεια), а друго је онај ко дејствује (ἐνεργητικόν). Наиме, енергија је делатна и суштинска кретња природе, а тај који дејствује јесте природа из које енергија производи.”⁵⁶

22. У случају Бога, наравно, природне и суштинске разлике нити постоје нити се о њима може говорити; јер, оне (тј. разлике) сачињавају оне ствари које се одликују различитошћу. А Сâм Бог сачињава све што је при Њему. Са друге стране, суштинским разликама је својствено да сачињавају многе и различите суштине. Но, суштина Божија је једна, и по себи не поприма никакву различитост. А опет, познање сâмог постојања (једне ствари) стичемо на основу међусобних различитости сваке ствари. Међутим, кад је у питању Бог, знамо да Он постоји – а шта је

⁵⁴ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, Λόγος μετὰ Μακεδονια-
νοῦ, 1, 14, PG, 28, 1313 A.

⁵⁵ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење ѱравослав-
не вере*, 3, 15 (PG 94, 1048 A).

⁵⁶ *Исѿо*.

Он и на који начин постоји, то ни људи ни анђели не могу спознати. Поврх тога, пошто постоје многе суштинске особености сваке ствари, онда различитост (једне ствари) у односу на другу припада другом роду и одређује шта он јесте. Но, ово је немогуће применити на непојмљиву природу. Уосталом, свака од ових разлика је најопштија за ону суштину која је поседује, пошто се углавном назива као она (међутим, од имена која се Богу придевају, нема ниједнога које није јединствено; јер, „нико није благ осим једнога Бога”,⁵⁷ „блажени и једини Владар... Он који једини има бесмртност и живи у светлости непрístupној”⁵⁸), и односи се на више (ствари) које се међусобно не разликују ипостасно и по броју него по врсти. Где се то може применити на једну троипостасну природу?

23. У њој (тј. троипостасној природи, *йрим. йрев.*), дакле, не постоје природне и суштинске разлике, док природне и суштинске енергије и постоје и попримају своја имена. Јер, оне (тј. суштинске разлике) не представљају чиниоце већ карактеристике, односно показатеље, не показују шта нека ствар јесте, односно шта је она по суштини, нити уопште има потребе да се многе ствари називају по врсти (којој припадају). Наиме, само је човек писмено биће. Но, сила и енергија овде означавају једно исто. А само енергијом се нарочито назива и коришћење урођене силе, а некад и исход коришћења (силе). Исход

⁵⁷ Лук. 18, 19.

⁵⁸ I Тим. 6, 15–16.

(коришћења силе) је увек тваран, боље рећи у већини случајева (је тваран), док коришћење (силе) и енергије, коју називамо и силом, по створености и нестворености увек прате једно друго.

24. А да се ове силе називају и енергијама, можеш сазнати од божанственог Дамаскина, који је ове ствари добро објаснио: „Све силе”, каже он, „како спознајне тако и природне и стваралачке, називају се енергијама.”⁵⁹ Кад је Бог у питању, не помињемо суштинске и природне разлике, али ипак говоримо о (Његовим суштинским и природним) енергијама; но, и у вези са овим чуј шта исти (светитељ) вели: „Немогуће је да суштина буде лишена природне енергије. Јер, сила и кретња, која је показатељ сваке суштине, јесте природна енергија које је лишено само небиће. Из овога се јасно закључује да они који имају исту суштину, имају и исту енергију.”⁶⁰ А на другом месту, излажући учење о двема природним енергијама у Христу, он каже: „Пошто се свака енергија описује као суштинско кретање (тј. делање) неке природе, где се онда може видети природа непокретна (тј. неделатна) или сасвим без енергије, или где се може наћи енергија која не представља деловање природне силе?”⁶¹

25. А ако ову енергију, као нешто другачије од природе – јер природа је енергијска (тј. делат-

⁵⁹ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 2, 23 (PG 94, 949 A).

⁶⁰ *Исџо*.

⁶¹ *Исџо*, 3, 15 (PG 94, 1057 A).

на), а није енергија⁶² – неко прогласи створеном, или ни створеном ни нествореном, као што чине ови што се супротстављају нашем учењу, тај ће запасти у најгоре и сваковрсне хуле. Наиме, тада ће се закључити или да уопште нема Бога (јер, оно што не поседује ни створену ни нестворену енергију, спада у оно што никако и нигде не постоји), или да је Он и Са̄м створен – зато што свака (природа) која поседује створену енергију и са̄ма јесте створена. Они, међутим, који овако говоре, показаће се као гори монотелити од оних некадашњих; јер, из овога што они говоре, следи да они прихватају једну енергију у Христу, и то не нестворену него створену. А да ће они допасти до оваквог (јеретичког) учења, то ће нам открити исти онај Дамаскин, који каже: „Ако енергија Христова јесте једна, она је или створена или нестворена; јер, између њих (тј. створеног и нествореног, *ѿрим. ѿрев.*) нема енергије, као што нема ни природе. Дакле, ако је створена, онда показује да је створена и природа, а ако је нестворена, открива нам само нестворену природу. У сваком случају, природна својства морају бити у складу са природом.”⁶³

26. Видиш ли да енергија Божија није ни природа ни суштина, већ оно што је природно и оно што је суштинско? И да је нестворена, а не створена, иако је нешто друго у односу на природу? „Од онога што се о Богу говори, неки искази означавају шта Он није, као што је случај са свим

⁶² *Исѿо*, 3, 15 (PG 94, 1048 A).

⁶³ *Исѿо*, 3, 15 (PG 94, 1056 BC).

стварима које се поричу; неки (искази) откривају божанску природу, као што су: доброта, једноставност, живот и, уопште, сваки вид врлине; а неки (искази) имају значење силе и енергије, као што неки (имају значење) Божанства”;⁶⁴ јер, Бог (Θεός) је Своје име задобио „по томе што све надзире (τὰ πάντα θεᾶσθαι)”, односно што све зна.⁶⁵ Шта то значи? Зар је Онај Који је све познавао и пре њиховог постанка, једнога трена у времену започео ово дејство (тј. енергију познања, *прим. њрв.*)? Видиш ли да је ова енергија нестворена и беспочетна, и да је нешто друго у односу на суштину Божију, јер не потиче од (свега) онога што је Он по Себи, већ од онога што је при Њему? А шта је са свим стварима које су последице божанске природе? Да ли је било (периода) када оне нису следовале? Према томе, и све оне су нестворене, иако ниједна од њих не представља божанску суштину.

27. Онај, дакле, ко каже да само суштина Божија јесте нестворена и да због тога оно нестворено јесте једно, а да све оно што није (сама) суштина, већ се налази при суштини Божијој, јесте створено, тај ће рећи и да сва ипостасна (својства) – нерођеност, рођеност, исходност – будући да су нестворена, представљају суштину Божију, и тако ће постати (нови) Евномије. Међутим, ако их не назове божанским суштинама, он

⁶⁴ СВЕТИ КИРИЛО АЛЕКСАНДРИСКИ, Περὶ Τριάδος, 11, PG 77, 1145 BC.

⁶⁵ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ (Евагрије Понтијски), Πισμο 8, 11, Y. Courtonne, 1, 35 (PG 32, 265 A).

тима тврди да она, као битија која постоје при суштини, јесу створена, чиме и Евномија надмашује по непобожности. Наиме, тима на раван створеног не своди само једнородну светлост већ и нерођеност; па онда се с правом необузвано противи нама који прихватамо једног нествореног Бога по суштини, али Који није нестворен једино по суштини него и по свим природним енергијама и ипостасним својствима. Јер, ни Ипостаси не би биле нестворене када не би била нестворена ипостасна својства, нити ће природа и суштина бити нестворене ако не поседују нестворене природне и суштинске енергије.

28. Према томе, било да их назовеш делима, било енергијама, пошто су нешто друго у односу на суштину Божију (јер, као што чујеш, оне не спадају у оно што Бог јесте по Себи него у оно што јесте при Њему), све оне су, дакле, ниже од Духа, као што је Василије Велики нешто раније објавио, зато што Он по Својој неисказивости и неприступности надилази суштину. Чуо си, међутим, и честитог Максима како говори да је „Царство Христово нешто што је изнад векова, па верујемо да оно представља наслеђе спасених”.⁶⁶ Он исти на другом месту каже да ће они који су удостојени те благодати „бити изнад свих векова и изнад времена и изнад простора, ако наслеђе оних који су га удостојени буде Сам Бог”.⁶⁷ Шта то значи? Хоће ли они наследити природу и суштину Божију? Наравно, не. Наследиће обожу-

⁶⁶ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 86 (PG 90, 1165 AB).

⁶⁷ *Исїо*.

јућу благодат и божанско Царство, које, мада не представља природу Божију – зато што је она непричасна – ипак представља природну енергију Божију, која природно иде уз Бога и поима се неодвојиво од Њега. Отуда се њен наследник назива наследником Божијим.

29. Хоћеш ли, дакле, веровати светитељима који кажу да то обећано наслеђе добара, за које си чуо да постоји изнад векова, јесте при Богу, а да је Божанство изнад њега и узвишеније од њега по својој крајњој неизрецивости и непричасности? Послушај божанственог Григорија и научи се од њега који вели: „Ако су судови Његови неистраживи и путеви Његови неиспитани, и ако су обећања добара недокучива сваком умовању, колико ли је тек Божанство, по својој неизрецивости и неприступности, недосежније и узвишеније од онога што се о њему поима!”⁶⁸ А шта су то божански судови? Зар нису предодређења Божија? Могу ли, дакле, предодређења Божија имати почетак или бити створена? Но, и за њих он каже да су при Богу; исто тако, каже да је Божанство и изнад њих и узвишеније од њих. Видиш ли да много тога што је природно при Богу, јесте нестворено и беспочетно, а да је Божанство недосежније и узвишеније од тога? А по чему је оно узвишеније ако не по надимењивој, неимењивој, непојмљивој и непричасној природи и суштини, јер све оно што се уз енергију од вечности природно поима,

⁶⁸ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Πρὸς Εὐνόμιον (Евномију), 3, PG 45, 604 B).

то на неки начин именују, и у њему заједничаре и наслеђују га они који су удостојени да наследе Бога?

30. А шта би друго могао бити обождујући дар Духа ако не Царство Божије? Јер, једно исто је да неко постане Бог и да досегне Царство Божије. Наиме, ако је Царство Божије беспочетно и нестворено, онда је и обождујући дар беспочетан и нестворен. Због тога велики Дионисије назива овај дар „богочалством” и „Божанством”, али и каже: „И у односу на такозвано Божанство као богочалство и доброточалство, Бог је оностран зато што је изнад сваког начела.”⁶⁹ Дакле, Бог је начело и узрок оних који се обождују, по томе што се у Њему заједничари, а надначалан је по томе што је изнад заједничарења. Стога, Он је и изнад Својих нестворених енергија, јер никада до данас се није чуло да Божанство или богочалство и доброточалство неко назива тварним, иако га је он исти на једном месту назвао „самодобротом”,⁷⁰ а на другом „првосветлошћу” и „богочалним зраком”.⁷¹ Па како оно што је створено може бити и обождујући дар и боготворити? Онда би требало пре да се назове боготвореним него обождујућим. „Зато што се”, каже он, „назива нижим (Божанством), а иако је Божанство, оно је створено, зато што је Бог изнад њега.”

⁶⁹ Писмо 2, PG 3, 1069 А.

⁷⁰ О божанским именима, 2, 1 (PG 3, 636 С).

⁷¹ О небеској хијерархији, 1, 2 (PG 3, 121 АВ).

31. Богослови, међутим, кажу да је Бог, по Својој надсуштаствености, бесконачно оностран и у односу на место (које Сам заузима). Шта то значи? Хоћеш ли због тога рећи да је надсуштаственост тварна, како Бог, по твоме, не би био сложен из онога што је више и онога што је ниже? Но, и Василије Велики каже: „За нас је Дух као дар Божији: дар живота, дар слободе, дар силе; због тога (Он) и јесте исте части са Даваоцем (дара).”⁷² Јер, нема никакве сметње да са оним што је по узрочности узвишеније, буде равне части оно што је неодвојиво сједињено са њим као (његова) природна и суштинска сила. Уосталом, и Син је равне части са Оцем, Који је већи (од Њега) по томе што је узрок. А ако неко каже да овај обожујући дар јесте творевина, како онда, према Василију Великом, може рећи да је он равне части са Даваоцем (тога дара)? И опет, када вели: „Дух усиновљења, узрок слободе, који удахњује божанственост тамо где хоће”,⁷³ зар то није као да каже баш оно: „Обожујући дар, или божанственост, или богоначалство, или добротоначалство, или начело божанствености”?⁷⁴ Јер, то што је онај (тј. Дионисије, *прим. прев.*) назвао начелом, то је овај (тј. Василије) назвао узроком. Но, послушај наставак: „Стога сви светитељи јесу храмови Оца и Сина и Светога Духа,

⁷² *О Светиома Духу*, 24, 57 (PG 32, 173 AB). – Ср. Римљ. 8, 2 и Дела ап. 1, 8.

⁷³ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Κατὰ Εὐνομίου (Против Евномија)*, 2, PG 29, 753 C.

⁷⁴ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *Писмо 2*, PG 3, 1068 A–1069 A.

зато што Једно Божанство и Једно Господство борави у њима.”⁷⁵

32. Видиш ли да обожујући дар који борави у светитељима јесте нестворен? А то што се он назива Божанством и што је надначална природа изнад њега, ништа не смета да тврдимо како постоји Једно Божанство. Зашто? Зато што је оно нестворено и неодвојиво од оне (надначалне природе). Наиме, Сунце је истовремено и зрак и тело из којег тај зрак происходи; оно друго (тј. тело) је недоступно, док оно прво (тј. зрак) јесте доступно зато што је подређено – па ипак, због свега овога не говоримо да су две светлости нити два Сунца; исто тако, Божанство је и обожујући дар и најбогоначалнија природа која из себе дарује (тај дар), па ипак, због тога нису два Божанства. Сходно томе, Дух Свети је истовремено и Онај Који даје и Онај Који се даје. Стога, иако постоје многи свети духови и као такви добијају имена, ништа нас не спречава да верујемо да је Он један. Ево, свакако си чуо да је Дух у виду дара у нама, а да је дар равне части са Даваоцем (дара). Према томе, како он (тј. дар) може бити творевина ако није творевина Бог, Који је тај дар дао? А управо то ризикују да прихвате они који сматрају да обожујући дар представља творевину. Наравно, као што смо чули, и давалац обожујуће благодати јесте Свети Дух, и предата благодат јесте Свети Дух. И не ваља да унижавамо ни једног ни другог, нити да истога Духа делимо на оно што је створе-

⁷⁵ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Κατὰ Εὐνομίου, 5, PG 29, 761 AB.

но и оно што је нестворено, него треба да побожно замислимо и једнога и другога када чујемо да се каже: „Благодат Духа (Свето) Писмо некад назива водом, некад ватром, показујући да ова имена не означавају суштину већ енергије.”⁷⁶

33. Дух је по суштини непричастан, а по овој енергији – која се назива Божанством и богоначалством и обожењем, и по којој се излива и предаје и одашиље Дух, Који је посвуда и Који трајно пребива у непокретној истоветности – по тој енергији, дакле, у Њему заједничаре они који су Га достојни. Према томе, они који и нестворено богоначалство и Божанство називају створеним, они раздељују Духа на неједнака и дијаметрално супротстављена Божанства; они дословно говоре да су два Бога, и тако западају у болест двобоштва. И не схватајући шта чине, они узрок Једнога Божанства сматрају узроком чудовишне двострукости; на тај начин наликују онима којима су мисли узбуркане, па властито колебање, које долази од узетости, схватају као колебање оних који чврсто стоје.

34. Шта то значи? Зар обожујући дар и обожење нису једно исто? Зар на многим местима у својим чувеним *Поглављима*, као и у опширнијим *Словима*, божанствени Максим не каже: „Обожење називамо непосталим зато што оно нема свој настанак, већ само (има) непојмљиво јављање светитељима”⁷⁷ Но, чуј поново Ареопагита,

⁷⁶ СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην, 32, PG 59, 183.

⁷⁷ Πρὸς Θαλάσσιον 61, σχόλιον 16, PG 90, 644 D.

који вели: „Богочални Дух надборави изнад сваке невештаствености и умно појмљивог обожења”;⁷⁸ и опет: „Не видимо да се иједно обожење или живот тачно подудара са Узроком, Који је изнад свега.”⁷⁹ Значи, подудара се, али не тачно. А зашто не баш тачно? Зато што, опет по божанском Максиму, „онај ко је благодаћу обожен, по свему ће бити исто што и Бог осим по истоветности суштине”.⁸⁰ Разлика је, дакле, у следећем: иако они заједничаре у животворним благодатима Духа, ипак не заједничаре у суштини. Ко, дакле, може примити у целости и једно и друго? Јер, Атанасије Велики каже да „светитељи нису видели суштину Божију него Његову славу”,⁸¹ као што је био случај и са апостолима на Гори. Он исти, као што смо већ рекли, ову славу назива „природном славом” Божијом,⁸² док је божански Дамаскин назива „природним сјајем Божанства”.⁸³ Опевајући ову славу, (црквени песник) каже да ће они који су се заједно са Исусом успели на Гору, духовном и неизрецивом силом видети ову светлост, али је неће видети у целости; зато ју је и назвао „бледим сијањем Божанства”.⁸⁴

⁷⁸ О божанским именима, 2, 8 (PG 3, 645 C).

⁷⁹ Исио, 2, 7 (PG 3, 645 B).

⁸⁰ Πρὸς Θεαλάσιον 61, σχόλιον 22, PG 90, 320 A. – Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1308 B.

⁸¹ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, Πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα, 28, PG 28, 616 A.

⁸² Види фусн. 11. – Ср. СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, Тачно изложење ѱравославне вере, 4, 21 (PG 94, 1193 B).

⁸³ Ὁμιλία εἰς Μεταμόρφωσιν 12, PG 96, 564 B.

⁸⁴ Слава на стиховне стихире, на вечерњу 7. августа.

35. Видиш ли и на други начин непотпуност божанског виђења и заједничарења? Но, то је слабост оних који примају (заједничарења), а не Онога Који га остварује; јер, (Дамаскин) каже: „...Онолико колико су видеоци могли да уоче”.⁸⁵ Као нецеловито, (ово Божанство) није једнако; као одаслато оданде, јесте нестворено; а као зрак онога (Божанства), није нешто друго у односу на њега. Чуј како апостол у вези са овим говори: „У Њему (тј. Исусу) обитава сва пуноћа Божанства телесно”;⁸⁶ „и од пуноће Његове ми сви прими-смо”, каже, опет, љубљени⁸⁷ (ученик Христов). Он смешта у Себе целокупну суштину и целокупну енергију, а ми само енергију, и то не целокупну – као што смо раније научили. Али, и кроз (пророка) Јоила Бог је прорекао: „Излићу од Духа мојега на свако тело.”⁸⁸ Па како може бити творевина оно што потиче од оне пуноће Божанства уколико и сама пуноћа не представља творевину? А управо се то збива, авај, по речима оних који обожујућу благодат Духа називају створеном. И опет, како би могло бити да оно што се излива од Духа није нестворено ако ни сам Дух не би био такав? Василије Велики, међутим, каже: „Бог је то излио, а не начинио; није то саздао, већ даровао; није га створио.”⁸⁹ А Златоусту отац каже: „Не излива се Отац него благо-

⁸⁵ Ὁμιλία εἰς Μεταμόρφωσιν 13, PG 96, 565 C.

⁸⁶ Кол. 2, 9.

⁸⁷ Јов. 1, 16.

⁸⁸ Јоил 2, 28.

⁸⁹ Κατὰ Εὐνομίον, 5, PG 29, 772 D.

дат.”⁹⁰ Дакле, сви (светитељи) исповедају да је благодат нестворена.

36. И опет, како неће бити узвишенија она пуноћа која је од пуноће, ако они који у њој заједничаре и који су по благодати обојени, нису равнобожни, какво, уосталом, и јесте устројство наше природе, коју је Син Божији Собом помазао ради нас? Међутим, немам на уму дељење Духа које Павле овде помиње, већ опште учествовање свих (у Њему), од којег (тј. учествовања) је Божанство такође узвишеније. Ако се размотри сразмерност достојности сваког од заједничара, уочиће се да постоје многобројне разлике у погледу тога шта је више, а шта ниже. Шта то значи? Зар се Дух раздељује? Далеко било! Зато што се у Њему заједничари непричасно и раздељује се неразделно. И да се изразим речима Златоустог богослова, који је сликовито објашњавао питање на који начин ми примамо од те пуноће. Ако, заједничарећи у ватри, каже он, која је телесна, ми њу и раздељујемо и не раздељујемо, како се онда неће тако збивати и са енергијом, а нарочито са енергијом која потиче од бестелесне суштине?⁹¹

37. И опет, када чујеш да се говори о ономе што је више и ономе што је ниже (у Богу), немој опет закључити да је реч о више богова; јер, то се дешава код оних који имају многе божанске више и ниже суштине, као што пише велики Дионисије: „Бога без суштине није могуће ни умом ство-

⁹⁰ Ὁμιλία 14 εἰς Ἰωάννην 1, PG 59, 92.

⁹¹ *Исѣо*, PG 59, 91–92.

рити.”⁹² Дакле, пошто ове енергије немају сопствену ипостас, већ представљају силе које откривају битије Божије, онда не можемо рећи да због тога што постоје оне, постоји и неки други Бог. Међутим, они који њих не прихватају, занемариће да уопште постоји Бог, док они који ка њима (тј. ка божанским енергијама, *ἴрим. ἴрев.*) усмеравају поглед свога разума, поклонили се Једном Свесилном Богу, Који по Својој суштини преузвишено борави у неприступним просторима; и неће прихватати ни име, ни реч, ни појам (о Богу) на основу те суштине; са друге стране, на основу ових енергија, (Бог) је многоимен и доступан откривењу и поимању за оне побожне који Га познају и опевају по њима (тј. енергијама). Оне који заједничаре у овим енергијама, Бог, кроз то заједничарење, чини беспочетним и бесконачним боговима по благодати,⁹³ као што божанствени Максим у многим својим текстовима опширно показује, говорећи да су они постали богови „не због тога што поседују створену природу, кроз коју су започели и окончали своје постојање, него због божанске и нестворене благодати, која потиче од увек постојећег Бога, и која је увек изнад сваке природе и свакога времена”.⁹⁴ Заиста, они који

⁹² Види *О мистичком богословљу* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), 4 (PG 3, 1040 D).

⁹³ Пошто човек заиста постане заједничар боготворачке благодати Божије, он тим заједничарењем стиче и њена својства. Сходно томе, не престајући да по природи буде створен и ограничен, он по благодати постаје нестворен, беспочетан и бесконачан.

⁹⁴ Περὶ ἁποριῶν, PG 91, 1141 A.

свој ум узвисују ка божанским и беспочетним и бесмртним блистањима Бога Оца, који су по благодати рођени од Логоса у Духу и који стичу потпуну уподобљеност Богу, Који их је родио (зато што свако рађање чини да онај ко је рођен, по природи буде истоветан са оним који га је родио, јер „што је рођено од тела, тело је, а што је рођено од Духа, дух је”⁹⁵), са правом су названи (боговима), али не на основу природних привремених својстава, већ на основу божанских и блажених одлика, којима су преиначили своје обличје. Ове (одлике) не може ваљано описати ни време, ни природа, ни реч, ни ум, нити иједно друго биће.

38. Из ових разлога, дакле, они који се упорно супротстављају благодати Божијој и на творевину своде обожујући дар Духа, који заједничаре чини натприроднима и предаје им божанско достојанство, они, дакле, надсуштинску суштину Божију називају нествореном благодаћу. Сматрајући да само она (тј. суштина) јесте нестворена, они тврде да светитељ овде о њој говори, и тиме намеравају да ка свом мишљењу усмере све оне светитељске исказе о благодати Божијој који су сагласни са нама, као да се управо ти искази односе на суштину Божију. А колика је безумност таквог умовања, чини ми се да ће бити јасно свакоме чак и ако само овлаш обрати пажњу на оно што следи: „...По благодати Божијој, која је божанска и нестворена и која је увек од увек постојећег Бога”.⁹⁶ Па шта то значи? Да надсуштинска

⁹⁵ Јов. 3, 6.

⁹⁶ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1141 A.

суштина Божија потиче од Бога? Уистину су ови људи помоћу безумних закључака свога умовања створили два бога, и тако запали у двобоштво које је горе од безбожништва. Јер, ако надсуштинска суштина, о којој они говоре, има своје постојање од Бога, онда она није троипостасна суштина коју ми прослављамо као јединог истинитог Бога; зато што ова суштина (коју прослављамо) нема своје постојање ни од кога, већ она сама јесте постојање. Према томе, ако они тврде да је реч о њој, ко је онда тај други који је увек Бог, од кога она има своје постојање? Дакле, све што ови људи говоре јесте толико недоследно њима самима, а и сасвим је неусаглашено са истином.

39. Како су онда нестворени и беспочетни светитељи, ако се има у виду надсуштаственост суштине Божије? Ако је то због тога што су саздани, онда ћемо и целокупну творевину назвати нествореном и беспочетном јер је створена од беспочетног Бога; а ако је то због тога што им је (суштина Божија) предала од себе, онда ће Бог по суштини бити причастан – а то (тврђење) је неумесно ништа мање него оно прво. Послушај опет оног истог Максима, који каже: „(Бог) Који је у свима, непричастан је по суштини; а када изволи, на други начин бива причастан од стране сила, не иступајући уопште из скривености по суштини”;⁹⁷ и Атанасија Великог: „Светитељи нису гледали суштину него славу Божију”;⁹⁸ и Васили-

⁹⁷ Κεφάλαια διάφορα, 1, 7 (PG 90, 1180 C).

⁹⁸ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, Πρὸς Ἀντίοχον ἄρχοντα, 28, PG 28, 616 A.

ја Великог: „Ми кажемо да познајемо нашег Бога по (Његовим) енергијама, али не тврдимо да се приближавамо Његовој суштини“;⁹⁹ и опет: „Његове енергије силазе к нама, а Његова суштина остаје неприступна.“¹⁰⁰ Обрати пажњу на то да (Василије) није рекао да енергије бивају у нама, већ да „силазе к нама“, зато што енергија која отуда долази к нама јесте увек беспочетна у Њему и при Њему. Наиме, сила уметничког дела сједињена је са уметником, а по природи се показује у остварењима уметности, при чему сама не бива резултат, већ средство преко којег уметничка дела заједничаре са уметником.

40. Цео умни и чулни свет почео је да постоји као творевина; са друге стране, премудрост Бога, Који ју је створио, која се огледа и пројављује кроз њу (тј. творевину, *ἵрим. ἵрев.*), и чија се „многострукост“, као што вели апостол Павле, „кроз Цркву обзнани началствима и властима“,¹⁰¹ како таква премудрост може бити започета и тварна? Шта то значи? Зар премудрост Божија, која се огледа у створењима, представља суштину Божију? Но, она (тј. суштина) је увек непричасна и једноставна, док је премудрост доступна заједничарењу од стране оних који мудро поступају, и по промислу о њима показује се на разне начине. А премудрошћу сада сматрам ону која је у Оцу и Сину и Светоме Духу. Јер, и апостол, пошто је најпре исказао славу „јединоме премудро-

⁹⁹ Ἐπιστολὴ 234, 1, Deferrari, 3, 372, PG 32, 869 A.

¹⁰⁰ *Исѿо.*

¹⁰¹ Еф. 3, 10.

ме Богу, Спаситељу нашему”,¹⁰² показао је да је премудрост заједничка Тројици доступној поклоњењу. И божанствени Јован из Дамаска каже да Христос поседује „божанско и човечанско знање и премудрост”.¹⁰³ Ако је неко од створења мудро, мудрост коју оно поседује јесте творевина јер је резултат, док мудрост у којој оно заједничари као „уметничко дело”, није творевина зато што представља силу која је присаједињена „уметнику”. У наставку ове расправе показаћемо да заједничарење оних који се обожују јесте нешто друго и да се у великој мери разликује од заједничарења оних ствари које су постале стварањем; наиме, они који су обожени, не поседују само божанску енергију тако да се она на њима показује, већ се и они кроз њу показују; и она кроз њих остварује оно што јој је својствено, као што Сунчев зрак дејствује кроз стакласту опну, или ватра кроз неку зажарену материју. Показаћемо, дакле, да ово обожење јесте такво и да га светитељи зато називају нествореним. Но, због обичаја да се данас говори увредљивим речима, потребно је да наведемо значајног сведока који ће потврдити наше малопређашње исказе.

41. Дакле, не само кад је у питању мудрост већ и кад је реч о животу и доброту, светости и бесмртности и, уопште, о свим бићима, нека од њих су саздана и попримила свој почетак као заједничари, а нека, која су се показала кроз зајед-

¹⁰² Јуд. 1, 25.

¹⁰³ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 2, 23 (PG 94, 949 В).

ничарење, јесу нестворена и беспочетна. Зато што божанске енергије јесу вечне, вечно сједињене са вечно свесилним и самосталним Богом и Владаром свега, Који је изнад свега што заједничари и што се по природи вечно умом поима, и узвишенији је од суштине која је свима непричасна. Па нека приступи и нека све ово потврди велики богозналац Максим, кога смо и раније наводили, који је јасно говорио да је Бог по Својој суштини непричастан за све. Он, дакле, каже: „Све што је бесмртно, као и сама бесмртност, и све што је живо, као и сам живот, и све што је свето, као и сама светост, и све што је врлинско, као и сама врлина, и све што постоји, као и само постојање, очигледно јесу дела Божија. Међутим, нека од ових (дела) имају свој временски почетак, јер било је када их није било, док нека од њих немају свој временски почетак, јер никада није било да није било врлине, добротe, светости и бесмртности. А она (дела) која имају свој временски почетак, она јесу и називају се у складу са оним што јесу и како се називају по заједничарењу у ономе што нема временски почетак. Јер, Бог је творац сваког живота и бесмртности, светости и врлине, зато што је надсуштаствено изнад свега о чему се говори и што се умом поима.”¹⁰⁴ И опет: „Изуучаваоци треба да испитају за која од ових дела можемо рећи да је њихов настанак започео Бог, а за која од њих, опет, можемо рећи да их (Он) није започео. Наиме, ако је (Бог) починуо од свих Својих дела чије остваривање беше започео, очи-

¹⁰⁴ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 50 (PG 90, 1101 AB).

гледно је да није починуо од оних дела чије остваривање не беше започео. Дакле, зар дела Божија која имају свој почетак у времену, јесу сва бића која заједничаре у постојању, као што су различите суштине бића (наиме, то што нису постојали старије је од њиховог постојања, јер је било када бића која заједничаре у битију нису постојала); док дела Божија која немају свој почетак у времену, постоје по заједничарењу, јер у њима, по благодати, заједничаре она бића која заједничаре, као што је доброта и све што је обухваћено појмом доброте и, уопште, сваки живот, бесмртност, једноставност, неизмењивост, бесконачност, и све што се суштински поима уз Њега, а што јесу и дела Божија, а такође немају свог почетка у времену? Заиста, не-постојање (врлине) никада није било старије од саме врлине, нити од било ког другог поменутог (дела), чак иако су (бића) која у њима заједничаре по себи имала временски почетак свога постојања. Јер, свака врлина од које време није старије, јесте беспочетна, јер вечно има Бога као јединог родитеља свога битија. А у односу на сва бића, и она у којима се заједничари и она која заједничаре, Бог је бесконачним начином бесконачно узвишенији. Све оно што као своју одлику поседује логос постојања, то је дело Божије, чак и ако рођењем има временски почетак свога постојања, док оно што је, попут некакве усађене силе, по благодати положено у створења, то живо објављује Бога, Који је у свему присутан.”¹⁰⁵

¹⁰⁵ *Исио*, 1, 48–49 (PG 90, 1100 S–1101 A).

42. Где су сада они који бесрамно тврде да ако неко каже како, осим суштине Божије и онога што њу окружује, постоји још нешто што је нестворено, он тиме уводи многе богове? Они чак признају, додуше невољно, да ранији наводи представљају аутентичне речи великога богослова. Јер, не само у многим црквама Божијим и свештеним училиштима већ и у личном власништву (хришћанâ) постоје књиге у којима све ово пише. Стога, не могући да оповргну (истинско учење) – каквог ли расколничког противљења спремног на све! – они му супротстављају речи које су му наизглед противне: „Нико од оних који желе да живе побожно не би могао говорити да двојица (тј. дијада) јесте или беспочетно мноштво или почетак нечега што је из њих (двојице)”; и опет: „Узрочено је све оно што је саздано као творевина, било да је на небу, било на земљи”; и опет: „Апсолутно ништа се ни на који начин не поима уз Бога од вечности; јер, од онога што од вечности сапостоји, не може једно бити творац другога.”¹⁰⁶ Све то, кажу ови, стоји насупрот оном мноштву беспочетних. А ако ја пожелим да их оправдам због њиховог незнања, безмало сам у опасности да их омрзнем због безумља које је у њима одраније присутно, а због којег они, иако без икакве основе, необуздано кидишу против свих. Наиме, када њега (тј. безумља) не би било, они би се због незнања збуњивали, али се не би поводили. Какве ли зловоље!

¹⁰⁶ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Περὶ ἀλοριῶν*, PG 91, 1188 A.

Јер, уместо светитеља, они су нас, као рањиве, одредили за циљ својих клеветничких напада. Пре свега, никако не треба упућивати оптужбе против њихових (тј. светитељских, *ѿрим. ѿрев.*) учења јер су она врло поуздана. Но, ако неко то и учини, треба да оспорава оне који су без икакве сумње први писали, а не нас који смо њихове речи наводили као сведочанство; на тај начин је јарост овога човека неизбежно усмерена на нас, односно Оце који су наши савременици.

43. Да не бих, међутим, дужио своју беседу, нека они знају којим речима се оспорава и дијада и мноштво беспочетних (бића) који се помињу у излагању овог чудесног (светог Оца) о суштинама. Ко би побожан, дакле, могао рећи да постоје многе беспочетне суштине или начело других суштина? Она (бића) која су приведена из непостојања он назива узроченима јер њихово начело јесте стваралачки Троипостасни Узрок. А ако неко никако не верује да ствари тако стоје и ако порицање мишљења да постоје више од једне (беспочетне суштине) не доводи у везу са суштином, онда му преостаје да каже како ипостасне одлике преузвишене Тројице, па и саме Ипостаси, или нема више од једне или нису беспочетне. Па ипак, сви ми у Цркви појемо: „Троје беспочетних славимо, Троје савечних.”¹⁰⁷ Но, Син и Свети Дух нису само узроци створења него су и узрочени јер имају начело, а то је једино „изворно Божанство”, односно „богородна” Ипостас

¹⁰⁷ СВЕТИ АНДРЕЈ КРИТСКИ, Канон на Рођење Пресвете Богородице, прва песма, шести тропар.

Оца,¹⁰⁸ уз коју се од вечности поима рађање Сина и исхођење Духа; но, вели он, и све оно што при-ма заједничарење и што нема свој почетак, на-звао је делима Божијим.¹⁰⁹ На почетку једног од својих *Поглавља*, он пише: „Све што је Бог почео и што није почео да ствара”.¹¹⁰ Каже ли он, дакле, да су то створења Божија? Зар тиме што је на крају неког другог поглавља рекао: „Бог је тво-рац сваког живота и бесмртности, светости и вр-лине”,¹¹¹ он показује да оно што је окарактерисао као беспочетно јесу и створења? Каква извешта-чена залудност, боље рећи каква беда и мрскост! Како само круже и, као што се каже, покрећу сваки камен, да би показали да благородна оства-рења свештене музе мудрога Максима јесу погреш-на и промењива!

44. Нико нас, разуме се, неће на сличан начин прекорити зато што настојимо да, колико је мо-гуће, заштитимо (овог светог) Оца. Овај мудрац је са правом назвао енергије Божије нествореним делима. Наиме, и свети Јован, светило Дамаска, каже: „И енергија се назива (оствареним) делом, и дело се назива енергијом.”¹¹² Ако пак пажљиво испитујеш ствари, наћи ћеш да се израз „ствара-ти” (ποιῆσαι) не примењује само на оно што је са-

¹⁰⁸ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским имени-ма*, 2, 7 (PG 3, 645 B).

¹⁰⁹ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Κεφάλαια θεολογικᾶ*, 1, 48 (PG 90, 1100 D).

¹¹⁰ *Исѣо*.

¹¹¹ *Исѣо*, 1, 50 (PG 90, 1101 B).

¹¹² СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење ѱраво-славне вере*, 3, 15 (PG 94, 1048 A).

здано. Заиста, Василије Велики је најпре рекао да „награда за врлину јесте да човек постане Бог, да буде озарен пречистом светлошћу, те да постане син онога дана кога не прекида тама”,¹¹³ а затим је објаснио у чему је бесконачност тога дана: „Друго је Сунце које га (тј. дан, *ἡρὶμ. ἡρὲν.*) ствара (ποίηϊ), које обасјава истинском светлошћу.”¹¹⁴ Видиш ли да се израз „стварати” примењује на недељиве енергије и на деловања (божанске) природе? Јер, на тај начин светлост (происходи) од Сунца и на тај начин Сунце ствара дан, не тако што га саздава, већ тако што дејствује по својој природи. Он исти помиње и (Еву) која каже: „Саздах (ἔκτισάμην) човека посредством Бога”,¹¹⁵ а о другоме (тј. о Адаму, *ἡρὶμ. ἡρὲν.*), каже: „Створи (ἐποίησεν) синове и кћери.”¹¹⁶ Дакле, зар ти који се држиш слова, боље рећи који си се притајило иза њега, па вребаш оне који још нису уловљени, зар ћеш (Адама) назвати творцем оних који су од њега рођени, или ћеш, можда, научити да истину побожности тражиш у стварима, а не у речима? А на крају поглавља он (тј. свети Максим Исповедник, *ἡρὶμ. ἡρὲν.*) назива Бога творцем „сваке врлине, живота и бесмртности – наше, тварне”.¹¹⁷

¹¹³ Види СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Шесћоднев*, 2, 8, Нови Сад 2001, прево С. Јакшић (PG 29, 52 A).

¹¹⁴ Види Ὁμιλία εἰς Ψαλμὸν 33, 9, PG 29, 373 A.

¹¹⁵ Пост. 4, 1. – У преводу Ђ. Даничића стоји: „Добих човека од Господа” (*ἡρὶμ. ἡρὲν.*).

¹¹⁶ Пост. 5, 4. – У преводу Ђ. Даничића стоји: „...Рађајући синове и кћери” (*ἡρὶμ. ἡρὲν.*).

¹¹⁷ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Κεφάλαια θεολογικὰ*, 1, 50 (PG 90, 1101 B).

Наиме, пошто је поделио дела Божија на она која су беспочетна и она која имају свој почетак, односно на божанске енергије и на њихове резултате, додао је да она дела која имају свој почетак бивају таква и таквима се називају због тога што заједничаре у беспочетним (делима), јер „Бог је творац”¹¹⁸ сваког живота и бесмртности, светости и врлине, односно онога што је створено и што природно у нама постоји. Видиш ли колика је тачност и беспрекорност речи блаженога Максима?

45. Ако се наше слово покаже опширнијим него што је потребно, то је најпре због оправданог дуга према нашим духовним оцима, који није ништа мањи него је можда и већи од обавезе коју деца из благодарности осећају према својим природним родитељима. Јер, Дух, Који је њих (тј. оце) учинио оцима, ка Себи и ка свевишњем Оцу привлачи и обавезу и наше испуњење обавезе. А опет, шта ти мислиш, како ће Латини гледати на то ако се покаже да књиге наше Цркве нису непогрешиве, а нарочито ако им на то укаже онај што је недавно од њих стигао нама, па се ускоро опет вратио њима? И како да то неће уочити наши сународници који се по том питању противе нама – на то ја не могу одговорити. Но, пошто сам се, према својим моћима, само укратко дотакао ове теме, враћам се тамо одакле сам се удаљио.

46. Дакле, да ни нестворена благодат није истоветна са суштином Божијом, нити је суштина

¹¹⁸ *Исѿо.*

сасвим истоветна са нествореном енергијом, научи од онога који златним гласом објашњава богословске тајне и који каже: „Благодат Духа Свето Писмо некад назива водом, а некад ватром, показујући тиме да то нису имена суштине већ енергије, зато што се Дух, Који је невидљив и једноврстан, не састоји из различитих суштина.”¹¹⁹ А да он овде говори о енергији која нема свој почетак ни свој крај, можеш тачно сазнати ако испиташ где и зашто Свето Писмо назива ову енергију ватром и водом. Међутим, своје схватање о ватри развили смо и изложили у расправи упућеној Варлааму, (под називом) *О обожењу*,¹²⁰ где се каже да она није „у речима људске мудрости”,¹²¹ већ потиче од Духом покретане силе богослова. А воду је поменуо јеванђелист (Јован); наиме, кад је Господ рекао: „...Вода коју ћу му дати постаће у њему извор који тече у живот вечни”,¹²² и кад је на другом месту рекао: „Који у мене верује (...) из утробе његове потећи ће реке воде живе; а ово рече о Духу кога требаше да приме они који верују у име Његово, јер Дух Свети још не беше дат, зато што Исус још не беше прослављен.”¹²³ Шта то значи? Зар је Дух Свети некад започео (Своје постојање), а дотад Га није било? Свакако, не; него то значи да (Дух) „још не беше” међу апостолима. И када чујеш да се (за Духа) каже да

¹¹⁹ СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην 32, PG 59, 183.

¹²⁰ Види *Тријаде*, 3, 1, 20.

¹²¹ I Кор. 2, 4.

¹²² Јов. 4, 14.

¹²³ Јов. 7, 38–39.

„ће бити” (γενήσεται), немој помишљати да Он постаје (тј. да ће задобити постојање, *прим. ирив.*); јер, Он „ће постати” за онога ко Га прима, као што и Давид каже: „Господ поста моје прибежиште.”¹²⁴ А ако вода коју су апостоли примили у себе јесте непостала и беспочетна зато што је то био Свети Дух – јер, то није била суштина Духа него благодат, а благодат, по Јовану Златоусту,¹²⁵ јесте енергија – то онда значи да је енергија беспочетна и непостала, док остварења те енергије попримају почетак тога деловања. А да ли та остварења овде попримају и свој крај или не, и каква је кончина свакога од њих, то нам показује прича о Саулу и Давиду: јер, први од њих је пророковао, па ипак није прибројан међу пророке, док је Давида покајање сачувало међу пророчима. Међутим, божанска енергија која се остварује у светитељима и овде се показује беспочетном, као код геометријског кретања: наиме, богонадахнути пророци задобијају предзнање о свему што уопште не постоји, а то (предзнање) је својствено само Ономе Који све ствари беспочетно зна и пре њиховог постања. Шта то значи? Да ли предзнање представља суштину Божију, од које је Господ предао Давиду? Међутим, предзнање Божије о било чему, према Василију Великом, јесте беспочетно, али не и бесконачно.¹²⁶

47. Видиш ли у каква богохуљења ризикују да се заплету Варлаамови следбеници? И Вар-

¹²⁴ Види Пс. 93, 22.

¹²⁵ Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην 32, 1, PG 59, 183.

¹²⁶ Κατὰ Εὐνομίου, 4, PG 29, 680 B.

лаам то исто сматра (јер, он је тај који их је напојио из мутног извора злославља), пошто они обојица веле да нестворени Бог није једно по природи, као што ми сматрамо, већ кажу (да је у Њему) једно нестворено, а то је суштина Божија, да би могли да кажу да обожујућа благодат Божија јесте или надсуштинска суштина Божија, или творевина. На тај начин они предодређења, премудрост, светост, доброту, божанственост, за које сви светитељи кажу да су по природи уз Бога и да су нестворени пошто не припадају суштини него енергији (наиме, по Својој суштини, веле они, Бог је изнад њих, као што оно што је изнад сваког имена надилази сваку ствар која се може именовати, као што узрок надилази оно што је узрочено, као што оно што је изнад заједничарења надилази све ствари које заједничаре, и као што оно што је надначално надилази свако начело), дакле, они све то (што је набројано) описују као творевину, уколико то не назовемо суштином, па нас оптужују што их сматрамо нестворенима. Они су, дакле, сагласни у тврђењу да није нестворен Један Бог, односно природа и све што је по природи уз Њега, већ да је нестворена само суштина (Божија). Желећи, дакле, да обмане своје слушаоце, он (тј. Варлаам, *ѿрим. ѿрев.*) каже да је мудри Максим само описно назвао благодат Божију Богом, чиме ју је заправо окарактерисао као нестворену. А ми, опет, кажемо: када би и било тако, то онда показује да се ова благодат убраја у све оно што је уз Бога, али да није суштина Божија. Зато што сваки опис (*περίφρασις*) – као што и сâм израз сведочи ономе ко је у

то упућен – бива на основу свега што је око (περὶ) неке ствари. Овде, међутим, не можемо прихватити „опис” зато што (Максимов) исказ открива да је она (тј. благодат, *ἱρὴμ. ἱρὴμ.*) од Бога. А пошто постоји једна заједничка благодат Оца, Сина и Духа, и то она којом се савршава обожење, то значи да онај ко је благодат Божију описно назвао Богом, тај је описно указао на Бога Који се познаје у Три Ипостаси. Како то, дакле, Тројица јесте од Бога? Тако што је Отац безузрочан; и Он је једини узрок који не потиче ниоткуда. Док нам Варлаам таквим објашњењем уводи и други (узрок); јер, прибегавајући одраније таквом закључку, запао је у исте неумесности.

48. А ако наследници тога Варлаама буду истрајни у томе да једино Син или Дух Свети представљају благодат која је увек од Бога, а због те благодати велики богозналац Максим вели да су нетварни и они после Христа у којима Он, по (апостоу) Павлу, борави и живи,¹²⁷ како онда Сам Син у Јеванђељима обећава онима који Њега љубе и које Он љуби, да ће доћи заједно са Оцем и да ће се настанити у њима?¹²⁸ Но, чак и ако сматрамо да ће само Син боравити (у њима), будући да такво борављење јесте заједничарење (јер, Онај Који све испуњава, по суштини није присутан и у светитељима онако како је присутан свугде), и будући да је суштина Сина непричасна, онда нам преостаје (да закључимо) да оно

¹²⁷ Ср. Гал. 2, 20.

¹²⁸ Ср. Јов. 14, 23.

што је доступно заједничарењу јесте благодат, односно обожујућа енергија. За њу је, дакле, светитељ рекао да је нестворена и да је увек постојећа од увек Постојећег.

49. Но, и долазак Онога Који је свуда присутан, шта је друго до пројава Онога Који се мистично открива онима који су тога достојни? Јер, сила која је свуда присутна неће доћи са једнога места на друго, нити ће пребивати негде она која не пребива нигде, него Његов долазак нама и обитавање у нама¹²⁹ представља наш успон ка Њему (остварен) кроз Откривење. А ко се открива и пројављује? Суштина Божија? Свакако, не. То је, наравно, благодат и енергија Духа, кроз коју се Бог јавља и усељава у достојне. Сходно томе, благодаћу Божијом могли бисмо фигуративно назвати и Бога доступног поклоњењу у Три Ипостаси, али не зато што се подразумева да је њено постојање од Бога. И ништа нас не спречава да благодат Сина фигуративно назовемо Сином, а благодат Духа Духом. Зато што и овај Григорије, највећи богослов међу свима који су истога имена, пишући Евагрију, каже да нам је од Оца послана „двострука умствена благодат – Сина и Духа”.¹³⁰ Заиста, као што он нешто касније вели, „овај двојаки зрак Оца доноси до нас светлост истине, а истовремено је са Оцем сједињен”,¹³¹ јер су им заједнички дарови које нам пре-

¹²⁹ *Исѿо*.

¹³⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Ἐπιστολὴ 26 πρὸς Εὐάγριον, PG 46, 1108 A.

¹³¹ *Исѿо*, PG 46, 1105 D.

дају. А називати Сина или Светога Духа благодаћу од Бога, то није својствено онима који се поклањају свакоме од Њих у засебној Ипостаси. Но, јасно је да они који овако говоре, уочавају их (тј. Сина и Светога Духа, *ἱрим. ἱрев.*) само у Оцу, Који постоји по Себи, и то као силе које постоје у Њему (тј. у-постоје, ἐνυπαρχούσας), али немају сопствено постојање. Јер, ако, по њима, благодат постоји само од Оца, онда Син неће имати исту благодат; као када би од Сунца настало друго Сунце, које би по свему било налик ономе од којег је настало: по благодати, по слави, по светлости и по свему што се уз њега опажа; „тако ће (Син) бити као зрак, а Дух као сијање, као када би се Тројица састојала од Великог и Већег и Највећег”, као што то, према великом богослову Григорију, јасно пише и у Аполинаријевим списима.¹³²

50. Ми се у почетку никако нисмо бавили богословљем (овога питања); наиме, поједине исказе светих Отаца напросто смо користили против онога који је вређао светлост созерцања, и притом смо знали да сваки део (овога учења) треба да сачувамо у његовим оквирима, а нарочито смо знали да о Откривењу треба да богословствујемо и да пишемо онако како смо га примили (од Отаца). А он (тј. Варлаам, *ἱрим. ἱрев.*) је поједине делове (богословског учења), због њихове међусобне различитости, поставио једне наспрам других и тиме их довео у међусобну супротност; тако је један део (богословља) кори-

¹³² Ἐπιστολὴ 102, PG 37, 192 B.

стио против другог, не трудећи се да сачува поузданост онога другог. Но, пошто смо га ми разобличили пред сабором, он је од стида с^ам себе изагнао. А овај (Акиндин) који је, после његовог бекства, наумио да нам се представи као нови Варлаам, допао је, као што видите, до таквих безумних тврђења. Па да би заиста био други он, (Акиндин) ни у чему није заостајао за његовим злоумећем; наиме, пошто не би могао да нас оптужи уколико би говорио истину: он се окренуо лажи и клевети, наводећи изван контекста неке одељке из наших списа, и на разне начине се користио порицањима, додацима и погрешним тумачењима, говорећи и чинећи исто што и Варлаам, с том разликом што се онај после првог сабора одмах дао у бекство и није наставио своје огавности, док се овај са крајњом бестидношћу надао да ће нешто ућарити. И заиста, због њега се одржао и други сабор са истим темама, који је донео исте одлуке као и претходни, а он с^ам је најпре био разобличен, а затим јавно подвргнут епитимији од пребожанственог патријарха и управитеља општих дела, као и од васељенских судија. Видевши то, народ је устао против њега, тако да су се и неки наши једва уздржали од тога; иако се, дакле, то све дешавало против његове истине, боље рећи против њега, он и даље, без икаквог стида, наставља исте проповеди.

51. Дакле, иако ми говоримо да благодат Божанства свети Оци понекад називају и Божанством зато што се они који су задобили ту благодат називају по њој и боговима, она ипак, по истим Оцима, није ни суштина Божија, ни анђео,

нити ишта од онога што поприма благодат – јер, благодат је обожујући дар Духа – дакле, иако ми тако говоримо, он извраћа и погрешно тумачи и преиначује православни смисао наших списа, па нас клевета како поштујемо два бога и два божанства. Јавно оповргавајући речи светих Отаца како би друге обмануо, он пред њих поставља нас као маску да би прикрио да их, заправо, сам оповргава, а за ту работу намерно оптужује нас. Па зар није сопственим ушима слушао како усмено излажемо исправно исповедање, које су (саборски) Оци прогласили симолом православности, као прикладан доказ да поштујемо Једнога Бога и да се поклањамо Једноме Божанству у Три Савршене Ипостаси? Међутим, како изгледа, ови новији богослови не сматрају ово симолом истинске побожности.

52. Дакле? Зар не знају да ми учимо о две природе, воље и енергије у Христу? Према томе, ако једна (природа, воља и енергија) свакако јесте човечанска, онда, наравно, преостаје да је једна божанска. Па како то да ми не поштујемо Једнога Бога тиме што поштујемо једну природу и вољу и енергију? Дакле? Можда смо ми крштени у име неког другог Бога у односу на онога у чије име су крштени ови нови тужитељи? Но, ми и крстимо. Према томе, и ми поштујемо Једнога Бога, у Чије име смо се и крстили и по Његовом великом дару крстимо (друге), или ни они не поштују Једнога Бога. Тако хришћанотужитељи постају самотужитељи. Наравно, када бисмо говорили да поштујемо два бога и да прослављамо два божанства, свакога од њих (тј. од два бога,

ѣрим. ѣрев.), онда бисмо, свакако, заслуживали оптужбу. Пошто, међутим, ми не говоримо ништа од тога, онда такву оптужбу с правом треба упутити онима који заиста тако говоре, и то не само као клеветници већ и као изопачитељи побожних учења.

Но, ово је довољно. Усмеримо своју беседу ка ономе што следи.

О ЗАЈЕДНИЧАРЕЊУ

О БОЖАНСКОМ И ОБОЖУЈУЋЕМ ЗАЈЕДНИЧАРЕЊУ

ИЛИ

О БОЖАНСКОЈ И НАТПРИРОДНОЈ
ЈЕДНОСТАВНОСТИ

1. Хајде сада да изложимо оно што су ова двојица (тј. Варлаам и Акиндин, *йрим. йрев.*) говорили, а што, како се чини, садржи неке нејасноће. Заиста, они нам кажу: „Ако несаздану благодат која је присутна у светима, не приписујете њима из неког другог разлога до зато што они заједничаре у Богу, а све што је створено, то заједничари у Богу (јер, Бог прониче кроз све и свима предаје: једнима постојање, а другима, осим постојања, и могућност да живе чулно, или разумно, или умно), онда ће на основу тога бити нестворено: у некима постојање, у некима живљење, а у некима, осим то двоје, и способност разума и ума.” А ми, сагласно са светим Оцима, нећемо их удостојити никаквог одговора; јер, хришћанска (догматска) учења подразумевају веру, а не доказ. Међутим, ради оних који су заведени њиховим претпоставкама, потребно је да им одговоримо: о, честити (пријатељи), ако ону благодат која је у светитељима називате створе-

ном – јер, све што је створено, то заједничари у Богу – онда ћете ви све назвати светим и обоготворићете целокупну творевину; јер, не само да ће света бити словесна бића, односно она међу словесним бићима која заједничаре у обожујућем дару Духа, већ и бесловесна бића, као и она нежива. Па шта с тим ако једно (биће) од другог поприми боље постојање и живот? Можеш, дакле, приметити да и међу светитељима постоји разлика. Тако ће ти пчела изгледати светија од муве, јагње од пчеле, нешто друго од јагњета, а од њега човек, па макар био и Језавела. Такође, мрав је светији од комарца, а од њега (је светији) јарац, или, ако хоћеш, бик, или јелен, или нека друга животиња, а од њих је, опет, светији човек, па макар био и попут Ахава. Такав светитељ може бити и тај који нас унизује својим смешним учењима и који се очигледно противи Јеванђељу Христовом.

2. Заиста, ако обожујући дар Духа, који је у светитељима, јесте створен, и то као некакво (Његово) природно својство и подражавање, као што учи онај што око нас обиграва и вреба нас, онда обожени светитељи не бивају изнад природе, нити бивају рођени од Бога, нити постају дух тиме што су рођени од Духа, нити постају један дух са Господом тиме што су са Њим сједињени, нити је Христос, оваплотивши се, само онима који верују у име Његово даровао да буду деца Божија.¹ Јер, то је постојало у свим народима и пре Његовог доласка, ако природно постоји у нама, а

¹ Ср. Јов. 1, 12 и даље; 3, 6; I Кор. 6, 17.

и у свима онима који су сада двобожни и безбожни. Послушај честитог Максима, који у разговору са Пиром каже: „Наклоном воље Божије деловали су и Мојсије и Давид, и сви који су стекли божанску енергију тиме што су одбацили човечанска и телесна својства.”² А на другом месту, опет, вели: „Пошто се образ узвисио до Праобраза и попримио божанску енергију, он је кроз обожење постао Бог и кроз иступање (из себе) попримио је најблагопријатније од свих добара која природно постоје и могу се појмити, и то је (попримио) захваљујући благодати Духа.”³

3. Према томе, они који се обожују, не бивају тиме напросто бољи по природи, него попримају и сâму божанску енергију, односно Сâмог Светог Духа. Управо то исто каже и Василије Велики: „Када имамо на уму Његову (тј. Духа, *ἱρμ. ἱрев.*) засебну вредност, смештамо га уз Оца и Сина, а када имамо на уму делатну благодат која је присутна у заједничарима, онда кажемо да је она у нама.”⁴ А ако је она и у светитељима присутна онако како је присутна у створењима, и ако она, пошто по вашим мудрим учењима јесте Бог, и у светитељима саздаје светост као што у другима саздаје све што потребују, каква је онда потреба за Христом и за Његовим присуством? Каква је онда потреба за крштавањем у Његово име, и за влашћу и силом које нам Он

² Ζήτησις μετὰ Πύρρον, PG 91, 297 A.

³ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1076 C.

⁴ *О Свѣйоме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος), 26, 63 (PG 32, 184 C).

предаје? Каква је потреба за духом (тј. дахом) који нам је у почетку удахнут и послат и уселио се у нас? Јер, као што је у свему (присутан), тако би био и у нама. Онда би и Бог заједнички (тј. кроз сва Три Лица подједнако, *йрим. йрев.*) стварао и обоготворавао. Међутим, Василије Велики јасно каже: „Ако Бог заједнички ствара и рађа, онда је Христос у подједнакој мери и наш Творац и наш Отац, зато што јесте Бог, и онда није потребно (наше) усиновљење кроз Светога Духа.”⁵ „И с Њим заједно”, каже апостол, „васкрсе (нас) и заједно посади на небесима у Христу Исусу; да покаже у вековима који долазе превелико богатство благодати своје добротом према нама у Христу Исусу. Јер сте благодаћу спасени кроз веру; и то није од вас, дар је Божији. Не од дела, да се не би ко хвалисао.”⁶ А ти нам приготовљујеш обожење само на основу чињења дела подражавања по природи, говорећи да то подражавање по природи јесте обожујући дар и божанска благодат. „Ако пак неко нема Духа Христова, он није Његов”, и „Дух Божији живи у нама”;⁷ и „сви смо једним Духом напојени”;⁸ и „ко се сједини с Господом, један је дух с Њим”;⁹ и „Христос се Духом усели у срца верних”;¹⁰ и „чувши реч истине, јеванђеље спасења нашега, и поверовавши у Ње-

⁵ Κατὰ Εὐνομίου, 4, PG 29, 692 A.

⁶ Еф. 2, 6–9.

⁷ Римљ. 8, 9.

⁸ I Кор. 12, 13.

⁹ I Кор. 6, 17.

¹⁰ Види Еф. 3, 16–17.

га, бисмо запечаћени обећаним Духом Светим, Који је залог наследства нашега";¹¹ и „по овоме знамо да у Њему пребивамо, и Он у нама, што нам је дао Духа Својега";¹² и „не примисте духа ропства... него Духа усиновљења”.¹³

4. Па зар и оне који су због крајње чистоте срца јасно видели и искусили блиставост Божију и прихватили Сина, Који је заједно са Оцем дошао да начини Себи станиште у њима и да, по обећању (које им је дато), објави Себе у њима, ти називаш заједничарима и видеоцима створења? Шта то говориш, човече? Зар Духа Христовог, Духа Божијег, обећаног Светог Духа, залог и наследство светих, Духа усиновљења, обећање Духа, које је Син примио од Оца и даровао Својим вернима, духа који се, по пророку Јоилу, од Духа Његовог излива на слуге и слушкиње Божије,¹⁴ сматраш створењем и природним подражавањем, и облећеш около безбожно убеђујући оне који су слаби, да похуле на твој начин? Зар се, човече, не стидиш апостола који каже: „...Тело је ваше храм Светога Духа који је у вама”;¹⁵ и опет: „Храм сте Божији, и Дух Божији обитава у вама”?¹⁶ Зар би он, дакле, икада прихватио да називом „храм” почаствује ропско станиште? А ако је Он у нама на начин на који је (присутан) и у

¹¹ Види Еф. 1, 13–14.

¹² I Јов. 4, 13.

¹³ Римљ. 8, 15.

¹⁴ Ср. Јоил 2, 28.

¹⁵ I Кор. 6, 19.

¹⁶ I Кор. 3, 16.

свему другоме, онда храм Божији јесте и свака бесловесна ствар, и свака животиња, и сваки гмизавац, а исто тако, треба и то рећи, (храм Божији) је и сваки Јелин који се овим стварима клања, а (храм је) и све друго што они поштују. Узалуд, дакле, и апостол у вези са овим подстиче вернике, и то оне ваљане, говорећи: „Не знате ли да сте храм Божији и да Дух Божији обитава у вама?”¹⁷ „Сем ако у нечему нисте ваљани.”¹⁸

5. А ви, каже, „комадате једног божанског Духа, говорећи да је Он доступан, нестворен и преузвишен, мерите Бога говорећи да је у једном светитељу присутна већа, а у другоме мања благодат; и да то није оно подобје које је свако засебно стекао кроз уподобљавање Богу, већ да је другачије од њега и да долази свише као нестворени дар”. Ко ме је, по твоме мишљењу, ово упућено: нама или пророку? Пре ће бити да то упућујеш Богу, Који је кроз једнога од Својих пророка рекао: „Излићу од Духа мога на свако тело”,¹⁹ и на апостола који је рекао: „...Раздавање Духа Светога”,²⁰ и на Дионисија, који јасно пише: „Постоји једно коме теже сви који су једнообразни; али они не заједничаре у томе јединствено, иако оно јесте и једно, већ онако како то божански кантар додели свакоме према његовом жребу.”²¹ Дакле, Дух се измерава и не мери, него

¹⁷ I Кор. 3, 16.

¹⁸ II Кор. 13, 5.

¹⁹ Види Јоил 2, 28.

²⁰ Јевр. 2, 4.

²¹ *О црквеној хијерархији*, 1, 2 (PG 3, 373 B).

Он, наравно, одмерава све што (у Њему) заједничари, дајући свакоме од њих Себе по Својој спасоносној правди; исто тако, Он се не раздељује, него ми сами нисмо у стању да Њега целовитог примимо у себе када Он недељиво заблиста.

6. У вези са овим описано је и како је Павле дошао у додир са изобилним блистањем велике светлости.²² И славу Господњу (која се показала) на Гори видели су ученици који су се са Њим тамо успели, „али не читаву, да не би са видом изгубили и живот”.²³ Он (тј. Дух) не само да остаје недељив у дељивима већ и њих који према својим моћима заједничаре, попут неке обједињујуће силе обједињује у јединство и обожујућу једноставност Оца, Који све (у Себе) сабира. На тај начин, Дух, Који се благочестиво пројављује и Који се умножава кроз сједињење са онима који су предмет промишљања, остаје унутар Себе по Својој надсуштинској сили. А ако то праизливање и одаслање и кретање такође представља пројаву („Свакоме се”, каже, „даје пројава Духа на корист”²⁴), зар ће Дух бити мерљив, и зар ће мерило бити пројављивање које је сразмерно онима који Га тајанствено сусрећу? И као бескористан свима, пошто се никада не пројављује у целости и пошто бесконачно много пута надилази сваку пројаву и свако умно поимање, Он се, дакле, или раздељује, или је сложен од онога што је ниже и онога што је више? Па зар ви који сте

²² Ср. Дела ап. 9, 3; 26, 13.

²³ Трећа литијска стихира на празник Преображења.

²⁴ I Кор. 12, 7.

у свему мудри, не разумете ни то да оно што је видљиво, или што је замисливо, или што је доступно заједничарењу, не представља део Бога, па да због тога, по вашем мишљењу, Бог буде подложен дељењу, већ да се, на неки начин, Он пројављује и целовит и нецеловит, а исто тако и јесте замислив и није замислив, и јесте и није доступан заједничарењу?

7. А ако, и по великом Дионисију, „обожење јесте уподобљавање Богу и сједињење са Њим”,²⁵ како ми онда можемо прихватити да обожење буде природно подражавање? Наравно, уподобљавање нам је неопходно како бисмо били прилагођени оном сједињењу кроз које се остварује обожење. Међутим, уколико нема сједињења, уподобљавање није довољно за обожење. Другим речима, потребно је оном обожењу приступити практиковањем и држањем божанских заповести, које се не може постићи пуким природним подражавањем, већ силом Духа, која долази свише приликом нашег свештеног препорода и тајанствено се настањује у новокрштенима. Овом силом, они „који се не родише од крви, ни од жеље телесне, ни од жеље мужевљеве, него од Бога”,²⁶ као новорођени младунци могу достићи „меру раста пуноће Христове”.²⁷ „Јер, онај ко није стекао божанско постојање”, вели (Дионисије), „никада не може ни спознати ишта од онога што нам је Бог предао, нити може деј-

²⁵ *О црквеној хијерархији*, 1, 3 (PG 3, 376 A).

²⁶ Јов. 1, 13.

²⁷ Еф. 4, 13.

ствовати у складу са тим.”²⁸ Из ових речи, пријатељу мој, схвати да је обожење натприродно; јер, оно чија природа у сâмом почетку не изниче из њега сâмога, како може имати природан и створен исход? И ако је оно на сâмом свом почетку у великој мери било изнад природног подражавања, како ће онда при кончини представљати природно подражавање? Крштава и Јован, син Захаријин, али само у води;²⁹ крштава и Исус, Божији Син, али у води и Духу.³⁰ Дакле, шта је то што се (крштењем) прима? Да ли само име? Никако. (Прима се) обојујућа благодат и сила, Сâм Дух Свети – не тако што (Он) по суштини запоседа крштенога, него тако што се у њега усељава кроз благодат крштења, која у Њему урођено пребива. А ако она (тј. благодат крштења, *ἵρμ. ἱρέв.*) јесте творевина, и ако ми који се њоме причешћујемо, заправо се причешћујемо нечим створеним, како онда Дух Свети може бити нестворен?

8. „Ако кроз присаједињење Духу”, како каже Атанасије Велики, „постанемо заједничари божанске природе, онда је безуман онај ко говори да је Дух створене природе, а не оне које је и Син.”³¹ Па како ће Христос бити Син Божији ако и Сâм крштава у творевини, као што то чини и

²⁸ *О црквеној хијерархији*, 2, 1 (PG 3, 392 B).

²⁹ Ср. Мат. 3, 11; Марк. 1, 8; Лук. 3, 16; Јов. 1, 26; 31–33; Дела ап. 1, 5; 11, 16.

³⁰ *Исѿо*; ср. и Јов. 3, 5.

³¹ *Ἐπιστολή πρὸς Σεραπίωνα (Писмо Серапиону)* 1, 24, PG 26, 585 C–588 A.

Јован,³² и ако у крштене полаже створену силу и благодат, Он Који је, по (апостолу) Павлу, „објављен” (ὀρισθείς), односно признат и потврђен, „у сили по Духу Светоме за Сина Божијега васкрсењем из мртвих”³³? Шта је, дакле, та сила која је показала и објавила да Исус јесте Син Божији? Да ли је то творевина? И како се кроз њу могло потврдити да (Христос) јесте Бог? Но, немој замишљати ону силу која је очистила губавце, која је просветлила слепе, која је исправила грбавце, која је оснажила узете, јер фарисејској слабовидности је својствено да опази најпре ову силу; а ти прво обрати пажњу на ону (силу) која је неприметно уклонила читав низ сагрешења и утрла пут Духу освећења, која поправља и просвећује унутарњег човека, кроз присаједињење Богу подиже га из мртвих, а души омогућује да живи божански, дарујући јој божански и уистину вечни живот Божији. Васкрсењу тела је, наиме, природно да следи за васкрсењем душе, пошто је првобитно и смрт (тела) следила за смрћу душе – јер, отуђеност од живота у Богу јесте смрт душе. А то је уистину болна смрт, док смрт по њему, односно по телу, јесте добродошла; она представља дар човекољубља,³⁴ којег ће, авај, бити ускраћени сви они што ће бити осуђени на будућем Суду. Јер, то васкрсење очекује оне који нису на

³² Палама се овде ослања на Јов. 3, 22, где се каже да је Христос крштавао.

³³ Римљ. 1, 4.

³⁴ Види СВЕТИ ТЕОФИЛО АНТИОХИЈСКИ, *Авџиолику* (Πρὸς Αὐτόλυκον), 2, 26, PG 6, 1092 C–1093A.

ваљан начин искористили дар божанске благодати који им је Бог дао; оно (тј. васкрсење, *йрим. йрев.*) трајно је повезано са оном другом смрћу, као што нам је Јован (Богослов) објавио у свом Откривењу,³⁵ и горе је од саме смрти. А ако они на тај начин живе бесмртно, а опет су умрли, многи од оних који овде живе јесу мртви, као што је показао Господар живота и смрти;³⁶ међутим, постоји и умирање душе, иако је она по својој природи бесмртна. Па како ће живети ако поседује тварни живот? Наиме, иако живи, она је по њему (тј. по тварном животу, *йрим. йрев.*) мртва. А да би изнова оживела у узвишенијој сфери, треба да постане причасник нествореног живота, онога који није дарован Духом. Због тога Василије, који је заједничарио у Њему, каже из искуства: „Живот кога Дух преноси на ипостас другога не раздваја се од Њега, тако да и Он има у Себи живот, и они који заједничаре у Њему, живе богодолично, поседујући божански и небески живот.”³⁷

9. Хоћеш ли, можда, да јасно научиш и то да они који су удостојени обожења, не примају Духа Светога по Његовој суштини него по (Његовом) нествореном блистању и благодати? Послушај (Дионисија) који каже: „Циљ небеске хијерархије јесте, колико је то могуће, уподобљавање Богу и сједињење са Њим, пошто оне који

³⁵ Ср. Откр. 20, 14 и 21, 8.

³⁶ Ср. Мат. 8, 22.

³⁷ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Κατὰ Εὐνομίου (Прошив Евномија)*, 5, PG 29, 772 В.

Га поштују (Бог) учини божанским образима, односно најјаснијим и пречистим огледалима, која примају оно светлonaчално и богonaчално сијање.”³⁸ Ако оно у чему сви могу заједничарити јесте једно, и ако се у њему не заједничари једнообразно већ разнообразно, каква је онда сметња да у Богу заједничаре и светитељи и они који нису такви, али да у тим заједничарењима постоји разлика по томе што ће једно (заједничарење) бити нестворено, а д уگو створено? Атанасије Велики је, наиме, рекао да „ми имамо само једног Бога Оца”,³⁹ од Кога је све, по речи апостола (Павла), „зато што Логос од Њега произлази рађањем, а Дух од Њега (произлази) исхођењем”.⁴⁰ А ако га неко упита како то да од свих бића Сина и Духа назива истинитим Богом и нераздељивим од Оца, он ће одмах одговорити да је то због различитог начина постојања: наиме, Син и Дух произлазе од Оца као одсјај и зрак светлости, односно самоипостасно, док сва друга бића произлазе (од Њега) као створења од Творца. Тако ћемо и ми рећи следеће: иако сва бића заједничаре у Богу, свакако можемо уочити значајну и огромну разлику у заједничарењу светитеља. Заиста, реци ми, како то да од свих оних који у животу Божијем заједничаре чулно, или словесно, или умно, ничији се живот не на-

³⁸ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархији* (Περὶ οὐρανοῦ ἱεραρχίας, 3, 2 (PG 3, 165 A).

³⁹ I Кор. 8, 6.

⁴⁰ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Διάλογος περὶ Τριάδος*, 1, 6, PG 28, 1125 A.

жива богообразним или богонадахнутим, и нико од њих не постаје божански, или богопримац, или богоносан, или, боље рећи, (не постаје) Бог уколико не припада онима који су обожени? А за оне који живе по чулу, као и за оне који су у потпуности лишени чула, не постоји никаква могућност да икада живе божански, иако и они заједничаре у Богу.

10. Видиш ли да Божанство, мада је присутно у свему и све у њему заједничари, ипак је само у светитељима присутно у правом смислу речи и само они у њему истински заједничаре? Ово је, дакле, врло поуздано и истинито; јер, иако многи богови постоје и носе такво име, за нас је само један истински Бог; и премда многи синови постоје и носе такво име, ми проповедамо да је само један истински Син Божији, и зато се и назива Јединородним; исто тако, иако многи, боље рећи сви, заједничаре у Богу, јединим заједничарима Божијим и заједничарима Христовим називају се светитељи. Речима: „Јер није могуће оне који су једном просветљени, и окусили дар небески, и постали заједничари Духа Светога...”,⁴¹ апостол Павле је показао да они претходно нису били заједничари. И Господ обећава да ће доћи и да ће се настанити у онима који Њега љубе и које Он љуби,⁴² показујући тиме да претходно није био присутан и настањен у њима. Свакако, било је потребно да ови који бивају обожени стекну подобност Богу, и да ови који бивају усиновљени стек-

⁴¹ Јевр. 6, 4.

⁴² Ср. Јов. 14, 23.

ну подобност Ономе Који је по природи Син (Божији). Као што је Бог једини постојећи, једини жив, једини свет, једини благ, „једини који има бесмртност и живи у светлости неприступној”⁴³ – мада су многи постојећи и многи живи, многи су свети и благи и бесмртни, и пребивају у светлости и настајују земљу живих – тако и једино светитељи јесу заједничари Божији, премда многи заједничаре (у Њему).

11. Зар ти се, дакле, не чини да је толико велика различитост у погледу заједничарења довољна да заједничарење оних који живе божански, представи као нестворено, чак и да Павле није говорио: „Живим не више ја, него живи у мени Христос”;⁴⁴ чак и да Максим, говорећи о њему и о онима који су уз њега, није рекао: „Они не носе у себи временски живот, који има почетак и крај, већ божански и вечни живот Логоса, Који се у њима настанио”;⁴⁵ и опет: „Божански и непојмљиви живот дарује могућност да у њему уживају они који (у њему) по благодати заједничаре, али не дарује поимање Себе јер, и при заједничарењу оних који у њему уживају, заувек остаје непојмљив зато што, као нестворен, поседује бесконачност по природи”;⁴⁶ и опет: „Непостало обожење Он као плату дарује онима који верују у Њега”?⁴⁷ А непосталим обожењем нази-

⁴³ I Тим. 6, 16.

⁴⁴ Гал. 2, 20.

⁴⁵ Περὶ ἀλοριῶν, PG 91, 1144 C.

⁴⁶ Πρὸς Θαλάσσιον 61, σχόλιον 18, PG 90, 644 D–645 A.

⁴⁷ *Исѡо*, 61, PG 90, 637 D.

ва „засебно ипостасно блистање које нема по-станка, већ се непојмљиво открива онима који су га достојни”.⁴⁸

12. Атанасије Велики каже: „По томе што смо названи заједничари Христови и заједничари Божији, види се да помазање и печат који је на нама, није постале природе”;⁴⁹ и опет: „У томе је човекољубље Божије, што онима које је створио, (Бог) постаје и Отац по благодати; а то се збива онда када створени људи поприме у своме срцу Духа Синовог, Који виче: Ава, Оче;⁵⁰ јер, пошто по својој природи јесу створења, није могуће да другачије постану синови Оца, осим уколико не приме Духа Онога Који уистину и по природи јесте (Син). Због тога је Логос и постао тело⁵¹ да би човечанску природу учинио спремном за примање Божанства.”⁵² И опет: „Као што је апостолима дато обећање о Духу и о сили Вишњег, тако је и Деви (дато обећање).” И Василије Велики наглашава да је потребно да човек „кроз Духа Светога буде заједничар благодати Христове, да постане чедо светлости, да учествује у вечној слави”;⁵³ и опет: „Оно што је од Светога Духа покренуто (тј. стављено у дејство,

⁴⁸ *Исѣо*, 61, σχόλιον 16, PG 90, 644 D.

⁴⁹ *Ἐπιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα (Писмо Серапиону)* 1, 24, PG 26, 585 BC.

⁵⁰ Види Гал. 4, 6 и Римљ. 8, 15.

⁵¹ Ср. Јов. 1, 14.

⁵² СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Κατὰ Ἀρειανῶν (Прошив аријанаца)*, 2, 59, PG 26, 273 A.

⁵³ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *О Свештоме Духу*, 15, 36 (PG 32, 132 B).

йрим. йрев.) на вечно кретање (тј. делање), постало је свето живо биће. Дакле, пошто је послушао овога (Духа), човек је задобио достојанство пророка, апостола, анђела, Бога, иако је претходно био земља и прах.” И опет: „Онај ко поприма обличје роба, тај од роба не постаје син нити стиче право да Бога назива Оцем, пошто је роб.”⁵⁴ И опет: „Оно што је по обличју (Божијем), то заједничари у Творцу; а то му је могуће кроз Духа.”⁵⁵ „Јер, сва створена бића су бедна у односу на Бога, и по својој тварној природи лишена су славе Творца уколико не заједничаре у Божанству; но, и говор о Богу не би био вредан помена када би Он творевину на неки начин оставио саму и када би је лишио Свога присуства. Међутим, ни творевина није толико бедна нити је Бог толико немоћан, па да створењима не пошаше свету благодат.”⁵⁶ И исто тако: „Творевина опет постаје нова примајући (благодат) Духа, док је претходно старила јер је Њега била лишена”;⁵⁷ „јер, садашње обнављање и пресаздавање (творевине) одговара оној (њеној) првобитној новини. Уобличио ју је и удахнуо (јој живот) не неко други, другачији од Онога Који јој је у почетку удахнуо (живот), већ Онај кроз Кога је предао дување (даха) – тада заједно са душом, а сада у душу.”⁵⁸

⁵⁴ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Κατὰ Εὐνομίου, 5, PG 29, 769 В. – Ср. Пост. 18, 27.

⁵⁵ *Исїо*, PG 29, 741 В.

⁵⁶ *Исїо*, PG 29, 724 АВ.

⁵⁷ *Исїо*, PG 29, 728 А. – Ср. *О Светио́ме Духу*, 19, 49 (PG 32, 157 ВС).

⁵⁸ *Исїо*, PG 29, 729 А.

А Златоусти отац, опевајући благодат божанског крштења, каже: „Тада је човек (оживео) у души живој,⁵⁹ а сада у животворном Духу.⁶⁰ Велика је, дакле, разлика међу њима: наиме, душа не предаје живот другоме бићу, док Дух не живи Сâм за Себе, него то и другоме предаје. Тако су апостоли и мртве васкрсавали.”⁶¹

13. О овоме подробно говори и божанствени Кирило, оповргавајући и оне који кажу да божанско дување (даха) установљује душу човекову. Сажимајући све изречене аргументе, он вели: „Понеко сматра да је (Бог) удахнуо Сâмога Себе, односно нешто од Своје суштине. Па како је онда могуће да се Дух, Који је од Бога, претвори у природу душе?” Па наставља: „Према томе, живом бићу (τὸ ζῶον) је удахнута душа по неизрецивој сили Божијој, а кроз уподобљавање Њему оно (тј. живо биће) је постало оно што је по природи предодређено да буде: добро и праведно и спремно за примање сваке врлине. Са друге стране, оно се освећује пошто се показало заједничарем божанскога Духа, Који је и одступио (од ње) због њеног сагрешења.”⁶² Где су они који обожавајући дар Духа називају тварним и природним подражавањем, а не божанском и неизрецивом, и неизрециво оствареном енергијом? А нарочито зато што свети Максим каже: „Подносимо обожење као натприродан чин – но, не остварујемо

⁵⁹ Ср. Пост. 2, 7.

⁶⁰ Ср. I Кор. 2, 12.

⁶¹ Ὁμιλία 25 εἰς Ἰωάννην 2, PG 59, 150.

⁶² Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν, 2, PG 76, 1081 AB.

га ми.”⁶³ И опет вели: „Не постоји ништа природно што остварује обожење.”⁶⁴

14. Но, да се вратимо тамо одакле смо (у свом говору) скренули, па да наставимо разматрање наше теме. Не постоји, дакле, ништа што би нас спречило да кажемо чак и следеће: као што „нико није благ осим једнога Бога”,⁶⁵ тако исто ништа не заједничари у Богу осим оних међу анђелима који су благи и оних међу људима који на тајанствен начин изнова примају божанско удахнуће (ἐμψύσημα), које старином беше одступило од Адама због његовог непоштовања божанске заповести. Са задовољством бих, дакле, питао онога који пориче овакво мишљење: зар није неопходно да то што ће заједничарити у нечему другоме, постоји и пре свога заједничарења, а сâмим тим и да му претходи? Према томе, какво би чуло, или разум, или ум, поседовала жива бића која чулно, или разумно, или умно, постоје кроз заједничарење у Богу, да још нису ступила у заједницу са Богом? Могло би се рећи да она (тј. жива бића) имају постојање којем су придате ове силе. Међутим, и то постојање имају кроз заједничарење у Богу. Очито је, дакле, да она не заједничаре у Богу у дословном смислу речи, већ се каже да заједничаре као резултати оне стваралачке енергије и силе, као што се може рећи да сва уметничка остварења, попут неја-

⁶³ Πρὸς Θαλάσσιον, 22, PG 90, 324 A.

⁶⁴ *Исѣо*, 22, PG 90, 321 A. – Ср. Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 33 BC.

⁶⁵ Лук. 18, 17.

сног одјека, заједничаре у уму уметника, премда немају никаквог учешћа у стваралачком уму.

15. Са друге стране, светитељи, који одраније поседују створену природу, придодају јој натприродно и божанско заједничарење не као што се уметничка дела присаједињују уметности, већ као они који примају и усвајају знање „које је увек било уз њих, али се показује делатним онда кад затреба”,⁶⁶ у складу са различитим наумима благодати Духа. „И као што је у нама разум (тј. логос)”, каже он, „тако је у нама и Дух; некад је он сâм душеван, када Дух сведочи нашем у духу⁶⁷ и када у нашим срцима виче: Ава, Оче,⁶⁸ а некад се јавља као логос (тј. реч) који се произноси говором. 'Јер нећете ви говорити', каже Онај Који дарује непобитну мудрост, 'него ће Дух Оца нашега говорити из вас.'⁶⁹ Но, може се замислити и као целина у деловима, наставља он, у складу са расподелом благодатних дарова. Зато и јесмо сви 'удови један другоме'⁷⁰.⁷¹ А поврх тога, „као што је сила вида присутна у здравом оку, тако је и енергија Духа (присутна) у очишћеној души”.⁷² Зато и оно изливање светлости он исти назива просветљењем од Њега. „Као што боје које су положене у цветове и сâме бивају обојене када се

⁶⁶ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *О Свeйџоме Духу*, 26, 61 (PG 32, 180 С).

⁶⁷ Ср. Римљ. 8, 16.

⁶⁸ Ср. Римљ. 8, 15 и Гал. 4, 6.

⁶⁹ Мат. 10, 20.

⁷⁰ Еф. 4, 25.

⁷¹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *нав. д.*, 26, 61, PG 32, 181 А.

⁷² *Исиџо*, 26, 61, PG 32, 180 С.

на њих излије сјај светлости, тако и онај ко упорно посматра Духа, у некој мери се преображава Његовом славом у нешто блиставије, бивајући обасјан истином Духа као некаквом светлошћу.”⁷³ А Григорије, познат као Богослов, пошто је набројао све што се збивало са његовом сестром Горгонијом, која се беше упокојила, најпре је рекао: „Знам добро да све што те сада окружује јесте узвишеније и вредније од овога што можемо видети: слављенички пој, хор анђела, небески поредак, виђење славе, блистање најузвишеније Тројице, које је чистије и савршеније од сваког другог, јер наше душе обасјава целокупном светлошћу Божанства.”⁷⁴ Дакле, пошто је ово рекао, обраћајући се њој, поновио је све то укратко: „Уживаш у свему ономе што си, због своје чисте чежње за тим, само као одсјај имала боравећи на земљи.”⁷⁵ Таква је, заиста, природа одсјаја; наиме, чак и када се предаје, он остаје нераздвојан од онога који га предаје – а овај притом не бива ни најмање умањен тим предавањем. Па како ће онда тако нешто претрпети светлост због зрака, или зрак због сијања?

16. И немој ми наводити примере из вештаственог света, него рашчисти најпре сваки појам који отежава ово сагледавање, па онда, колико је то могуће, испитај начин предавања Духа онима који су Га достојни. Како Он на неизрецив начин јасно блиста свима достојнима? „Као што Сунче-

⁷³ *О Светиома Духу*, 21, 52 (PG 32, 165 B).

⁷⁴ Λόγος 8, Ἐπιτάφιος εἰς Γοργονίαν, 23, PG 35, 816 BC.

⁷⁵ *Исѿо*.

ви зраци”, каже он, „када обасјавају облак, чине да и он сам светли и да наликује злату.”⁷⁶ Замишли, дакле, да ти облаци представљају светлосне сасуде који поседују чулно опажање оне светлости, и да као прикладне очи по природи имају својство да кроз примање светлости постају слична светлост и да користе ту светлост. На тај начин једино светитељи у дословном смислу заједничаре у Богу, постајући божанствени и богообразни. Они, наиме, не само да заједничаре него се и предају; и не попримају само знање о стварима већ спознају и нешто од онога што још није преведено из небића и што још не живи, али (спознају) и животворећа својства која не припадају створеној сили. Но, пошто смо показали шта је истина, треба да чујемо и проповеднике истине, који говоре да само светитељи заједничаре у Богу – јер, ми њих увек наводимо као сведоке истине.

17. Василије Велики каже: „Тек пошто се човек очисти од прљавштине, која се у њему нагомилала због злобе, пошто се врати својој природној доброту и пошто као некакав царски образ васпостави своје првобитно обличје, тек тада се може приближити Утешитељу.”⁷⁷ И опет: „Свети Дух је неприступан по природи, али је доступан по Својој доброту; све испуњава Својом силом, а доступан је заједничарењу само за оне који су Га достојни; у Њему се не може заједни-

⁷⁶ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Κατὰ Εὐνομίον, 5, PG 29, 769 В.

⁷⁷ О Свѣйшоме Духу, 9, 23 (PG 32, 109 АВ).

чарити на основу једног мерила, већ Он раздељује Своју енергију према мери вере.”⁷⁸ И опет: „(Дух је) недоступан за свет, али је видљив само светитељима због чистоте њиховог срца; па шта онда мислите: које части могу бити сразмерне овоме?”⁷⁹ И опет: „Најпре је Господ, кроз Своја учења, показао Својим ученицима шта је то чистота живота, а сада их чини подобнима да буду видеоци и созерцатељи Духа.”⁸⁰ И опет: „Они који су се одрекли свега земаљског и који су се уздигли изнад њега, постали су сведоци дара Светога Духа.”⁸¹

18. Покушаћу, дакле, да ти сликовито и помоћу бледих представа покажем различитост ових заједничарења: наиме, глинени крчаг заједничари у ватри и задржава трагове ватре чак и када се он, ради употребе, уклони са огњишта. Заиста, црвена боја, као и нарочита сувоћа и чврстоћа материјала, потичу непосредно од ватре. Наиме, када из њега нестане влажност, односно пошто је ватра истроши и (материјал) горењем поцрни, тада се јаркоцрвена боја ватре стапа са природном белином земљане боје, тако да мешањем јаркоцрвене са белом и црном бојом, кроз изложеност ватри и кроз стапање, предмет задобија своју боју, а меки земљани материјал стиче тврдоћу тако што се деловањем ватре затварају поре у његовој дубини, па више

⁷⁸ *Исџо*, 9, 22 (PG 32, 108 C).

⁷⁹ *Исџо*, 22, 53 (PG 32, 168 C).

⁸⁰ *Исџо*, 22, 53 (PG 32, 168 B).

⁸¹ *Исџо*, 22, 53 (PG 32, 168 C).

није могуће да у њих продре вода, која је доста густа. Због тога, дакле, када (овај грнчарски предмет) и дође у додир са водом, он због своје чврстине остаје ненарушен. Исто тако, он је лакши и топлији од камена или земље исте величине, а та својства је свакако попримио од ватре. Према томе, он (тј. грнчарски предмет, *йрим. йрев.*) заједничари у ватри чак и онда када већ стекне своју употребу; но, заједничари (у њој) и док се налази на распаљеном огњишту и док је ужарен, јер тада бива сједињен са ватром. Али тада не заједничари само у последицама (ватре) него у скоро свим њеним енергијама, и не бива лишен силе загревања и паљења. У стању је пак и да преда енергију, коју (од њега) поприма све чему се он приближи, уколико је то прикладно за примање (енергије) – иако с^ам (предмет) остаје непромењене природе, по којој и даље јесте земљан. Међутим, када се овај (грнчарски) сасуд ради употребе уклони са огњишта, он у неким последицама енергије ватре заједничари, а у неким више не.

19. Дакле, на основу примера ових (грнчарских) сасуда извуци, колико је могуће, закључак о ономе што је наша тема, па схвати да природни живот и постојање, познање и томе слично, јесу резултати божанских енергија, а нису енергије у дословном смислу речи. Код оних који уистину живе на божански и натприродан начин, богонадахнути живот и благодат јесте уистину божанска и натприродна енергија, по којој се остварује сједињење између Бога и оних који су Њега достојни. Створени су, дакле, и резултати божан-

ских енергија, али све што је стваралачком заповешћу приведено из небића, не представља енергије у дословном смислу. Међутим, пошто се Господ (Христос) заједно са Оцем настанио у онима који су тога достојни, све што се у богоносцима збива, савршава се не обојужујућом заповешћу већ кроз божанско сједињење и кроз усељавање Бога (у њих), односно кроз обојужућу силу и благодат, која онима који су сједињени (са Богом) предаје нека од својстава која су Њему природна. Према томе, светитељи ангелоподобно и ангелодолочно заједничаре не само у резултатима (енергија̂) него у сâмим енергијама Божијим. Василије Велики каже да разлика између анђела̂ и Светога Духа јесте у следећем: „У Њему по природи постоји светост, а у њима кроз заједничарење (са Њим) постоји способност освећења.”⁸²

20. Зато ће праведници засијати као што је Господ засијао на Гори, и задобиће Царство које неће бити створено, нити ће бити неко друго, него истоветно са оним. Зато и овде у Павлу живи и говори Христос,⁸³ иако је Павле тај који живи и говори. Зато и Петар усмрћује и враћа у живот,⁸⁴ иако је Бог једини Који усмрћује и дарује живот. Зато заједно са Њим (тј. са Христом, *ѵрим. ѵрев.*) Јаков и Јован телесним очима виде на Гори ону незалазну и неугасиву светлост.⁸⁵

⁸² Κατὰ Εὐνομίου, 3, PG 29, 660 В.

⁸³ Ср. Гал. 2, 20 и II Кор. 13, 3.

⁸⁴ Ср. Дел. ап. 5, 1–10 и 9, 37–42.

⁸⁵ Ср. Мат. 17, 1–8; Марк. 9, 2–8 и Лук. 9, 28–36.

Она је касније обасјала Павла и помрачила његово чуло вида, које није поднело толико сијање;⁸⁶ јер, природа тела не може издржати силину оне светлости. Зато Стефан са земље гледа на небо, премда је још у телу.⁸⁷ Давање Светога Духа се одвија кроз полагање телесних руку;⁸⁸ кроз то полагање руку, ономе ко чисто и истинито приступа, предаје се божанска енергија и благодат, а ова се, опет, (кроз полагање руку) предаје другоме, а преко њега опет другоме, и тако се она наследно распростире по целом свету.

О, Јединородно Слово Божије, ко ће достојно опевати силину Твога присуства на земљи? Јер, Твој божански жртвеник никада се не потпаљује страним и земаљским огњем, већ страним и небеским на други начин; на њему (тј. жртвенику, *йрим. йрев.*) се кроз предавања чува неугасиви огањ, који си Ти, по неизрецивом океану Свога човекољубља, дошао да бациш на земљу.⁸⁹ У њему (тј. жртвенику) имају учешћа и духови служења;⁹⁰ њиме се изгоне демони које је Мојсије видео у купини,⁹¹ њиме Илија беше узет са земље;⁹² њега је хор апостола видео као излази из Твога тела, њиме је Павле био обасјан, па је од гонитеља (Христовог) постао (Његов) ученик;⁹³

⁸⁶ Ср. Дела ап. 9, 3; 22, 6–11 и 26, 13.

⁸⁷ Ср. Дела ап. 7, 56.

⁸⁸ Ср. Дела ап. 8, 17.

⁸⁹ Ср. Лук. 12, 49.

⁹⁰ Ср. Пс. 103, 4.

⁹¹ Ср. Изл. 3, 2.

⁹² Ср. II Цар. 2, 11.

⁹³ Ср. Дела ап. 9, 3 и даље.

њему припада сила васкрсења и енергија бесмртности, просветљење душа светитеља и усклађивање свих словесних сила.

21. Доказ за све ово што је речено јесу чулно видљиви знаци који су се благовремено јављали како би уверили и оне који нису сасвим чврстог уверења. Заиста, додиром и гласом Господњим постала је заједничар живота кћи старешине синагоге⁹⁴, као и син удовичин;⁹⁵ постала је (заједничар живота) и Тавита у Јопи, као и младић по имену Евтих у Троади: она (је то постала) гласом Петровим,⁹⁶ а он додиром Павловим.⁹⁷ Ког живота су они постали заједничари? Свакако, оног животворног (живота) који је Владика поседовао, али није у њему (само) заједничарио. Па зар има икога ко и даље говори да у природној и нествореној божанској енергији не заједничаре сви светитељи, који, због мањкавости своје природе, по свом извољењу бивају познати само од стране благодати, и који ће том силом бити пројављени у оној мери у којој је Онај Који је по природи Бог, Својим Оваплоћењем, узео учешћа у нашој слабости, а заузврат је, онако како Сам зна, по Своме крајњем снисхођењу, даровао обожење онима који по благодати бивају спасени? И како је могуће да они не заједничаре у божанској енергији, ако ће наследити Царство Божије, које представља „бла-

⁹⁴ Ср. Мат. 9, 25; Марк. 5, 41 и Лук. 8, 54–55.

⁹⁵ Ср. Лук. 7, 14–15.

⁹⁶ Ср. Дела ап. 9, 40.

⁹⁷ Ср. Дела ап. 20, 10.

годатно предавање добара која у Њему природно постоје”,⁹⁸ пошто оно прима оне који у њега ступају и предаје им од своје славе и блиставости, тако да они не могу по себи бити познати, као што прозачан ваздух у потпуности бива обасјан светлошћу, боље рећи као што чисто умствено злато бива ужарено невештаственим и божанским огњем? Наиме, „кроз обожење су постали богови, а због благодати Духа која превладава, примили су само божанску енергију, тако да је једна и јединствена енергија Бога и оних који су Бога достојни, јер Он целовит прожима све светитеље”, по богонадахнутим Максимовим речима.⁹⁹

22. Заиста, као што сваки отисак има учешћа у печату, али свако од ово двоје дејствује одвојено – па ако узмеш једно од њих и користиш га као печат, он више не може дејствовати негде другде, него ће дејствовати заједно са прволиком, постајући једно са њим, осим по материји која се по себи разликује. Исто тако, када се божански образ који је у нама узвиси ка Праобразу, онда се са нама збива оно о чему говори она чудесна молитва која каже: (Дај им) „да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду” уистину;¹⁰⁰ а „ко се сједини са Господом, један је дух с Њиме”.¹⁰¹

⁹⁸ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια θεολογικά, 2, 90 (PG 90, 1168 C).

⁹⁹ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1176 C.

¹⁰⁰ Јов. 17, 21.

¹⁰¹ I Кор. 6, 17.

Тако је уистину велика тајна сједињења телā у једну плот, оствареног кроз њихова међусобна спајања, „а ја говорим о Христу и о Цркви”.¹⁰² Дакле, печат у потпуности предаје себе отиску, а свака његова копија по саобразности поприма сопствену способност не само облика већ и јединства са прволиком.

23. Зашто те и даље плаши сложеност кад је реч о Богу, будући да и енергије јесу нестворене и таквима се називају? Више би те требало да страхујеш да Бога не прогласиш творевином, сматрајући Његове природне енергије створенима, иако божанствени Дамаскин говори о две енергије Христове: „Створена (енергија) показује створену природу, а нестворена показује нестворену суштину; јер, природна својства треба да одговарају природама”;¹⁰³ а сагласно са њим, честити Максим такође вели: „Ако би се одузеле природна воља и суштинске енергије и божанске и богочовечанске суштине, како би постојао Бог или човек?”¹⁰⁴ Шта то значи? Зар су и ипостасна (својства) преузвишене Тројице нестворена због тога што их је мноштво? Како, дакле, она (тј. ипостасна својства, *ἴрим. ἴрев.*) не представљају многе богове, ако је Један (Бог) сложен из њих? Или ћеш, можда, рећи да ова ипостасна својства по свему јесу исто што и суштина Божија, и да се

¹⁰² Еф. 5, 32.

¹⁰³ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење ѱравославне вере*, 3, 15 (PG 94, 1056 C). – Исти одељак се налази код светог Максима (*Ζήτησις μετὰ Πύρρου*, PG 91, 341 A).

¹⁰⁴ Ἐξήγησις τῆς κινήσεως, PG 90, 121 CD.

не разликују (од ње), као што је случај са енергијом? Страхујемо да нам не почнеш говорити о Богу који би био сасвим без суштине и без ипостаси; јер, све ово о чему је реч, по себи је безипостасно. Но, ти кажеш да су ова (својства) по свему истоветна са суштином Божијом, а да је Бог на сваки начин један и недељив, јер не схваташ да се Он умножава остајући један, и да се раздељује остајући нераздељив; и да се предаје разноврсном заједничарењу остајући сасвим нераздељив и непричасно задржавајући јединство по Својој надсуштинској сили.

24. Реци ми, дакле, зар у свакој појединачној (божанској) Ипостаси нису присутна многа ипостасна својства? Наиме, Отац је неузрочен и узрок, одашиљалац (Духа) и родитељ (Сина); а све то Отац поседује нестворено. Ти, дакле, сматраш да та ипостасна својства сасвим иду уз (отачку) Ипостас, тако да се, као у овом случају, природна (својства) ни по чему не разликују од саме природе нити суштинска од саме суштине? Зар ћеш, сходно томе, ипостасна својства назвати ипостасју, као што си природом назвао природна својства – но, користећи се сродним, а не истим именима? Свети Оци, међутим, нису тако чинили; они их, наиме, називају ипостасиранима, а не ипостасима, као што она (суштинска својства) не називају суштинама него превасходно суштинским. Уосталом, кад је реч о једној од (божанских) Ипостаси, будући да су ипостасна својства многа и различита, како могу бити једно исто Ипостас и ипостасно својство? Према томе, пошто се, по твом оштроумном и узвише-

ном и непогрешивом расуђивању, показало да постоје многа и различита и нестворена ипостасна својства, онда или ће постојати многи богови, или ће свака од божанских Ипостаси бити сложена. Тако си нам ти, самопроглашени заштитник надумне једноставности (Божије), показао многосложеног Бога.

25. Међутим, пријатељу мој, сложеност самоипостасних (бића) не припада ономе што постоји у нечему другом (а то је заједничко учење и наших и световних мудраца), и ни за једно од бића се не каже да се садржи (и) од своје енергије; наиме, ни сила паљења није сложена због тога што загрева (друга бића), нити је зрак сложен због тога што (предаје) светлост. А то ће се, наравно, десити теби зато што на сваки начин заступаш неразличну појаву нествореног (Бога) у трострукости Ипостаси; јер, много је тога нествореног што се сабира у једно, и свако од тога је ипостасирано пошто је самоипостасно. Међутим, кад је Бог у питању, многа природна и ипостасна (својства) постоје у Једноме, али ниједно од њих не постоји као самоипостасно у Ипостаси, нити је претходно (постојало), нити ће касније (постојати), нити је уопште могуће да неко од тих природних својстава постоји у другој суштини, пошто је оно прирођено. Све што је сложено, састоји се из различитих суштина, или на основу (њихове узајамне) сливености, или на основу (њиховог) сједињења по несливености, зато што је ипостасних својстава више од једнога, а савршених ипостаси нема више од једне у сваком (сложеном бићу); у супротном, (то што је сложе-

но) неће бити једно, нити ће бити сложено, и разликоваће се по њима: или ће се, дакле, састојати из различитих суштина, или из једне суштине и свега што се при њој поима као супротстављене и суштинске разлике које су јој потчињене, а које су, међутим, урођене не само њој већ и другим природама. Стога и све што је створено, било да је делатно, било пасивно, кроз увећање и умањење, додавање и остављање, поприма измене и на тај начин долази до извесног укидања онога што је претходило. Тако, (све што је сложено) показује се као дељиво – а све што је дељиво, то је по нужности и сложено.

26. Но, кад је у питању Бог, Који је једна недељива суштина, онда нема ни умањења ни увећања, ни додавања ни одузимања, које би указало на некакву претходну сложеност. А „све што Бог има”, да се послужим речима Атанасија Великог, „то има по природи и није накнадно стечено”,¹⁰⁵ и то тако што само дејствује, а не подноси дејство (ових енергија). Због тога у Њему нема места ни за какву супротност, која доноси измену; јер, од свих (бића) само је Он лишен суштинских различитости; са друге стране, као што смо раније показали, поседује енергије због којих све постојеће бива Њему потчињено као материјал; наиме, чак и све што је умно, Он одржава и саздаје Својом речју, односно наумом, или, боље рећи, безвременом и неуморном и бестрасном енергијом. Исто тако, не можеш видети да је нека од Његових способности сродна било чему

¹⁰⁵ Види поглавље *О божанским енергијама*, 9, фусн. 20.

другом, нарочито зато што само Он дејствује кроз њих. „Нико није благ”, каже (Писмо), „осим једнога Бога”;¹⁰⁶ (Он је) „блажени и једини Владар (...), Он који једини има бесмртност и живи у светлости неприступној”.¹⁰⁷ Па како на основу разнородних ствари можеш извести закључак о сложености Бога, кад се Он показује јединствен у сваком погледу? Свака од Три (божанске) Ипостаси је савршена, чак и по неизрецивом јединству које је изнад свакога ума и појма. Но, није могуће замислити ни то да свака од њих пребива сама, пре или после осталих, па да иза тога следи сложеност. „Не стигнем ни да помислим на Једно (тј. Јединицу), а обасјају ме Три (Ипостаси, тј. Тројица).”¹⁰⁸ Дакле, узајамна сродност, а истовремено и савршенство Ипостаси, и овде искључује сваку сложеност.

27. То имај на уму и чувај божанску једноставност, али немој да поричеш Његова природна дејства као да не постоје; (немој) да сматраш да она незалазна и непрекидна светлост има свој почетак, и немој да говориш о два божанства и два богоначалства и добротоначалства, односно о створенима и о нестворенима, јер би то било као да говориш да су у дословном смислу двоје; међутим, ако би обе, и суштина и енергија, биле нестворене, онда не би било никакве сметње да буду једно, као што и зрак и Сунце јесу једна

¹⁰⁶ Марк. 10, 18.

¹⁰⁷ I Тим. 6, 15–16.

¹⁰⁸ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 40 εἰς τὸ ἅγιον Βάλτιμα, 41, PG 36, 417 В.

светлост.¹⁰⁹ И немој да мислиш да само ово обожење и Царство Божије јесу тварни, јер то су природне енергије Божије; немој да обожујућу благодат сводиш на раван творевине да не би заједно са њом срозао и Онога Који по природи поседује и дарује ту благодат; немој прихватати да је Син Божији без неког разлога постао као ми. Јер, како би нас удостојио тога да због нас постане човек, да нам није предавао Светога Духа већ творевину, боље рећи да нам, уместо плоти коју је примио од Деве и тако постао Син Човечији, није заузврат дао духа усиновљења? Немој, такође, сматрати да храмови Божији, односно светитељи, јесу обитавалишта створења; и немој себе учинити толико бедним да не само да одсуствујеш из божанског и обожујућег заједничарења него и да будеш у незнању због тога, јер тиме, заправо, сматраш како је Бог толико немоћан да није у стању да Своје свето предавање положи у Своја словесна и очишћена створења; боље рећи, немој проглашавати да у Њему нема суштине и ипостаси, говорећи о томе како је Он по свему истоветан са енергијама, које по себи немају суштину и ипостас, односно да оне (тј. енергије, *ѿрим. ѿрев.*) нису суштине или ипостаси. Немој

¹⁰⁹ Сliku Сунца и Сунчевих зрака користили су многи свети Оци древне Цркве како би показали јединственост суштине и међусобну различитост Ипостаси Тројичнога Бога. – Ср. СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Κατὰ Ἀρειανῶν*, 3, 15, PG 26, 352 C–353 A. – СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικόν*, 3, 6, W. Jaeger, том 2, стр. 190 (PG 45, 735 B). – ТЕОДОРIT КИРСКИ, *Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομήν*, 5, 2, PG 83, 452 C.

ону надсуштинску и надимену суштину Божију, која је по себи непричасна и неисказива, претврати у причасну тиме што ћеш било шта друго називати нествореном суштином; немој се показати као нови Евномије тако што ћеш, попут њега, нествореним по суштини проглашавати све што се тиче Ипостаси, како би се очувала божанска једноставност; и немој постати монотеист сматрајући да божанска природа у Христу нема учешћа у енергији; и немој постати други Савелије тако што ћеш сматрати да имена која се тичу Бога јесу лишена стварног садржаја, и тврдећи да све постојеће има само један смисао, односно само онај који даје суштина. Дакле, немој запатити све ово тако што ћеш енергије Божије проглашавати тварнима, са циљем да поткрепиш схватање о једноставности каква никако и нигде не постоји; но, веруј, молим те, у истог дељивог и недељивог Бога, Који је сједињен у разликовању и различит у јединству, Који не иступа из Себе при кретању (тј. деловању) и вечно је покретан у непокретности, Који се раздјељује нераздјељиво и у целости је доступан заједничарењу, у складу са примером Сунчевог зрака.

28. Међутим, пошто смо опет позвали у помоћ Василија Великог, који је на другом месту проповедао о једном и једноставном Богу, нека нам он јасно покаже да због ових енергија Бог не бива сложен. „Како да (Бог) није несложен”, каже он, „кад је по суштини једноставан? Наравно, начини који показују ову једноставност не могу нарушити смисао Његове једноставности; јер, када би тако било, онда би све што се гово-

ри о Богу, показивало Бога као сложеног. А ако је реч о томе да сачувамо појам једноставности и недељивости, онда, како се чини, или нећемо ништа приписивати Богу осим нерођености, и пре-стаћемо да Га називамо невидљивим, непропа-дљивим, неизмењивим, творцем, судијом и свим другим именима која су сада садржана у сла-вословљу, или ако прихватимо (Његова) имена, шта онда да радимо? Хоћемо ли их сва задржати да бисмо их наденули суштини? Тако ћемо, ме-ђутим, представити не само да је Бог сложен већ и да се састоји из међусобно несличних делова, зато што свако од ових имена има другачије зна-чење.”¹¹⁰

29. Дакле, када чујеш да говоримо да је једно суштина, а друго енергија, помисли на то да на основу свакога од ових имена замишљамо једно или друго, као што је и Василије Велики рекао. И опет: „Ако, рецимо, сматрамо да нерођеност јесте део суштине, хоће ли онда бити умесно ми-слити да оно што је састављено из разних (дело-ва) мора бити сложено? А ако светлост, или жи-вот, или доброту сматрамо суштином Божијом, односно ако сматрамо да целовит Бог јесте жи-вот, и да целовит јесте светлост, и да целовит је-сте доброта, и ако из овога следи да живот по-седује непосталост, како онда неће бити несло-жен Бог, Који по суштини јесте једноставан?”¹¹¹ Обраћајући се тадашњим јеретицима који су го-ворили управо то што сада говоре и наши про-

¹¹⁰ Κατὰ Εὐνομίου, 2, PG 29, 640 BC.

¹¹¹ *Исїо*.

тивници – да је Бог једноставан, а да свака одлика коју би Му ти приписао, представља својство Његове суштине – он каже: „То је мудријаштво које садржи безброј неумесних тврђења. Па шта ако постоји мноштво (божанских одлика)? То су имена једне суштине и равноправна су међу собом.”¹¹² И опет: „Кажемо да познајемо величанственост Божију и Његову силу и премудрост, али не и сáму (Његову) суштину.”¹¹³ Према томе, када чујеш да, говорећи о Богу, тврдимо како је једно суштина, а друго сила и енергија, знај да тиме мислимо да се сила и енергија Божија свакако могу спознати, док суштину Божију нико не може спознати.

30. Господар знања, Који човека учи знању, Који дарује мудрости и исправља мудраце, „у Којој су сакривена сва блага премудрости и знања”,¹¹⁴ „да вам даде (...) Духа мудрости и откривења да Га познате, и (да вам даде) просветљене очи срца вашег да бисте знали у чему је нада позива Његова, и какво је богатство славе наслеђа Његова у светима, и каква је неизмерна величина силе Његове на нама који верујемо по дејству силне моћи Његове, коју учини у Христу”,¹¹⁵ „Онај Који може још и неупоредиво више учинити од онога што ми иштемо или мислимо, по сили која дејствује у нама”.¹¹⁶ Њему приличи слава у векове векова. Амин.

¹¹² Писмо 234, 1, Deferrari, 3, 372 (PG 32, 868 C).

¹¹³ Исиџо.

¹¹⁴ Кол. 2, 3.

¹¹⁵ Еф. 1, 17–20.

¹¹⁶ Еф. 3, 20.

РАЗГОВОР ИЗМЕЂУ ПРАВОСЛАВНОГА И ВАРЛААМИТА

РАЗГОВОР ИЗМЕЂУ ПРАВОСЛАВНОГА
И ВАРЛААМИТА КОЈИ ПОДРОБНО ОПОВРГАВА
ВАРЛААМИТСКУ ПРЕЛЕСТ

1. *Православни.* Хтео бих да сазнам од вас који испитујете и полажете право на заоставштину злославнога Варлаама, разобличенога на сабору, какве оптужбе нам, у складу са његовим учењем, сада упућујете.

Варлаамий̄. Рећи ћу, и то са великим задовољством. Јер, и сам желим да сазнам како можете оправдати толико очигледна и општепризната неумесна тврђења; и како ви нама узвраћате истом мером, када ми не говоримо ништа слично? Ми, наиме, говоримо да је нестворено само једно, а то је троипостасна суштина Божија, а све што је при њој називамо створеним. А ви који кажете да је много тога што је нестворено, очито западате у многобоштво; с једне стране, зато што тврдите да су два божанства: једно више, а друго ниже, једно причасно, а друго непричасно, једно које предаје (дарове), а друго које се предаје (као дар); а са друге стране, зато што тврдите да се суштина и енергија Божија разликују међу собом, и зато сте разобличени јер по-

штујете два бога. Нама се, међутим, не може догодити ништа слично зато што, с једне стране, говоримо да је енергија исто што и суштина Божија и не разликује се од ње, а са друге, поштујемо једно нестворено Божанство, које је просто, невидљиво, непричасно и умом непојмљиво.

2. *Правосл.* Заиста, истину побожности је врло тешко досегнути, и ако је не тражиш као нешто златно и сребрно, да се изразим речима мудрог Соломона,¹ нећеш је никада стећи. Ја, додуше, нисам имао прилике да се много дружим са оним оцима који, уз помоћ Божију, својим учењима беху удаљили из Цркве заблуду онога Варлаама; но, пошто се ослањам на Бога, Сâмога Даваоца истине, упустићу се у борбу да бих оповргао противна тврђења што долазе од вас који се прекомерно хвалишете својом побожношћу и тиме настојите да привучете многе, чиме се сâми доста удаљујете од истине по благочестивој вери. Но, довољно је само да покажеш да желиш да слушаш, и то не ради спорења већ ради истине.

Варл. Разговараћемо као они који разговарају о истини у Богу, и као да нас надзире сâма Самоистина.

3. *Правосл.* Свакако! А то чиме се ви гордите – као да једино ви између свих нас правилно учите – јесте ли то сâми спознали, или сте то научили од светих?

Варл. Од светих. И, наравно, ако хоћеш, навешћу ти мноштво сведочанстава из онога што

¹ Ср. Приче Сол. 2, 4.

су они говорили, која су по свему сагласна са мојим тврђењима.

Правосл. Ја, опет, не сматрам да су она (тј. светоотачка сведочанства, *ѣрим. ѣрев.*) по свему сагласна (са твојим учењима). Уосталом, зар не тврди и сваки јеретик да су светитељи који су му претходили, сагласни са његовим учењем? Шта мислиш, колико је сведочанстава из Светога Писма Савелије навео да би показао да Отац и Син јесу једно? Због тога је називао многобошцима оне који нису умовали попут њега. Колико ли је Евномије (навео сведочанстава) да би доказао да оно што је нестворено и што је неупоредиво јесте једно? Због тога и назива тробошцима оне који не мисле као он, тако да је Василије Велики написао апологију против оних који су га оптуживали за тробоштво.² Но, показало се да су клеветали свете Оце и да су порицали Једнога Бога. И они су, додуше, говорили да је један Бог, Који је над свиме – но, не онако како је Он Сам Себе многообразно открио кроз пророке, нити онако како је Отац још видније обзнанио кроз Сина, нити онако како је по свим крајевима (васељене) објавио кроз проповеднике побожности. Тако и ја сада, ако ми Бог „даде реч кад отворим уста своја”,³ надам се да ћу јасно показати да ви – иако тврдите да једино ви између свих

² Палама мисли на дело *Анаѣрейѣик ѣроѣив Евномија* (Κατὰ Εὐνομίου), осим уколико није реч о Василијевом брату, светом Григорију Ниском, који је написао засебан спис *Περὶ τοῦ μὴ οἶσθαι λέγειν τρεῖς θεοῦς*.

³ Еф. 6, 19.

нас говорите о једном нествореном и о Једном Божанству – не чините то онако како смо научили из божанственога Писма.⁴ Због тога о једном нествореном и о Једном Божанству не говорите у дословном смислу, па и не уочавате да се приближавате самој ивици многобоштва. А они који, по великом дару Божијем, уистину и поуздано поштују Једно Божанство и Једног нетварног Бога, то смо ми.

4. Реци ми, заиста, зар нису у свакој природи присутна и природна својства – у некој више, а у некој мање?

Варл. Тако се чини.

Правосл. Јесу ли онда и у божанској природи присутна нека природна својства или не?

Варл. Можда и нису присутна. С једне стране, зато што је она надизузетна у односу на све друге (природе), а са друге стране, ако је у једној (природи) присутно више, а у другој мање својстава, онда никако није немогуће да она (тј. својства, *ἱрим. ἱрев.*) уопште нису присутна у божанској природи. Међутим, ако можеш показати да неки од светих Отаца јасно каже да божанска природа поседује природна својства – ја ћу то прихватити.

⁴ Варлаамити, а нарочито Акиндин, чије ставове заступа варлаамит из овог дијалога, поимали су јединство и једноставност Бога на философски начин, а не на основу учења Светога Писма. Насупрот њима, богословствујући у складу са духом Светога Писма и светих Отаца, Палама није потчинио истину Откривења философском начину мишљења.

Правосл. Онај ко не прихвата да божанска природа поседује природна својства, тиме је не узвисује изнад сваке природе, него тврди да она нигде и никако не постоји; јер, оно што уопште не поседује природна својства, то не постоји тако што надвисује (друге), већ не постоји ни на који начин. И на основу чега оно може бити окарактерисано, кад не поседује ниједно (својство) које би га карактерисало, односно које би га исказало? Но, ако ти, као што се може уочити, хоћеш о овом питању да научиш од (светих) Отаца, који су сви редом сагласни, онда ћу ти, да не бисмо траћили време на примере, ово изложити на основу заједничког учења. Научили смо, дакле, (од њих) да Господ наш Исус Христос има две природе и две природне воље: једну човечанске, а другу божанске (природе).

Варл. Засад сам сагласан; но, кад је у питању Бог, има ли икакве разлике између природних својстава и природе?

Правосл. Сасвим сигурно.

Варл. Па у чему је та разлика?

Правосл. У томе што природна воља припада природи, што је од природе и што се поима уз природу, а њено начело и корен и узрок јесте природа, одакле она (тј. воља) и потиче. Не може природа припадати природној вољи или се поимати уз њу, као да је она (тј. природна воља, *йрим. йрев.*) узрок природе, а да ова потиче из ње. Могло би се, дакле, поменути још много тога по чему се природна својства разликују од природе; но, засад је довољно ово што је речено.

5. *Варл.* Да ли из божанске природе потиче само воља или и нешто друго?

Правосл. Много тога. Наиме, Бог природно поседује и предзнање, које је нешто друго у односу на Његову вољу, јер Он унапред зна све, али не жели (тј. нема вољу, *йрим. йрев.*) да се све збуде; такође (поседује) и милост и суд, који се разликују и узајамно и од других одлика, и, на просто, да се изразим речима Атанасија Великог, „све што Бог има, то има по природи, а не стечено”.⁵ Ми, дакле, све ове (одлике) сматрамо нестворенима, јер, према богомудром Максиму, „нити у човечанској природи има ишта нестворено, нити у божанској (има ишта) створено”.⁶ А ви, оптужујући нас због овога, мислите или да су ова својства створена, или да уопште не постоје. Ако су створена, онда ви Бога чините творевином, јер, према божанственом Јовану из Дамаска, „природна својства треба да буду саобразна природама”.⁷ А ако кажете да природна својства не постоје, тиме укидате божанску природу, јер, опет по богомудром Максиму, „ако се укину природна воља и суштинска енергија, како ће онда постојати Бог или човек”?⁸ Тако, ви нествореним не називате једно (εἷν) него ниједно (οὐδὲν). Док ми једним (εἷν) превасходно називамо божан-

⁵ Овај одељак се у поглављу *О божанским енергијама*, 9, приписује светом Максиму Исповеднику.

⁶ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 96 A.

⁷ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење йправославне вере*, 3, 15 (PG 94, 1056 C).

⁸ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 96 B; види и 201 AB.

ску природу, која, исказујући таква (природна својства), и сама се кроз њих исказује.

6. *Варл.* Зар није очигледно да говорите о две нестворене божанствености? Док ми говоримо о једној нествореној божанствености.

Правосл. Ми испрва нисмо хтели да говоримо и да пишемо о овим питањима, али пошто сте се потрудили да нас оптужите, приморани смо да приступимо одбрани. Дакле, уз подршку Божију, говорићемо и о Божанству. Но, нека најпре буде јасно следеће: када ви говорите да је (само) једно нестворено, то не бива тако што, од свега што је онај Варлаам рђаво говорио о Богу, нешто прихватате, а нешто не, већ (тако што прихватате) све. Зато што створеном сматрате и ону светлост којом је Господ заблистао на Гори и обасјао Своје ученике, због чега и подлежете саборском одлучењу. Јер, сабор је ту светлост изричито прогласио нествореном и објавио да божанска природа, као потпуно невидљива и непричасна, надилази могућност виђења, а оне који не умују на тај начин, одлучио је и оповргао, и у потпуности их удаљио од сабрања хришћана уколико се не покају. А ви, који сте истога мишљења као и Варлаам, те стога подлежете и истој одговорности, недавно сте притворно исказали послушност Цркви и њеним предводницима, па сте на лукав начин јавно одбацили Варлаама, а у својој души, авај, и даље кријете његово злославље и ка њему злоделатно привлачите и многе друге.

7. Но, пошто нас оптужујете и за то да говоримо о две нестворене божанствености, а ви гово-

рите о једној нествореној божанствености, чија је онда та (божанственост) коју називате створеном?

Варл. Кажемо да је то (божанственост) оних људи који заједничаре у обожењу.

Правосл. Међутим, ако је то (божанственост) оних који заједничаре, тим пре је и Онога Који га предаје; наиме, Бог нас је створио зато, каже (светоотачко учење), да би нас учинио причасницима Своје божанствености,⁹ и зато је и дошао на земљу. И као што божанствени Григорије Ниски каже (у посланици) Армонију, Христос је тога ради узео на Себе нашу природу „да би оне који су одбачени при усиновљењу и непријатеље Божије примио у причешће Својом божанственошћу”.¹⁰ И опет: „Једна (иста) је природна чистота, она која је у Христу и она која се опажа у причаснику. Но, овај први (тј. Христос) истаче (из Себе), а овај други (тј. причасник) црпи (ту чистоту).”¹¹ И опет: „Христос ће сваког (причасника) привести до сједињења са божанственошћу уколико овај са собом не приноси ништа што је недостојно сједињења са божанственошћу.”¹² Другим речима, божанственост онога ко је уистину обожен припада Богу, са Којим је он сједињен и од Кога је по благодати обожен, при чему он не одбацује сопствену природу и по благодати се узвисује изнад природе. Дакле, тиме

⁹ Ср. II Петр. 1, 4.

¹⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Περὶ τελειότητος (упућено Олимпију, а не Армонију), PG 46, 280 B.

¹¹ *Исѿо*, PG 46, 284 D.

¹² *Исѿо*, PG 46, 277 CD.

што њега (тј. Божанство, *ѿрим. ѿрев.*) називате тварним, ви и Бога чините творевином.

8. А о слави која се указала на Тавору, божански Дамаскин каже: „Слава која по природи проистиче из Божанства, заједнички припада и телу због истоветности ипостаси.”¹³ Дакле, оно што је Владика узео на себе (тј. човечанско тело, *ѿрим. ѿрев.*), то је поседовало целокупну славу и није у њој учествовало не приметно. Док учешће у њој од стране других бива тако као да они црпе из кладенца; јер, (Писмо) каже: „Од пуноће Његове ми сви примисмо”;¹⁴ и: „Тада ће се праведници засјати као сунце”,¹⁵ односно као што је Он засијао на Гори када се јавио у складу са оним неизрецивим будућим јављањем, чију најаву је показао на Тавору кроз несавршено блистање,¹⁶ откривајући овим чином будуће тајне. А да то, наравно, није само светлост Тела доступног поклоњењу, већ блистање Божанства, то нам, осим осталих богослова, показује и Козма, богонадахнути мелод Цркве, појући Христу у њој (тј. у Цркви): „Учинио си да природа која је у Адаму потамнела, опет засија тако што си је преиначио у славу и блистање Твоје божанствености.”¹⁷ А да треба да сматрамо да та божанственост припада

¹³ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење ѿправославне вере*, 3, 15 (PG 94, 1057 В).

¹⁴ Јов. 1, 16.

¹⁵ Мат. 13, 43.

¹⁶ Види славу на стиховње стихире, на вечерњу 7. августа.

¹⁷ Друга стиховна стихира вечерње службе на Преображење.

и Оцу и Духу, у то нас, осим осталих богослова, уверава и ништа мањи од оног претходног, божански појац Цркве Дамаскин, када у њој поје: „Приђите и покорите ми се, народи, да узашавши на Гору свету, угледамо умно и невештаствену божанственост Оца и Духа како блиста у Јединородном Сину.”¹⁸

9. Дакле, пошто божанственост Бога јесте и оно што ви називате тварним, онда, заправо, ви говорите да постоје два божанства у Богу, пошто тврдите како се она толико разликују међу собом да се никада не могу сјединити у једно. На тај начин, поступате попут Арија и Евномија, који и Сина називају Богом – али створеним. Према томе, клеветајући нас и износећи против нас лажне оптужбе, ви нама приписујете управо оно што ви сами погрешно учите. А (ваша) истинска разлика у односу на нас види се јасно у томе што божанску благодат ми називамо нествореном, а ви створеном. Дакле, пошто је Господ дошао на земљу и, у складу са (Светим) Писмом, оне који су тога достојни учинио заједничарима Свога Божанства, ви који називате створеном ову благодат Божанства коју задобијају светитељи, поричете или заједништво и сједињење светитеља са Богом, или и само Божанство Бога, у коме (Божанству) они заједничаре по благодати – и на тај начин опет Бога чините творевином.

10. Па зар ону једну божанственост коју називате нествореном, називате и невидљивом, или не?

¹⁸ Тропар девете песме другог канона на Преображење.

Варл. Називамо је не само невидљивом већ и непојамном и непричасном; јер, премудри богзналац Максим каже: „Један је Бог, зато што је Једно Божанство, Јединица безначална, проста, надсуштствена, недељива и неразделна”,¹⁹ а није ни умно појмљива, ни чулно опазива, ни причасна.

Правосл. Одлично! Но, да овај одељак све-тога (Максима) наводите издвојено од целине текста, то ће касније бити показано. Засад, међутим, нека остане како јесте. Мислиш ли да овако уче сви свети Оци?

Варл. Сасвим сигурно.

Правосл. Ипак, Василије (Велики), који је од свакога тачнији у свом говору о Богу, много пута је (у својим делима) овако говорио и увек је тако мислио; а опет, у неким случајевима и сам каже да „лепота” истински Силнога, односно Бога, „јесте Његова умствена и видљива божанственост; јер, заиста је лепо оно што надилази свако људско поимање и силу, и само се мишљу може досегнути”;²⁰ па зар не мислиш да (Божанство) Једнога Истога Бога он назива не само сасвим непојмљивим него и умно постиживим Божанством? И не само умно постиживим него и видљивим? Он, наиме, у наставку каже: „Петар и Синови грома видеше на Гори Његову лепоту, која је надилазила блиставост Сунца, и удостоји-

¹⁹ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 1 (PG 90, 1124 D–1125 A); Κεφάλαια διάφορα, 1, 5 (PG 90, 1180 A).

²⁰ Ὁμιλία εἰς 44 Ψαλμὸν, 5, PG 29, 400 C; ср. и Ὁμιλία εἰς 29 Ψαλμὸν, 5, PG 29, 317 B.

ше се да (телесним) очима приме залог Његовог славног (другог) Доласка.”²¹

11. Варл. Где Василије Велики тако говори?

Правосл. У својим *Еѿиичким сѿисима*, тумачећи давидовски четрдесет четврти псалам. Но, нека приступи и велики богослов Григорије, који то исто говори. Јер, иако и сѿм поштује Једно невидљиво и незамисливо Божанство поштоване Тројице, он на неком месту вели: „Светлост – то је божанственост која се на Гори накратко показала ученицима и која је постојанија од виђења.”²² Видиш ли да и он познаје не само невидљиву божанственост Божију већ и ону видљиву, која је такође нетварна, јер је нетварна била и светлост која је била уз њега (тј. уз Божанство, *ѿрим. ѿрев.*)? Тако је и Златоусти отац (ову светлост) назвао зраком Божанства; јер, каже он, „Господ је Себе објавио блиставијим, пошто је божанственост показала своје зраке”.²³ А Симеон, богонадахнути тумач, каже да је Јован, највећи од свих богослова, „видео сѿмо Божанство Логоса, које је открило себе” на Гори.²⁴ А затим, наводећи укратко (учења) богоносних Отаца, он каже: „Пошто свака помисао ступа у срце кроз замишљање чулно опазивих ствари, оно (тј. срце) бива обасјано блаженом светлошћу Божанства онда када се свега тога ослободи и када пре-

²¹ Ὁμιλία εἰς 44 Ψαλμὸν, 5, PG 29, 400 CD.

²² Ὁμιλία 40, 6, PG 36, 365 A.

²³ Није познато порекло овог одељка.

²⁴ СВЕТИ СИМЕОН МЕТАФРАСТ, Εἰς Ἰωάννην εὐαγγελιστὴν, 1, PG 116, 685 D.

стане да од њих прима обличја”; наравно, уколико се она светлост открива чистоме уму кроз лишавање свих појмовних представа. А да ту светлост не само виде него у њој и заједничаре они који уистину верују у Њега, то нам показује (отац) који каже: „Награда за врлину јесте да (човек) постане бог и да заблиста пречистом светлошћу када постане син онога дана који се не завршава тамом; јер овај (дан) твори друго Сунце, које сија истинском светлошћу. Ово (Сунце) предаје достојнима постојану и непролазну светлост, чинећи да и они који заједничаре у оној светлости буду друга сунца”;²⁵ јер, каже (Писмо), „праведници ће се засјати као сунце”.²⁶ Зато божанствени песмопојац Митрофан у својим химнама вели: „Удостој нас, Благи, да се наслађујемо трисјајне светлости и јединственог сијања Божанства.”²⁷ И опет: „(Ти Који) по суштини јеси невидљиво Слово, показао си се као човек, призвавши тиме човека да заједничари у Твоме Божанству.”²⁸ Зар не видиш јасно да Божанство није само потпуно невидљиво и незамисливо и непричасно него и да божанственост Божија – (додуше) само за светитеље – на неизрецив начин јесте видљива и замислива и причасна? Према томе, зар ви који говорите да ова божанственост и блиставост Божија, која је изнад ума (јер, иако

²⁵ Ὁμιλία εἰς Ψαλμὸν, 33, 9, PG 29, 373 A.

²⁶ Мат. 13, 43.

²⁷ Тројични канон трећега гласа, први тропар прве песме.

²⁸ Тројични канон четвртога гласа, Богородичан седме песме.

је она доступна заједничарењу и виђењу и умном поимању, ипак се, као што си чуо, кроз напуштање свих појмовних представа, непојамно указује у срцу светитеља када оно, због крајње чистоте, постане слободно од сваког обличја и образа), јесте тварна, тиме сасвим јасно не претварате Бога у творевину?

12. Пошто, међутим, помињете и Његову нестворену божанственост, онда је, по вама, Бог сложен и такорећи створено-нестворен, односно (састоји се) из две супротности: из створеног и нествореног божанства. А ако не пристајете на то да се овако говори, пошто није могуће да исти Бог има и створено и нестворено божанство, онда сте у опасности да јавно заступате постојање два међусобно супротстављена бога, од којих један има нестворено, а други створено божанство. Пошто сте ви, дакле, сасвим очито допали до најгорег двобоштва, како сте и на овогодишњем сабору показали, то онда лажно приписујете нама и свима светима, који проповедамо Једнога Бога, Који је у свему; јер, као што је богословствовао и велики Дионисије, (један) исти Бог некад се може видети и умом појмити и у Њему се може заједничарити, а некад је невидљив и непричастан и незамислив; просто речено, (Он је) свепојмљив (умом) и непојмљив (умом); а да је исти Бог тваран и нетваран, као да поседује тварно и нетварно божанство, то никада до данас нисмо чули.

13. *Варл.* Из свега тога ми закључујемо да постоји једно Божанство.

Правосл. Буди, међутим, обазрив да не би то било повод да Једно Божанство Божије сажима-

те или да га неоправдано раздељујете надвоје; јер, у једну од ове две непобожности запашће свако ко погрешно тумачи јединство Божанства. Има и таквих који, заступајући тобоже једну од њих, нападају у обе ове непобожности, које су у узајамној супротности. Примера ради, када ви говорите о једној од ових (непобожности), тврдите да Божанство, које је по свему невидљиво и незамисливо, јесте једно исто и истоветно (Божанство) у односу на оно видљиво и појмљиво (Божанство) о коме говори Василије Велики, да ли на тај начин од њих сажимате једно (Божанство), или говорите да то једно (Божанство) јесте састављено из тварног и нетварног?

Варл. Далеко било! Немој мислити да смо толико безумни. Него, умни део душе уздигемо од видљивог ка Божанству, које је у својој целој невидљиво и једино нетварно, и тако заступамо једно нетварно Божанство – суштину Божију.

14. *Правосл.* Добро је што вас се наша беседа начас дотакла; јер, ево, ви јасно рекосте да она слава и Божанство Христово, које се на Гори указало, јесте тварно. И заиста, разобличени сте због тога што сте запали у све безбожности које су малочас поменуте, и због тога што сами себе показујете кривима за све оно за шта је Варлаам писмено проглашен кривим. Јер, узводити (ум) од створења ка суштини Божијој и на основу видљивих ствари посматрати нетварну суштину, то је својствено Евномијевој прелести. Но, неопходно је да се због тога на много начина збива обоје: и да се Једно Божанство Божије неблагочестиво сажима, и да се оно безбожно цепа. Због

тога божанствени предстојатељ Нисе вели: „(Бог) Који је невидљив по (Својој) суштини, бива видљив по (Својим) енергијама, јер се може опазити не по суштини већ по својствима која су при Њему.”²⁹ „Ниједно од божанских својстава није стечено, иако она не представљају суштину.”³⁰ И Василије Велики снажно противуречи вама који се држите Варлаамовог умовања; наиме, пошто је у свом спису упућеном Евномију навео речи овога (тј. Евномија): ако неко испитује створења, па се на основу њих узвиси до суштинâ, налазећи да Син јесте створење Нерођенога, а да Утешитељ јесте створење Јединороднога (Сина), он (тј. Василије, *ѿрим. ѿрев.*) на то каже: „Како може бити да о суштини закључујемо на основу створења – то мени није јасно. Јер, творевине указују на силу и мудрост и умеће (Творца), а не на сâму (Његову) суштину; и не показују обавезно сву силу Творца, јер могуће је да у некој прилици уметник не уложи сву силу у своја деловања, већ често бива да у својим стваралачким делима користи најмањи могући напор. Но, ако он у стваралачком деловању и покрене сву своју силу, онда је на основу учинка могуће измерити његову снагу, али се никако не може спознати шта је његова суштина.”³¹ То исто учи и божанствени Павле када пише: „Јер што је на Њему не-

²⁹ Εἰς μακαρισμοῦς, 4, PG 44, 1269 A.

³⁰ Види СВЕТИ КИРИЛО АЛЕКСАНДРИЈСКИ, Περὶ τῆς ἐν Πνεύματι προσκυνήσεως, 9, PG 68. 608 A.

³¹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Κατὰ Εὐνομίου, 2, PG 29, 648 AB.

видљиво, од постања света умом се на створењима јасно види, Његова вечна сила и Божанство.”³² Објашњавајући ово, и велики богозналац Максим каже: „Логоси бића, који су пре векова устављени у Богу, као што Он зна, који су невидљиви и које божанствени људи обично називају и добрим извољењима (тј. вољама), постају видљиви на основу створења. Јер, сва створења Божија која ми, уз неопходну преданост, саобразно природи спознајемо кроз созерцање, на тајанствен начин нам саопштавају логосе по којима су постала, и собом нам откривају божански циљ сваког створења понаособ, јер и ’небеса казују славу Божију, а дело руку Његових јавља свод небески’.”³³ Вечна сила и Божанство јесте промишљање о бићима које све одржава (у постојању), као и њему прикладна енергија која обожује оне који су предмет промишљања.”³⁴ Зар ниси, дакле, и од Павла научио да божанственост припада Богу, а да је обожење вечно?

15. *Варл.* Говорећи истину и ништа не скривајући, ми смо чули да ви наводите речи великога Дионисија којима се ми противимо. А ти си сада показао да су сви свети Оци у сагласности са вама. Знај, међутим, да ми говоримо како ова светлост представља суштину, уколико је заиста нетварна.

Правосл. Па и овако ништа мање не запада-те у најзлочестивију безбожност и двобожност.

³² Римљ. 1, 20.

³³ Пс. 18, 1.

³⁴ Прὸς Θελάσιον (*Таласију*), 13 (PG 90, 293 D–296 A).

Варл. Како и на који начин?

Правосл. Тако што сте малочас изјавили да постоји једно нетварно Божанство, а то је сасвим невидљива суштина Божија, јер сте рђаво разумели светоотачке речи; и одузели сте од њега (тј. од Божанства, *ѿрим. ѿрев.*) све што је природно, због чега сте и проповедали да светлост Преображења Господњег, онако како су је видели они који тога беху удостојени, јесте тварна. А сада, називајући је суштином, или прихватате да творевина и суштина Божија јесу једно исто (јер, оно што сте претходно називали творевином, сада тврдите да је суштина – што је сасвим безбожно), или прихватате да постоје две суштине Божије и два божанства: с једне стране, оно за које сте претходно тврдили да је невидљиво, а са друге, она светлост која беше видљива за апостолске очи, и за коју сада тврдите да је суштина зато што је нетварна.

16. *Варл.* Но, ја се сада силно чудим само једноме: ако светитељи, као што је раније показано, Божанство Божије називају видљивим и невидљивим, како нам онда ти исти светитељи једнодушно и предањски поручују да се сви клањамо једном заједничком Божанству? Јер, иако је по својој нестворености сједињено, ипак оно, по видљивости и невидљивости и по свему другоме о чему ви говорите, изгледа раздељено. Па како је онда једно и просто?

Правосл. Нетварна суштина и нетварна енергија, цењени пријатељу, међусобно су нераздељиве по томе што се ниједна од њих никада ни-

је показала без оне друге. И на тај начин, Једно нетварно Божанство Оца, Сина и Светога Духа пребива у суштини и енергији. Пошто је у вези са овим рекао: „Једно је беспочетно, и просто, и надсуштинско, и недељиво, и неразделно”,³⁵ боготумудри Максим је додао: „...Зато што Божанство јесте Отац и Син и Свети Дух. А Један је Бог: Отац и Син и Дух Свети; према томе, једна и иста је сила и енергија Оца, Сина и Духа.”³⁶ А то Једно Божанство и Један Бог, по богоглаголивом Григорију Ниском, „иако је невидљив по Својој суштини, бива видљив по Својим енергијама, пошто се опажа кроз нека од својстава која су при Њему”;³⁷ а по блаженом Кирилу, „ниједно од божанских својстава није стечено”.³⁸ Због тога и одељак који си навео на почетку свога говора, као да тобоже припада божанственом Максиму, иако он није дословце тако писао, ипак је исправан ако се побожно тумачи – зато што се различност Божанства не супротставља његовом јединству.³⁹ Док ви, не уочавајући то, Једно Божанство раздељујете на тварно и нетварно, и тиме подражавате Арија; јер, и он је, занемарујући побожно разликовање (Божанства) по бо-

³⁵ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 1 (PG 90, 1124 D–1125 A); Κεφάλαια διάφορα, 1, 5 (PG 90, 1180 A).

³⁶ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 1 (PG 90, 1125 AC).

³⁷ Εἰς μακαρισμοῦς, 4, PG 44, 1269 A.

³⁸ Види Περὶ τῆς ἐν Πνεύματι προσκυνήσεως, 9, PG 68. 608 A.

³⁹ Види Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, 3, 38, PG 90, 1025 B (срп. изд. 400 глава о љубави, 3, 38, Призрен 1992, превео јером. Артемије Радосављевић).

жанским Ипостасима, Једнога Бога цепао на оно што је тварно и оно што је нетварно.

17. Но, хајде да сада кажемо и друго о могућности разликовања (тј. поделе на основу различитости, *йрим. йрев.*) Божанства. Касније ће, уз помоћ Божију, бити показано да постоји једно и просто и недељиво Божанство, које не произлази из натприродне простоте, због побожне различитости по енергијама. Кажи ми, дакле: постоји ли име за суштину Божију?

Варл. О овоме су сви богослови сагласно говорили: суштина Божија је без имена и изнад сваког имена.

Правосл. Заиста. Јер, велики Дионисије из Ареопага је рекао да назив „суштина” представља име суштинотворне силе Божије, пошто она надсуштаственост уопште нема свој сопствени назив.⁴⁰ Међутим, пошто „суштина” није име божанске суштине, чије је то онда име и шта означава? Боље је, можда, да не настојимо да се (о овој теми) научимо један од другог, него да се обојица поучимо од светих Отаца. Дакле, Григорије, преблстави светионик Нисе, каже за духовборце: „(Они) тврде да назив ’Божанство’ означава природу. Ми, међутим, знамо да божанска природа не поседује име које њу означава; но,

⁴⁰ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, 7 (PG 3, 645 A). – Пошто не постоји ниједан назив за суштину Божију, сва имена којима се Божанство може описати, као и само име „суштина”, не означава ништа друго до различите силе и енергије Божије. Конкретно, под именом „суштина” подразумева се суштинотворна енергија Божија којом Он ствара бића.

ако се икакво име (приписује божанској природи) – било по људском обичају, било на основу божанственога Писма – то означава нешто од онога што је при њој; а сâма божанска природа остаје неизрецива и неисказива јер надилази сваки појам који се речју може изразити. Према томе, назив 'Божанство' не представља природу духа него силу виђења."⁴¹ Божанство (θεότης), дакле, дословно јесте видна (θεατική) сила Бога, односно способност познања свега и промишљање о свему. Но, Божанством се назива и суштина Божија, али само у смислу узрока који је тако назван по сопственој енергији, као што је на другом месту (Григорије Ниски) показао. Зато овај најбогословеснији од свих Григорија и каже: „Озарите се једном светлошћу у смислу суштине, односно Божанства."⁴²

18. То исто ћеш увидети и кад су у питању друга (божанска) имена. Зато и Дионисије, који је на изузетан начин опевао ова (имена), следећим речима почиње описивање богоимена „Који јесте”: „Наше слово не обећава да ће изразити самонадсуштинску доброту, и суштину, и живот, и премудрост самонадсуштинског Божанства, које почива у скривеним просторима изнад сваке доброте, и Божанства, и суштине, и живота, и премудрости, као што кажу (свештени) списи; већ (наше слово) опева пројављено добротворачко промишљање као најузвишенију доброту и узрок свих добара; а појмовима 'оно што по-

⁴¹ Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, PG 46, 573 D–576 A.

⁴² Λόγος 39 εἰς Φῶτα, 11, PG 36, 345 C.

стоји' (ὄν) и 'живот' и 'премудрост' (наше слово) опева суштинотворни и животворни и мудротворни узрок свега што заједничари у суштини, и животу, и уму, и разуму, и чувству.⁴³ Док ви који говорите о неком другом тварном (божанству), зато што не можете рећи да је тварна суштина, која надилази свако значење речи будући да пребива у скривеним просторима, (ви), дакле, веома непобожно сматрате да је тварно оно што је, по (светим) Оцима, само Божанство Божије, односно Његова видна и обожујућа сила и пројављено добротворачко промишљање, и без икаквог оправдања нападате нас који побожно проповедамо да оно (тј. Божанство) јесте нетварно. Ми, наиме, не говоримо о неким другим божанствима која производе друга (божанства), односно о вишим и нижим суштинама, већ уопштено о добрим пројавама и делањима Једнога Бога и о побожно опеваним богоименима Онога Који јесте изнад сваког имена, сваке пројаве и сваког опевања које приносе свети анђели и људи.

19. *Варл.* Покажи ми, дакле, на који начин различита божанства и по вама могу бити једно.

Правосл. Пре него што покажемо (њихово) јединство, оставићемо по страни сва неумесна тврђења, до којих лако можете допасти уколико не само да не богословствујете по (Светоме) Писму него се и противите онима који по њему богословствују; изложићу, дакле, једно неумесно тврђење које није лишено преувеличавања.

⁴³ *О божанским именима*, 5, 2 (PG 3, 816 C).

Варл. Које је то?

Правосл. Није ли сваки узрок, по томе што је узрок, изнад онога што произлази из узрока? Исто тако, оно што по овој основи није изнад (другога), то не може бити ни његов узрок.

Варл. Тако је. Јер, и „Отац је већи од Сина по узрочности”, док је по свему осталом равночастан са Њим, као што каже и Григорије (Богослов), који по богословљу носи своје име.⁴⁴

Правосл. Не само Григорије, добри мој пријатељу, већ и Василије Велики каже: „По поретку, Син је други у односу на Оца јер потиче од Њега, и по достојанству (је други) пошто Отац јесте начело и узрок Сина тако што Му је Отац, и што се кроз Њега (тј. Сина) остварује приступ и привођење Оцу, а по природи више није други (у односу на Оца) зато што је у обојице једно Божанство.”⁴⁵ Дакле, оно што није узвишеније, то није ни узрок (другога); а пошто свети Оци називају Божанство Божије не само невидљивим и безименим и непричасним, него и именованим и причасним и видљивим, ви оптужујете нас због тога што – сагласно са светим Оцима – говоримо да је оно друго, односно суштина Божија као узрок и давалац, надређена у односу на неизрециву благодат и такозвану видну силу коју она сама (тј. суштина Божија) дарује, и тиме обожујући дар не узводите до тога узрока. Према томе, ви говорите о два узрока и о два међусоб-

⁴⁴ Слово 29 (Богословско 3) 15, J. BARBEL, стр. 154; PG 36, 93 B; ср. и Слово 40, 43 (PG 36, 420 BC).

⁴⁵ Κατὰ Εὐνομίου, 3, PG 29, 656 A.

но раздељена божанства, те тако изводите два начела и заиста западате у најнеправославније двобоштво.

20. *Варл.* Па ко је од Отаца рекао да је нестворена суштина изнад нестворене благодати? Јер, ти представљаш као да они говоре о два (божанства), а не о једном вишем и једном нижем.

Правосл. Ако неко хоће да досегне истину која је у речима, треба са разумевањем да слуша то што се говори. Чини се, међ тим, да ти још увек ниси схватио силину свега казаног. Но, нешто раније навели смо великог Дионисија и божанског Григорија Ниског, који кажу да, с једне стране, суштина Божија јесте безимена јер надилази свако значење (изражено) кроз реч, а да, са друге стране, све што се говори о Богу означава оно што је при њој (тј. суштини); (навели смо, такође, како говоре) и да име „Божанство” не указује на природу већ дословно на видну силу Божију, а исто тако и да се „Божанством” назива надимењива суштина Божија, али не у правом смислу те речи. Дакле, оно што је надимењиво, то је изнад онога што има своје име, а суштина је узвишенија од свега што је око ње. Због тога Атанасије Велики и каже: „То што (Бог) јесте Бог, то је друго у односу на (Његову) природу.”⁴⁶ А тако и (Григорије) Ниски вели: „Ако се судови Божији не могу испитати, ако се Његови путеви не могу истражити и ако обећање добара надилази свако мисаоно изображава-

⁴⁶ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Διάλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ*, 1, 14, PG 28, 1313 A.

ње, колико ли је тек само Божанство, по својој неизрецивости и неприступности, више и узвишеније од свега онога што се у вези са Њим може појмити?⁴⁷ А Василије Велики каже: „Које су енергије Духа? Оне су неизрециве по величини, а неизбројиве су по мноштву. Јер, како можемо замислити оно што је са ону страну векова: какве су биле (Његове) енергије пре (постанка) умне творевине, колико је благодати од Њега послато творевини, каква је сила намењена будућим вековима? Но, ако и замислиш нешто што је са ону страну векова, и то ће бити ниже од Духа.”⁴⁸ Па како да изнад тога Божанства, односно (изнад) предвечне видне силе и енергије Бога, Који је све знао и пре него што је постало, за коју је Василије рекао да је нижа од Духа, а Атанасије да је другостепена у односу на природу, која се у дословном смислу назива Божанством и која јесте уз божанску природу, као што је казао Григорије Ниски – како, дакле, да изнад ње не буде надимењива и неизрецива суштина Божија, уз коју су предвечне силе и енергије, и која се и сама назива Божанством на основу своје енергије?⁴⁹ Било би добро да призовемо и великог Дионисија; наиме, он јасније од других Божанством Божијим назива и обожење и суштину која је изнад њега (тј. обожења), и то истовремено и непо-

⁴⁷ Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικός 3, 1, W. Jaeger, 2, 40 (PG 45, 604 B).

⁴⁸ *О Светио́ме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος) 19, PG 32, 156 D.

⁴⁹ О „вишем” (ὕπερκειμένη) и „нижем” (ὕφειμένη) божанству види *Трећа ѿсланица Акиндину*, 6 и даље.

грешиво и јасно, и мудро и побожно. Заиста, у свом делу *О божанским именима*, он каже: „Божанством, по првоначалности и по божанствености и по узрочности, називамо један надсуштински и надначални Почетак и Узрок; а по заједничарењу, (Божанством називамо) промислитељску силу коју непричасни Бог одашиље, односно самообожење у којем бића заједничаре, те саобразно (том заједничарењу) јесу и називају се обоженима.”⁵⁰ А пишући Гају о томе како је Бог изнад богоначалства и добротоначалства, каже: „(То је тако) ако Божанством сматраш обожујући и добротворачки дар, којим се обожујемо и постајемо добри. Јер, ако он (тј. обожујући дар) јесте начело обожења за оне који бивају обожени, онда Онај Који је надначалан у односу на свако начело јесте са ону страну и тако названог Божанства.”⁵¹

21. *Варл.* Но, он то Божанство тамо назива односом и подражавањем; зато га ми и називамо створеним.

Правосл. Назвао га је „неподраживим подражавањем”.⁵² Према томе, оно (тј. Божанство) није у већој мери подражавање него неподраживост. Па и без обзира на то, оно није створено. А да Божанство јесте однос, то показује много тога што је Божије; наиме, и само Царство Божије, које је и нама обећано, пошто је нестворено,

⁵⁰ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 11, 6 (PG 3, 953 D–956 A).

⁵¹ *Писмо 2*, (PG 3, 1068 A–1069 A).

⁵² *Исѣо.*

представља некакав однос. И божанствени Максим говори: „Царство Божије је ствар која је изнад века; јер, не приличи (сматрати) да Царство Божије има свој почетак или да је обухваћено вековима. Верујемо пак да оно јесте наслеђе спасених.”⁵³ Но, и Дамаскин, мудри зналац божанских тајни, учио је да много тога што се о Богу говори, заправо, показује однос, те нико од благоразумних не би могао нешто од тога назвати створеним. Међутим, када чујеш да се о тим својствима говори као о односу, немој мислити да је реч о природној блискости оних који су удеоничари (тога односа), већ о натприродном заједничарењу оствареном кроз Духа. Зато је с̄ам (Дионисије) и додао да је то однос заједничара̄, а не оних који су му сродни. Заиста, таквим заједничарењем у Духу, светитељи постају натприродни изобраз и подобије (ὁμοίωμα) Божије, да се изразимо речима божанственог Максима: „Живе иконе Христове, истоветне са Њим више по благодати него по подобности (ἄφομοίωμα)”.⁵⁴ Натприродан је, дакле, и тај однос. Зато можеш видети да оно што свети Оци називају благодаћу обожења јесте неодносно јер не поседује никакву силу у природи.⁵⁵ Па како је онда могуће међу створења убројати богочалство, добротоначалство, обожење, самообожење, божанственост Божију и Самобожанство?

⁵³ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 86 (PG 90, 1165 AB).

⁵⁴ Περὶ ἁποριῶν PG 91, 1253 D.

⁵⁵ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, 5 (PG 3, 644 A).

22. *Варл.* И мени је познат богослов из Арe-опага, који га (тј. Божанство, *ѵрим. ѵрев.*) опева придевајући му оваква имена и назива га божанском силом и промислом. Познато ми је, међутим, и да је рекао да је Бог тај који њему (тј. Божанству) даје постојање, и не само њему него и саможивоту и свему подобном. Због тога он пише божанственом Тимотеју, као да га је овај то питао: „Па шта друго, по твоме мишљењу, ми називамо самобићем (αὐτοεῖναι) ако не саможивот и све друго што сматрамо да постоји апсолутно и првоначално и што своје постојање превасходно има од Бога?”⁵⁶ Према томе, када ми говоримо да је од Бога саздано све то за шта он каже да је своју природу задобило од Бога, зар о овоме не мислимо истоветно са великим (богословом)?

Правосл. Ни најмање. Јер, ви сте врло далеко отпали од његовог поузданог и божанског умовања.

23. *Варл.* Како и на који начин?

Правосл. По томе што израз „имати ипостас” (ὑφeστηκeναι) указује само на постојање, али не и на начин постојања. А то исто би се могло рећи и за све што постоји тварно и за све што нетварно постоји од Бога. На основу тога је и Василије Велики, кад је писао своја *Антииријичка слова*, применио овај израз у оба смисла: „Онај Који је родио капље росне,⁵⁷ није на исти

⁵⁶ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 11, 6 (PG 3, 953 C).

⁵⁷ Види Јов 38, 28.

начин даровао постојање (ὕλεσθήσατο) и капљама и Сину.⁵⁸ Но, примењује га и када говори о ономе што је једино нетварно: „Јер, каже ’Дух уста Божијих’⁵⁹, да Га ти не би схватио као нешто спољашње или створено, већ да знаш да (Дух) има своје постојање (ὕλοσταςιν) од Бога.”⁶⁰ А на другом месту, опет, богонадахнуто богословствујући о истоме Духу, вели: „Показатељ ипостасног својства (Духа) јесте то што се спознаје кроз Сина и постоји (ὕφεστάναι) од Оца.”⁶¹ На многим местима у својим списима и Григорије Богослов назива ипостасју (ὕλοσταςιν) предвечно постојање Сина.⁶² Према томе, зар би они који говоре да оне божанске силе јесу створене – не због чега другог већ због тога што Онај Који им дарује постојање јесте и узрок свега – могли да, због тих истих тврђења, доказују како и Син и Дух јесу створени? А нису у стању да схвате ни то да ништа од онога што је од Бога преведено из небића (у биће), не би могло у апсолутном и првоначалном смислу бити оно што је онај велики (богослов) приписао божанским силама.

24. Међутим, ништа од онога што на тваран начин постоји и живи, не би се никад могло назвати ни „самобићем” ни „саможивотом”; јер, свако од њих постоји и живи кроз заједничарење

⁵⁸ Κατὰ Εὐνομίου, 2, 23, PG 29, 624 A.

⁵⁹ Види Пс. 32, 6.

⁶⁰ Ὁμιλία εἰς 32 Ψαλμὸν, 4, PG 29, 333 B.

⁶¹ Писмо 38, 4, Y. Courtonne, 1, 85 (PG 32, 329 C).

⁶² Ср. Λόγος 20, 6; 21, 35; 39, 11; PG 35, 1072 C; 1124 CD; 36, 345 CD.

у њима (тј. у самобићу и саможивоту, *ἱрим. ἱрев.*). Заиста, како може бити саможивот оно што заједничари у животу? Како оно у чему (други) заједничаре, а само не заједничари ни у чему, може бити створење, пошто је све што је створено, своје постојање задобило кроз заједничарење? А још важнији доказ (за тврђење) да ове силе Божије јесу нестворене, представља то што је он исти додао да оне не постоје по преимућству. Наиме, пошто је рекао: „Промислитељске силе које су дароване од непричаснога Бога”, додао је: „...Бића која у њима саобразно себи заједничаре јесу и називају се постојећима и живима и обоженима.”⁶³ То се, у сваком случају, збива зато што те силе јесу изнад бића („јер, све оно што заједничари, то има почетак свога постојања због тога што [само по себи] не представља заједничарење”), а све што је причасно, односно (сама) заједничарења и те силе, по божанственоме Максиму,⁶⁴ никада није имало свога почетка, иако, према истоме (Оцу), „у односу на сва бића, и она у којима се заједничари и она која заједничаре, Бог је бесконачним начином бесконачно узвишенији.”⁶⁵ А ако будеш испитивао, увидећеш да постоје многе разлике међу онима који у њима (тј. у оним силама) заједничаре, и те разлике свакако може уочити онај ко прочита списе које су наши оци недавно издали.

⁶³ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 11, 6 (PG 3, 956 A).

⁶⁴ *Κεφάλαια θεολογικά*, 1, 48 (PG 90, 1100 CD).

⁶⁵ *Исѣно*, 1, 49 (PG 90, 1101 A).

25. *Варл.* Хоћу да ми разјасниш следеће: ако светитељи, као што се показало, на тај начин говоре о два различита божанства, како онда ми, кад је реч о Светој Тројици, тврдимо да се клањамо једном Божанству?

Правосл. Требало би, дакле, најпре да те уверимо да латиноумујући (богослови) јесу ти који кажу да је обожујући дар Духа тваран. Но, пошто си упоран у томе да добијеш одговор о јединствености Божанства, (рећи ћу ти): једно је, пријатељу мој, Божанство Трију Лица, и нико од оних који настоје да побожно живе, никада није рекао другачије. А како различност Божанства није супротстављена његовој јединствености, о томе јасно и мудро и укратко можеш научити од Василија Великог. Заиста, у свом писму лекару Евстатију, показао је да назив „Божанство” преваходно указује на видну и делатну силу, и да се суштина Божија назива Божанством по томе што јесте узрок; а пошто је најпре јасно показао различитост између суштине и енергије, он у наставку каже: „Чак и ако неко природу Божију назове Божанством, природа Трију (Лица) је једна; па и да неко енергију назове Божанством, енергија Трију Лица је једна.”⁶⁶ Тако се клањамо једном Троипостасном Божанству; али не као да је оно без благодати и силе и енергије, те да оно што је непројавно (тј. непокретно) буде истоветно и неизмењено у односу на делање (тј. кретање) Божије, а оно што се открива (да буде истоветно) са скривеношћу; јер, тако нешто могли би

⁶⁶ *Писмо* 189, 8, Y. Courtonne, 2, 140–141 (PG 32, 696 B).

рећи само безумници. Дакле, као што говоримо да су сила и премудрост заједничке Оцу и Сину и Духу, тако и Сина називамо силом и премудрошћу Очево⁶⁷, али самоипостасном; међутим, кад је у питању преузвишена и поклоњењу доступна Тројица, поштујемо једну силу и премудрост (зато што и ипостасна сила и премудрост Божија јесте једна, а и сила која је заједничка Трима Ипостасима и сама јесте једна) – тако се исто клањамо Једном Божанству Трију (Лица). Према томе, било коју од њих да поменеш, она је једна (сила) Трију (Лица). Суштина је самопостојећа и по свему недоступна уму, док сила, која је природно уз њу, коју ми на основу створења можемо умом појмити онолико колико је то могуће, и која – на основу бића приведених из небића, сазданих и побољшаваних у складу са њом – на одговарајући начин бива називана и опевана као промислитељска, стваралачка и обојујућа сила, која све надзире и све одржава; јер, Василије Велики каже: „Творевине указују на силу и мудрост и умеће (Творца), а не на саму (Његову) суштину.”⁶⁸

26. *Варл.* Али, ви ипостасном називате и ту заједничку стваралачку силу и благодат.

Правосл. Да, али не самоипостасном – далеко било! – јер и у томе следимо свете Оце. Наиме, светлост обојујуће благодати они називају ипостасном, али не онако како ви рђаво схватате. Но, пошто појам „ипостасно” (ἐνυπόστατον),

⁶⁷ Ср. I Кор. 1, 24.

⁶⁸ Κατὰ Εὐνομίου, 2, 32, PG 29, 648 AB.

као и појам „неипостасно” ($\acute{\alpha}\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$), има више значења, то значи да (свети Оци) називају благодат обожења ипостасном не у смислу да је она самоипостасна, већ да пребива у онима у које је ступила,⁶⁹ и не подобно природи муње и грома, који, чим се укажу, пропадају и ишчезавају. „У оне у којима (ова благодат) заблиста”, каже, „у њих усади постојану и неугасиву светлост.” Но, позабавимо се још јединственошћу Божанства. Зар Дух, Кога поштујемо, није један од Тројице? Духом, међутим, називамо и благодат Духа, која је заједничка за Оца и Сина и Духа. А Дух је Сам Бог, Кога се клањамо у Тројици. Зар ће нас то, дакле, спречити да се клањамо једноме Духу, и зар ће нас неко оптужити као да говоримо да су многи духови којима се треба клањати?

Варл. Никако!

27. *Правосл.* Сходно томе, иако знамо да се Божанством назива и Божија суштина и Божија енергија, ми ништа мање нисмо поштоваоци једнога Божанства. Заиста, Исаија је говорио о седам духова,⁷⁰ које је други пророк назвао седам

⁶⁹ Обојужујући дар се назива ипостасним не у смислу да поседује самосталну ипостас, већ да може да остане сједињен са конкретном човечанском ипостаси. – Ср. СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Κατὰ Εὐνομίον*, 5, PG 29, 772 В. – Истоветни опис обојужујућег дара види и у *Тријадама*, 3, 1, 9. – О различитим значењима појма $\acute{\alpha}\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ види: ЛЕОНТИЈЕ ВИЗАНТИЈСКИ, *Σχόλια*, 7, 2, PG 86, 1240 CD; АНАСТАСИЈЕ СИНАИТ, *Ὁδηγός*, 2, PG 89 61 АВ; СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Πρὸς Μαρτῖνον*, PG 91, 149 ВС.

⁷⁰ Ср. Ис. 11, 2.

очију Божијих.⁷¹ А божанствени Максим каже да они (тј. седам духова, *ἕрим. ἕрев.*) природно пребивају у Сину и Логосу Божијем као Богу.⁷² Према томе, као што седам духова не укида јединственост Духа (пошто они представљају иступања, и пројаве, и силе, и енергије једнога Светога Духа), тако и дељење Божанства (по Лицима) не укида његову јединственост. Јер, једно је Божанство Трију Ипостаси – односно проста, невидљива, непричасна и сасвим незамислива природа и надсуштинска суштина. А ако светитељи говоре о неком другом Божанству енергија, било о једном, било о два, било о више њих⁷³ – уосталом, и „бити свуда” се назива Божанством (θεότης) на основу тога што хита (θεῖν, хитати), а на неки начин и доспева одасвуд (φθάνειν, доспевати); и „не бити нигде” (се назива Божанством) по томе што оно измиче (θεόντα), односно одасвуд бежи; и Божија блиставост, коју су апостоли видели на Гори и у којој светитељи сада заједничаре делимично као у залогу, док ће у будућности заједничарити савршеније, назива се Божанством на основу тога што пламти (αἶθειν, пламтети), односно сагорева (καίειν, сагоревати) и уништава

⁷¹ Ср. Зах. 3, 9 и 4, 10.

⁷² Прὸς Θαλάσσιον (*Таласију*), 63 (PG 90, 672 C).

⁷³ У поменутом тексту монаха Нифона *Проѣив Паламе*, приписаном Димитрију Кидонису, наилазимо на измењен одељак: „Јер, (Божанство) је једно... или их је мноштво” (Μία γάρ ἐστι... εἴτε πλείους; PG 154, 848 BC), да би се представило како Палама учи да божанстава има много, односно колико и божанских енергија.

сваку неваљалост;⁷⁴ и „знати све” (се назива Божанством) на основу тога што Бог види (θεῶσθα, видети) све ствари и пре њиховог постанка;⁷⁵ и промишљање (се назива Божанством) на основу старања (ἐφορᾶν, старати се),⁷⁶ а затим и боготворења (θεολοεῖν, боготвотити) – све су то, дакле, онога Једнога Божанства иступања, и пројаве, и силе, и енергије, које уз њега природно и неодвојиво постоје. Онај ко њих раздваја од онога (Божанства) и срозава их до равни творевине, тај и њега сáмога срозава; боље рећи, и сáм трпи штету у односу на поштовање Божанства, као што се – авај! – десило са Варлаамом, који је тако поступао, а и са вама који сте од њега учили и који сте њега узели за учитеља у божанским питањима.

28. *Варл.* Па како онда понеки од оних који се прибрајају Цркви Христовој и који се занимају (отачким) учењима, нису противуречили ни раније њему, а ни сада нама?

Правосл. Глупост и безумност су лукави родитељи најгорих јереси; наиме, када неко не познаје поједина божанска учења, а затим не само

⁷⁴ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 1, 9 (PG 94, 836 В). – Ср. и СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Слово 30 (Богословско 4)* 18, J. BARVEL, стр. 206; PG 36, 128 А.

⁷⁵ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ (ЕВАГРИЈЕ ПОНТИЈСКИ), *Писмо 8*, 11, Y. Courtonne, 1, 35 (PG 32, 265 А). – СВЕТИ КИРИЛО АЛЕКСАНДРИЈСКИ, *Пери Триáδος 11*, PG 77, 1145 В. – СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *нав. д.*

⁷⁶ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Прòς Εὐνόμιον ἀντιρρητικòς*, 2, W. Jaeger, 1, 268, 9 (PG 45, 960 С).

да уопште не верује зналцима него им се чак противи, тај најпре обмањује себе, а онда и све своје присталице. А у последње време, „сви траже своје, а не оно што је Христа Исуса”,⁷⁷ тако да чак и оно што је у њиховим рукама, било да су то учења, било достојанства, они претварају у средства за живот и славу од људи. Па какво занимање они имају за ова питања? Нарочито зато што сте ви – који се не снажите истином – за предводницу своје дружине поставили ону која је оденута именом власти и изобилним богатством, и која је, по речима Сираховим, спремна да „сатре твоју силу”,⁷⁸ и то у време политичких немира који су вам се указали као ненадани дар, као што је некада био случај са онима који беху оболели од (јереси) злочестивог Севира и несрећног Евтиха. Наиме, кад је против Зенона устао Василиск, брат његове таште Верине, и када су се (државна) питања нашла у великој пометњи јер је цар скоро без икаквог отпора уступио власт тиранину, они су искористили прилику да оповргну божански Сабор у Халкидону, убедили су (цара) да састави указ којим, користећи се свом својом влашћу, заповеда да се анатемише Томос светог Лава (папе) древнога Рима, који, као правило благочестивог веровања, беху прихватили и Халкидонски сабор, а пре њега и Сабор у Ефесу⁷⁹ –

⁷⁷ Филипл. 2, 21.

⁷⁸ Види Сирах 8, 2. – Овде је реч о Ирени Хумнени (монахињи Евлогији).

⁷⁹ Трећи васељенски сабор у Ефесу (431. г.) није примио Томос папе Лава зато што је овај заузимао место папе у

оба ова сабора убрајају се у седам (васељенских сабора): (овај) први је трећи по реду, а (овај) други је четврти – и (убедили су цара) да се спале, било где да се нађу, сви списи божанственога Кирила које су ови (сабори) потврдили, а који се одnose на ова питања. Њихов изговор био је истоветан вашем садашњем: довољно је, кажу, оно што су говорили свети (Оци), и није потребно догматски разматрати нове теме и после истраживања износити оно што многима није разумљиво. Зар нисте, попут њих, и ви преузели на себе истоветно старање за садашњу пометњу? Но, ускоро ће се, уз Божију помоћ, заједно са миром повратити и завладати истина; јер, Бог је Онај Који је „заповедио спасење Јакова”.⁸⁰

Варл. Па, ко не жели мир и истину? Немој нас, дакле, лажно оптуживати да се радујемо немирима.

29. Но, реци ми и ово: зар није неприлично и за слушање да неко заступа (постојање) два божанства?

Правосл. А ко уопште и каже тако нешто? Јер, ни они који и саму Ипостас, а и благодат Духа називају Духом, и који енергије Духа називају „седам духова”, не заступају учење о (постојању) два или више духова. Исто тако, ни богослови који су Божанством назвали и обожујућу

периоду 440–461. године. Вероватно је овде реч о некој догматској посланици коју је папа Лав послао у Константинопољ 449. године, и која је послужила за основу формулисања догматског учења Четвртог васељенског сабора.

⁸⁰ Πρὸς Μαρίνον, PG 91, 200 C.

благодат Божију и неке друге енергије Божије, као ни ми који смо сагласни са тим светим Оцима, не заступамо два или више божанстава – већ једно, које поседује благодат и енергије. А ако оптужитељи оних што православно умују и говоре, објављују (своје клевете) мноштву народа, зар ћемо онда из тог разлога и ми одступити од безбедног саглашавања са часним Оцима? Далеко било! Уосталом, и оне који су говорили да су у Христу две природе, монофизити су клеветали да поштују два сина Божија. Савелије и Арије, Аетије и Евномије и њихове присталице, оптужују за многобоштво оне који и Сина, а исто тако и Духа Божијег, проглашавају истинитим Богом, а они сами који болују по оба питања, подругљиво називају двобошцима оне који су здрави по питању једнога Сина. Шта то значи? Па зар су од оних који су се у разним временима придржавали православног учења, одступили једни који говоре о две природе очовеченога Бога, и други који Сина и Духа Божијег називају нествореним Богом, да их не би они што рђаво мудрују оптужили за двобоштво или за тробоштво? Свакако, не. Тако и ми никада нисмо могли да се удаљимо од сагласности са светим Оцима због изругивања од појединих садашњих (отаца), па да обојужују благодат и енергију Божију не називамо нествореним Божанством, као што би они желели. И то нарочито сада кад се толико мноштво јереси тако упорно ослања управо на ово порицање.

30. *Варл.* Они, међутим, који нису уверени да је оно (тј. Божанство) нестворено (јер, право да

кажем, када сам чуо твоје речи, учинило ми се да говориш истину), односно они који обожујућу благодат и енергију називају створеном, кажу да нестворена благодат и енергија јесте исто што и суштина Божија и да се не може од ње раздвојити; и зато, када их неко упита да ли благодат Божију називају тварном, они чак и анатеми предају оне који је називају тварном, јер имају на уму ону (благодат и енергију) која је исто што и суштина Божија и која се не може од ње раздвојити, док ону благодат и енергију која би се на било који начин разликовала од суштине Божије, називају творевином, а за онога ко не би овако учио, говоре како тај проглашава да је Бог сложен од суштине и божанске енергије.

Правосл. Они који кажу да се енергија Божија не може разликовати од Његове суштине, говоре, заправо, да Он не поседује и суштину и енергију, него или само енергију или само суштину. Јер, ако међу њима нема никакве разлике, како онда могу говорити да Бог поседује и једно и друго, осим уколико не тврде да ово двоје постоје при Богу као пука имена лишена било каквог стварног садржаја? Према томе, обмањујући овом истоименошћу слушаоце као да, тобоже, прихватају обоје, они уствари поштују Бога као суштину без енергије, или као енергију без суштине.

Варл. Они говоре да Бог јесте делатна (тј. енергијска, *йрим. йрев.*) суштина, али да осим суштине нема другу енергију, како не би био сложен.

31. *Правосл.* Обрати пажњу, да Му можда не приписују само пуки звук речи „делатност” (тò

ἐνεργές), довијајући се да и на тај начин обману своје саговорнике; јер, божанствени Максим каже: „Као што нема постојања без бића које постоји, тако ни делања (ἐνεργεῖν) нема без енергије (ἐνεργεία).”⁸¹ Дакле, тиме што поричу божанску енергију и тиме што, стапајући је са суштином, називају је неразличном од ње, они претварају Бога у неделатну (тј. безенергијску, *ѵрим. ѵрев.*) суштину. И не само то, него су у потпуности оповргли и само постојање Б. кије и постали безбожници у свету: „Јер, када се (у Христу) укине божанска и човечанска енергија, онда (Он) није ни Бог ни човек”, каже исти Максим.⁸² Наиме, онај ко, говорећи о Богу, тврди да се (Његова) енергија не може разликовати од (Његове) суштине, тај неизбежно запада у безбожност, пошто се постојање Бога може познати само на основу Његових енергија. Дакле, онај ко пориче божанске енергије и не исповеда њихову различитост у односу на суштину, сигурно ће доспети дотле да не зна за постојање Бога. А пошто је и Василије Велики на много места у својим списима говорио како „нема ниједне енергије која постоји сама од себе (тј. која је самоипостасна, *ѵрим. ѵрев.*)”⁸³ онда они који кажу да се суштина Божија ни по чему не разликује од енергије, превазилазе и Савелија по неправославности; јер, он непостојећима чини само Сина и Духа, а они непостојећом чине троипостасну суштину Божију.

⁸¹ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 200 C.

⁸² *Исѣо*, PG 91, 96 B. – Ср. и 201 AB.

⁸³ Κατὰ Εὐνομίον, 4, PG 29, 689 C.

32. *Варл.* Али, они наводе и неке изреке светих (Отаца) које говоре да суштина и енергија Божија јесу једно. Па зар онда и свети Оци западају у исту ту неразумност?

Правосл. Никако.

Варл. Како то?

Правосл. Тако што они говоре (да суштина и енергија јесу) једно, али не и да су међусобно различити; другим речима, они јесу једно исто и нису једно исто – у складу са различитим начинима (исказивања). Зато ћеш и срести да некада кажу како (суштина и енергија) јесу „једно исто”, а некада да су (једно према другоме) „друго” јер су обоје. А пошто ми то знамо, када чујемо да их они поистовећују, ми не занемарујемо различитост. А опет, када (чујемо да) их они деле, ми, на основу других (исказа), имамо на уму и јединство. Док онај ко ово не разуме и не прихвата на овакав начин, тај се бори против самога себе, доспевајући до рђавих (учења) која су једно другом супротна, као што се збило са Савелијем у односу на Арија. Јер, кад је чуо да (свети Оци) за Бога Оца кажу да је „већи”, није уочио да је на другим местима речено и да је „један” и „равночастан”. А Савелије, кад је чуо реч „једно”, није схватио да постоји разлика између Узрока и Оних Који из њега потичу, о којој се говори на многим местима у богонодахнутим Списима.

33. *Варл.* Па како је онда Григорије, најсјајније светило Нисе, рекао да „нема никакве разлике између нетварног и тварног”?⁸⁴

⁸⁴ Πρὸς Εὐνόμιον, 1, PG 45, 369 A.

Правосл. Оно што је нетварно, то се по својој нетварности не разликује једно од другога; међутим, говорити да се оно не разликује једно од другога у смислу узрока и узроченога (тј. да ли је само узрок другога или је узрочено од другога, *јрим. јрев.*), то је својствено Савелију или јелинском многоначалству (πολυαρχία); јер, тада постоје или многи узроци многих непосталих и неузрочених бића, или само један, тако да се нестворени Син уопште не разликује од нестворенога Оца по Ипостаси или по узроку и узроченом. Поврх тога, треба размотрити о чему је реч и шта је, тобоже, то што је нестворено, за шта се каже да нема никакве разлике у односу на (друго) нестворено. Јер, ако је реч о божанским енергијама или божанским Ипостасима, не може се благочестивима прибројати онај ко говори да се оне не разликују међу собом и у односу на суштину, осим на начин који смо поменули. А ако је реч о надсуштаствености, као код Григорија, светила Нисе, то што не постоји никаква различитост не треба схватити само у смислу нестворености него у сваком смислу, зато што је само једна божанска суштина, која по себи не поприма никакву различитост. Заиста, (оно што је) једно, као једно је сасвим недељиво.

34. *Варл.* Чини ми се да си и по овом питању веома тачно нациљао сâму истину. И мислим да се о ово (што је речено) неће оглушити нико од оних који теже православности. Но, онима који су вољни да се споре са вама, не недостају речи које потврђују (њихове ставове); јер, има још таквих (речи) на које се они ослањају када говоре

о томе да се нестворена енергија ни по чему не разликује од божанске суштине.

Правосл. Они, дакле, кажу да божанска природа нема божанску енергију; а ако се ништа и ни на који начин не разликује од ње (тј. од природе, *јрим. јрев.*), онда осим ње и нема ничега. Но, од онога што они говоре, ти изнеси на разматрање све што сматраш да има значаја.

Варл. Свети Отац из Дамаска пише: „Божанство је просто и несложено; а оно што је састављено из многих и различитих (делова), то је сложено; међутим, ако нествореност, беспочетност, доброту, стваралаштво и слично, сматрамо суштинским разликама у Богу, онда оно што је састављено из толико много чинилаца неће бити просто већ сложено.”⁸⁵ Но, иако Отац из Дамаска овако пише, они ипак тврде како он говори да се божанска суштина и божанска енергија не могу разликовати, како не би Бога прогласили сложеним из многих и различитих (делова). На тај начин, дакле, и све што се разликује од божанске суштине они по сваку цену сматрају створеним и противе вам се као да ви уводите разлику између суштине и енергије у Богу.

35. *Правосл.* Мислим да би се сада и за њих могло рећи оно што је Господ рекао садужејима: „Варате се, не знајући Писма ни силе Божије”;⁸⁶ наиме, тиме што њу (тј. силу, *јрим. јрев.*) потпуно поричу, они поступају попут Савелија и Ари-

⁸⁵ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 1, 9 (PG 94, 833 B–836 A).

⁸⁶ Мат. 22, 29.

ја, и попут оних који су пре њих и заједно са њима били заштитници лукавих јереси. Јер, сви они одреда нису веровали у целокупно богонадахнуто Писмо, него су прихватили само понеке његове делове, док за друге (делове) као да су им уши биле запушене. Безумно су иступали против јединог православног учења које је било прихваћено од свих, међусобно су супротстављали поједине изреке светих Отаца и Духа, злоупотребљавали су одломке које су истрзали из тих изрека, па су их погрешно тумачили и износили против православних. Јер, кад је од светих Отаца чуо да Син није неки други Бог у односу на Оца, Савелије је требало да настоји да их послуша и да од њих научи да (Син) можда није у неком другом смислу „друго” (у односу на Оца) – тада би, наиме, чуо да је Он „друго” по Ипостаси. Но, он као да беше глув за речи светих Отаца које су ово објављивале, па је најпре на рђав начин изумео сажетост (σητολή) Божанства, тврдећи да између Оца и Сина нема никакве разлике. Тако је требало да и ови садашњи, чувши да Отац из Дамаска каже: „Кад је реч о Богу, онда нествореност, и доброту, и вечност, и томе слично, не називамо (Његовим) суштинским разликама”,⁸⁷ размотре како би ваљало да о овоме говоре и умују, а не да преписују његове друге изреке и (изреке) других светих Отаца о овом питању, па да опет изумевају ново стапање и скраћивање и сажимање Божанства – које није далеко од оног Савелијевог

⁸⁷ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 1, 9 (PG 94, 833 В–836 А).

– тврдећи како се ова (својства), а и свака божанска енергија, не разликују од суштине Божије. На исти начин ни Арије не би био прекореван, да је био вољан да, уз разликовање између Оца и Сина, прихвати и (Њихово) јединство. Јер, тада не би Онога (тј. Сина) Који од почетка постоји са Оцем, убројао међу она (бића) која имају свој почетак, као што ови садашњи (јеретици) оне енергије које су од самог почетка уз Бога, своде на ниво творевине када чују да се оне на неки начин разликују од божанске природе. Па ипак, може се уочити сложеност коју они истичу, због чега и допадају до такве неправославности; а та сложеност се састоји у томе да ми говоримо како се од божанске суштине не разликује оно што се уз њу природно поима. Јер, евномијевцима, који говоре да Бог и поред тога јесте сложен, божанствени Кирило вели: „Ако ви мислите да је Бог сложен због тога што поседује природу и суд, односно вољу, онда обратите пажњу и на следеће: Отац, по природи, поседује својство рађања и својство стваралачког саздавања кроз Сина, па због тога ипак није сложен, зато што та својства јесу плод једне природе. Исто то, дакле, важи и за доброту, и непропадљивост, и невидљивост, као и за све друго што је уз божанску природу.”⁸⁸ И опет: „Ако све оно што постоји у Једноме Богу, свакако јесте и (Његова) суштина, онда ће се Он састојати из многих суштине; јер, много је тога што по природи постоји само у Њему и ни у једном другом бићу. Наиме, божанствено Писмо

⁸⁸ Ὁρισμοὶ (Ризница), 7, PG 75, 100 АВ.

Га назива Царем и Господом, непропадљивим и невидљивим, и многим другим именима. Дакле, ако се свако од ових Његових својстава уврсти у ред суштина, како онда да прости (Бог) неће бити сложен? А то је сасвим неприлично тврдити.⁸⁹ Но, нити смо ми од светих Отаца тако научили, нити смо сами говорили да својства и способности Божије јесу (суштина), али ни да суштинске разлике јесу (суштина), зато што не кажемо ни да постоје многе божанске суштине. Од Отаца смо, међутим, сазнали да постоје многе – и то све нестворене – енергије једне и просте суштине, односно Свете и поклоњењу доступне Тројице. А ти, ако хоћеш благочестив да будеш, немој говорити, кад је о Богу реч, да „нествореност, беспочетност, доброта, вечност и томе слично” представљају суштинске разлике или каквоће, али ни суштине, него да представљају оно што је уз суштину, као што каже сам Дамаскин,⁹⁰ а пре њега и Атанасије Велики,⁹¹ који набрајају сва ова (својства) и веле да она не представљају природу него оно што је уз природу. А Василије Велики их је назвао неипостасним енергијама Духа, које од вечности при Њему постоје.⁹² А на другом месту, опет, каже: „Чувши (изразе) 'Добротвор' и 'Судија', 'Добри' и 'Пра-

⁸⁹ *Исѿо*, 31, PG 75, 444 BC.

⁹⁰ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење ѱравославне вере*, 1, 9 (PG 94, 833 B–836 A).

⁹¹ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Διάλογος περι Τριάδος*, PG 28, 1144 D–1145 A.

⁹² *Κατὰ Εὐνομίου*, 4, PG 29, 689 C.

ведни', схватили смо да је реч о разлици енергија; међутим, природу (Бога) која дејствује (у складу са енергијама) никако не можемо спознати кроз поимање енергија."⁹³

36. Уосталом, да све ово и јесте нестворено и да није неразлично од суштине, као што они тврде, то је јасно и из свега што си сада изложио; јер, то што је беспочетно и нестворено, то није ни створено, а није ни суштина. А оно што није суштина, како неће бити различито од суштине? Може бити да они неће оклевати да и сáму нествореност и беспочетност назову или суштином, као што је Евномије чинио са појмом нерођености, или тварном, због тога што није суштина. Док ми говоримо да и вечност и доброта, које се сврставају уз нествореност и беспочетност, јесу и нестворене и не представљају суштину. А зашто уопште и говорим (само) о вечности и доброту? Наиме, и несложеност (τὸ ἀπλοῦν) – због које они говоре да се ништа од онога што је по природи својствено Богу не разликује од Његове природе – ми признајемо за нетварну, али је не признајемо за природу Божију; „јер, несложеност није Његова природа”, каже Григорије Богослов.⁹⁴ Иако Бог јесте творац природних несложености које су у умовима и у телима, Он ипак, као енергију, поседује несложеност која је у Њему природно присутна. Називајући и Сина начелом, исти Богослов каже: „Но то, односно

⁹³ Писмо 189, 8, Y. Courtonne, 2, 140 (PG 32, 696 A).

⁹⁴ Λόγος 38 εἰς Θεοφάνια, 7, PG 36, 317 D–320 A и Λόγος 45 εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, 3, PG 36, 628 B.

начело, није Његова природа, као што ни безначалност није (природа) Безначалног”,⁹⁵ премда Бог, као творац природних начела која су у сваком створењу, поседује начело као Своју урођењу енергију.

37. Из многих (сведочанстава) се, дакле, јасно види да нестворена енергија не представља суштину Божију. Она (тј. енергија, *ѿрим. ѿрев.*) би могла бити названа суштином јер је суштинотворна, и природом јер по природи присуствује у Богу – а то би било сагласно са богословима: „Јер, Богу је природно”, каже се, „да производи и да спасава.”⁹⁶ Онај ко жели да досегне истину, мора да прошири значење свакога имена. Ми, наиме, говоримо о надсуштаствености која надбави у скривености, по томе што тврдимо да се божанско блистање и енергија разликују од ње. А пошто је она сасвим непричасна и неисказива и неимењива, Бог се кроз те енергије познаје и бива доступан заједничарењу на много начина, иако се оне никако не могу одвојити од ње (тј. надсуштаствености). Заиста, по суштини и енергији, Бог је Један: Отац и Син и Свети Дух.

38. *Варл.* Довољно је говора и о овим питањима. Треба да уклониш и све друге препреке, што би разрешило све противуречности; јер, тако ћеш извојевати највећу победу за истину благочешћа.

Правосл. Шта то говориш? Па ми бисмо, уз помоћ Божију, душу своју положили за истину,

⁹⁵ Λόγος 42 συνακτήριος, 15, PG 36, 476 A.

⁹⁶ Није познато порекло овог одељка.

а да нећемо желети да се потрудимо око својих речи!

Варл. Како то, дакле, Василије Велики каже да све што се о Богу говори и поима јесте једно, јер у писму Евстатију пише: „Сви богодолични појмови и имена су међусобно равнoчасни пошто се по значењу ни по чему не разликују у односу на субјекат. Наиме, име 'Благо' не упућује на један субјекат, а име 'Мудри', или 'Силни', или 'Праведни' на неки други; но, каква год имена да искажеш, Онај Који је свим овим именима означен јесте Један (исти). А када кажеш 'Бог', указујеш на Онога Истога Кога ословљаваш и другим именима.”⁹⁷ А у својим *Антиријичким словима*, упућеним Евномију, вели: „И на тај начин, ако неко размотри свако од ових имена, наћи ће разноврсно мноштво атрибута једног истог (субјекта) који по суштини подлеже свим тим именима.”⁹⁸

39. *Правосл.* Па све то и не могу бити сметње, уколико не сматраш да и светлост дана јесте узрок слепила, јер на такав начин делује на зенице због слабог опажања очију. Но, каквог ли угњетавања од лукавога! Јер, не погодити оно што је писац мислио о овим питањима, својствено је тромости или непажљивости умовања. А приклонити се супротном мишљењу, то очевидно произлази из деловања лукавога духа, пошто је уочљиво супротстављање ревности Отаца и рђав наум који настоји да на њих (тј. на свете

⁹⁷ Писмо 189, 5, Y. Courtonne, 2, 136 (PG 32, 689 BC).

⁹⁸ Κατὰ Εὐνομίου, 1, 7, PG 29, 525 B.

Оце, *йрим. йрев.*) преусмери стреле које су они сами одаслали ка свом противнику. Па ево, и сада, ови (злоумујући) су их опколили попут беспризорних, одсецајући и осакаћујући им језик и руке и сам ум који почивају у списима; иако су ови (тј. свети Оци) изнад тих недаћа, и то не само по својој вољи – коју су и тада, док беху подвргнути недаћама, задржали непромењеном – него и по свему другоме; јер, они су (тј. њихово учење, *йрим. йрев.*) били поуздани. Но, онај ко хоће, може усмерити ка њима поглед свога ума и може уочити непоколебива мишљења; јер, према речима Соломона: „Све је право ономе ко умује, и све је просто ономе ко налази знање.”⁹⁹ Заиста, Василије Велики каже да од божанских имена „нека означавају однос, нека достојанства, нека енергије, а суштину – ниједно”.¹⁰⁰ А ови га клеветају да говори управо супротно, односно да од свих имена која се користе за Бога, нема ниједног које не означава једно исто и које не указује на божанску суштину. Он, опет, доказује да те речи припадају Евномијевом злоучењу. На појединим местима у својим *Антииријичким словима* упућеним њему (тј. Евномију, *йрим. йрев.*), он наводи његове речи које то јасно показују, а на другим местима наводи нејнеумесније одломке из његових учења. Он (тј. Василије), наиме, каже: „Ако Евномије ништа не разматра на основу логичког закључивања, да не би изгледало како поштовање према Богу исказује кроз чо-

⁹⁹ Приче Сол. 8, 9.

¹⁰⁰ *Писмо* 189, 8, Y. Courtonne, 2, 140 (PG 32, 696 B).

вечанске атрибуте, онда ће све што се на Бога односи, подједнако одговарати суштини (Божитој). И ако се све то односи на једно значење, онда, у сваком случају, сва имена имају исту силу, као што бива код многоимених. А шта може бити неприличније од оваквог стапања, односно од тога да се, поричући посебно значење сваког имена, супротстављамо општој употреби имена и учењу Духа?"¹⁰¹ И још каже: „Ако саберемо сва божанска имена и припишемо их суштини, покажемо не само да Бог јесте сложен већ и да се састоји из неједнаких елемената, зато што је сваким од имена означено нешто друго.”¹⁰² Ово и овоме слично говори Василије Велики. А они који му приписују супротно и који се и нама противе по овим питањима, поступају као онај ко светлости приписује својства таме јер је и сам слеп (тј. таман, σκοτεινός) за светлост.

40. Поврх тога, овај велики (богослов), који је много пута говорио да је „право безумље не схватати да се свако од (божанских) имена односи на посебан знаменовани (појам)”,¹⁰³ и кога је због тога злонамерни Евномије оптужио да уводи многобоштво (баш као што су и нас, из истог разлога, оптужили новојављени евномијевци), каже, правдајући себе и нас: „Ако и сва богодолична имена по свом значењу јесу многа и различита, што значи да се могу схватити на међусобно различите начине, ипак, у односу на

¹⁰¹ Κατὰ Εὐνομίον, 1, 8, PG 29, 528 BC.

¹⁰² Исѿо, 2, 29, PG 29, 640 C.

¹⁰³ Исѿо, 2, 29, PG 29, 640 C.

Онога на Кога се односе и Чија јесу имена, односно на Бога, сва та имена јесу равноправна међу собом. Јер, свако од њих не усмерава (нашу мисао) на овог или оног бога, већ онај ко их изговара, уз помоћ свакога од ових имена, указује на Једнога Бога.”¹⁰⁴ А потом, поучавајући нас о томе на који начин Он остаје један, иако је уз Њега присутно све оно што се именима означава, светитељ вели: „Он је један по суштини јер је по њој један Онај Који подлеже свима њима” (тј. именима, *прим. прев.*).¹⁰⁵ „Примера ради”, каже он, „жито је по својој природи једна ствар, но у односу на оне који у њему уочавају мноштво својстава, оно постаје и ’семе’, и ’плод’, и ’храна’, па пошто је такво, таквим именима се и назива. Слично је и са (именом) ’Господ’: по Себи, Он је оно што јесте по природи, а када бива назван именима у складу са различитошћу енергија, онда не важи само једно од Његових имена него поприма име саобразно сваком значењу које се нама указује на основу (Његове) енергије.”¹⁰⁶ Истим примером је и божанствени Григорије Ниски посрами Евномија кад је овај наумио да нападне великога (Василија): „Па шта? То што је речено, оповргава наше речи које говоре о томе да је, у складу са различитошћу енергија и у складу са односом према ономе што је (тим енергијама) остварено, могуће употребљавати разне називе за – у смислу субјекта – једног Сина Божијег; као што

¹⁰⁴ Писмо 189, 5, Y. Courtonne, 2, 136 (PG 32, 689 BC).

¹⁰⁵ Κατὰ Εὐνομίου, 1, 7, PG 29, 525 B.

¹⁰⁶ Исѡо, 1, 6–7, PG 29, 525 B.

се и жито, мада је једно, на основу многобројних поимања раздељује на мноштво имена.¹⁰⁷ Док велики Дионисије, рекавши најпре да постоје многе и различите кретње (тј. делања, *їрим. їрев.*) Божије, и да се на њих односе многа и различита богоимена која ми у химнама испевамо, у наставку каже: „Ниједно од њих (тј. имена) није нешто друго у односу на друго име, пошто се сва она односе на Једнога Бога.”¹⁰⁸ Примера ради, ум је и свака наука, а исто тако, човечански ум расуђује и промишља о свему што је испод њега, но по суштини он подлеже свим тим енергијама зато што по њој (тј. по суштини, *їрим. їрев.*) јесте један. Дакле, нашем уму је својствено мишљење, а то значи да он сазнаје тако што стиче искуство или што учи, другим речима, тако што трпно прима (исход енергије учења). Бог, са друге стране, не стиче (сазнање) трпно, јер ништа не поприма, већ, пошто је увек такав какав јесте, (стиче сазнање) из енергија; нама се, дакле, увек таквим показује не само Отац него и Син и Дух Свети. Наиме, све што Отац има, све то јесте Син, јер и Са̑м исто то има, осим посебних ипостасних својстава – а исто је и са Духом. Према томе, као што наш ум, који је невидљив за чула и бестелесан, пошто преко њих (тј. чула и тела, *їрим. їрев.*) не поприма никакав добитак или умањење, не бива због тога сложен, тако ни Бог, Који је одувек Добри, Мудри и Промислитељ, и Који због тога не

¹⁰⁷ Πρὸς Εὐνόμιον, 2, PG 45, 1029 A.

¹⁰⁸ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 5, 2 (PG 3, 816 D–817 A).

трпи никакве промене, не може због тога бити назван сложеним. Такво је значење речи Василија Великог, који на тај начин оправдава себе и нас, иако они који нису у стању да сагледају смисао свега реченог, упућују то против нас, а заправо их излажу против сâмих себе.

41. *Варл.* Они, међутим, који не прихватају различитост међу овим стварима, наводе и Евномија, који поручује да не треба слушати оне што енергију сједињују са суштином, а вас оптужују да сте сагласни са њим.

Правосл. Евномије је Сина називао енергијом Оца и гнушао се оних који су Њега (тј. Сина) сједињавали са Оцем по суштини – а заправо је сâм био испуњен гнусобом. Тако да се његове речи не могу применити на нас: ми, наиме, говоримо о заједничким божанским силама и енергијама Оца и Сина и Духа. Све што је Евномије називао енергијом, то је називао и тварним; са друге стране, суштину је назвао нетварном, а све што је нетварно – суштином. Па како онда не би био противан истини и нама који улажемо напор да покажемо да божанско сијање јесте нестворена енергија, а не суштина? И како он уистину није сагласан са онима који се удаљују оданде, па нараван творевине своде сијање и енергију који се по свему разликују од божанске енергије, и који, као и он, сматрају да све што је нестворено јесте суштина? Дакле? Хоћемо ли онда рећи да и Савелије исправно умује, зато што Евномије осуђује оне који уједињују (суштину и енергију)? Свакако, не. Могуће је, наиме, да неко на рђав начин

уједињује енергију и суштину, као што то чине присталице Варлаама, а да их притом благочестиво разликује – а не попут Евномија. Но, ако неко на другачији начин назове Сина енергијом Оца, онда Он и јесте једно и није једно са Оцем: ово прво по суштини, а ово друго по Ипостасима. Ми, међутим, говоримо о заједничкој енергији Оца, Сина и Духа, на основу које сазнајемо да постоји Бог.

42. *Варл.* Очито је да ове енергије, по којима се познаје Бог, они сматрају тварнима; чак тврде да оне напросто јесу ваздух, земља, море и слично. Јер, кажу да се Бог познаје само кроз творевине, док је нестворена енергија непознатљива исто као и суштина јер је по свему истоветна са њом.

Правосл. Пошто они изјављују да је тварна свака она енергија која није истоветна са суштином Божијом и која није различна од ње, хајде онда да их ми, док се још нисмо удаљили (у својим речима), уз помоћ једног од светитеља раскринкамо у њиховом рђавом учењу. Нека их, дакле, посрами и значајни Василије Велики, који у *Антииријичким словима* пише: „Како да није смешно говорити да стваралаштво (тј. енергија стварања, *прим. прев.*) јесте суштина, да промишљање (тј. енергија промишљања) такође јесте суштина, и да предзнање (тј. енергија предзнања) исто тако јесте суштина, и уопште сматрати сваку енергију суштином?”¹⁰⁹ А зар неће још

¹⁰⁹ Κατὰ Εὐνομίου, 1, 8, PG 29, 528 B.

смешнији бити онај ко то стваралаштво, промишљање и предзнање сматра тварнима – додуше, божанским енергијама, али различитима у односу на Његову суштину? Авај! Колико ли су само душа испунили коликим неприличним учењима, као да их црпе из сопственог спремишта, они који нестворене енергије Божије свде на раван творевине и вређају оне који истичу различитост између нестворене суштине и (нестворене) енергије, називајући их непобожнима и многобошцима! Јер, кроз сваку енергију они Бога чине творевином, а вређајући ове, (вређају) светитеље Божије. А ми, послушајмо опет богозборца (Василија), који каже: „Говоримо да познајемо величанственост Божију, и Његову силу, и премудрост, и доброту, и промишљање, којима се Он стара о нама, и да (познајемо) праведност Његовог суда, али не и (да познајемо) саму (Његову) суштину.”¹¹⁰ Па нека кажу ови новозвани богослови: шта је од овога ваздух, шта земља, а шта море? Све ово што ми познајемо, то се разликује не само од нестворене већ и од сасвим незамисливе суштине Божије. Но, обратимо пажњу на оно што следи; наиме, он у наставку каже: „Његове енергије су многобројне и различите, док је (Његова) суштина проста.”¹¹¹ Јеси ли чуо о још једном разликовању између нестворених енергија Божијих и нестворене суштине? И још: „Ми кажемо да Бога нашега познајемо кроз енергије, али не тврдимо да се приближавамо Његовој су-

¹¹⁰ Ἐπιστολὴ 234, 1, Deferrari 3, 370; PG 32, 868 C.

¹¹¹ *Исѡ.*

штине”; односно (познајемо Га кроз) раније поменуте енергије и силе премудрости, праведности, величанствености, доброте, предзнања, стваралаштва, промишљања и томе слично. Дакле, да ли је ишта од овога створено? И шта ли значи следећи навод: „Његове енергије снисходе к нама, док Његова суштина остаје неприступна”?¹¹² Па који од (природних) елемената, или од онога што је од њих сачињено, или што је постало њиховим природним спајањем, снисходи свише? А о томе откуда то да познајемо нестворене енергије, а не нестворену суштину Божију, чуј шта исти (светитељ) каже: „Јер, творевине указују на силу, и мудрост, и умеће (Творца), а не на саму (Његову) суштину; и не показују обавезно сву силу Творца.”¹¹³ Према томе, они који говоре да је та нестворена суштина Божија у потпуности истоветна са нествореним енергијама, сматрају, како се чини, да је она по томе доступна (уму) и причасна.

43. *Варл.* Они говоре да Бог, као недељив и прост, целовит бива доступан заједничарењу заједничара. Тако да све оно што заједничари (у Њему), заједничари и у Његовој суштини и енергији. У супротном, Бог ће бити дељив (тј. причастан, *прим. прев.*) по енергијама, али неће бити причастан по суштини.

Правосл. Како би неко уопште и могао оповргнути масалијане ако не би то исто учинио са онима који сада умују попут њих? Јер, управо

¹¹² *Исид.*

¹¹³ Κατὰ Εὐνομίου, 2, 32, PG 29, 648 A.

њима припада оно бунцање да они који, по њиховом мишљењу, доспеју до врхунца врлине, заједничаре у суштини Божијој. А сада су се појавили ови који су наумили да превазиђу и ово злоумовање, уопште се не обазирећи на (свете) Оце који јасно говоре да је Бог по суштини сасвим непричастан за све, а да бива причастан на другачији начин; ови, међутим, сматрају да је Он причастан по суштини за све. А оправдање за ово је врло смерно: „да се Богу”, кажу они, „не би приписала подела ако би делимично био причастан, а делимично не”. Па зар Га није показао као подељеног онај који је раније тврдио да познаје Његову силу, доброту и премудрост, али не и Његову суштину?

Варл. Далеко било! Јер, тај који је поуздано проповедао да је Бог прост јесте Василије Велики.

44. *Правосл.* Према томе, познајући Његову енергију, али не и суштину, ничим не умањујемо натприродност Његове једноставности. А заједничарећи у енергији, али не и у суштини, зар чинимо да Онај Који је недељив буде дељив? Па чуо си како (Василије) каже и следеће: „Енергије Божије су многообразне, а (Његова) суштина је проста.”¹¹⁴ Дакле, као што је многообразан по Својим енергијама, а није многообразан и не дели се по суштини, тако исто, иако бива доступан заједничарењу по енергијама, није доступан заједничарењу по суштини. А пошто је Бог причастан на много начина – јер, свако биће другачије

¹¹⁴ Ἐπιστολὴ 234, 1, Deferrari 3, 372; PG 32, 869 A.

заједничари у Њему – заједничарићемо у Њему по енергијама по којима Он и јесте разнообразан, док по суштини нећемо заједничарити у Њему зато што по њој Он није разнообразан. И не само то, него и познајемо Његову доброту, силу и премудрост. До које мере можемо знати сваку од њих? Заиста, како ограничено познање може собом обухватити ону бесконачност, боље рећи бесконачности оне премудрости, силе и доброте? Но, „и на сáмој Гори”, каже (свети Григорије Богослов, *йрим. йрев.*), „Бог се људима јавља, с једне стране, тако што Сáм снисходи са Своје висине, а са друге, тако што нас успиње са низине скромности, да би Несместиви (Бог) био смештен у тварну природу – наравно, сразмерно (ономе који Га смешта у себе) и колико је могуће не угрожавајући га”.¹¹⁵

45. А пошто се (Он) сразмерно смешта (у творевину), како се онда у целости смешта (у њу) и бива доступан заједничарењу? И како то да се (Бог) не дели, иако се у целости смешта сразмерно, па ипак остаје несместив? Зашто је за Павла написано да је посредством малог зрака општио са великом светлошћу?¹¹⁶ Како оно што је мало може представљати целину? И како да оно што је по једном (својству) видљиво, а по другом није, неће бити дељиво? Шта значе она дељења Духа код истога тога Павла?¹¹⁷ На који

¹¹⁵ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 45 εἰς τὸ ἄγιον Πάσχα, 3, PG 36, 628 В.

¹¹⁶ Ср. Дела ап. 9, 3 и 22, 6.

¹¹⁷ Ср. I Кор. 12, 4–6.

начин, по овом најбогословскијем апостоу, стичемо не само пуноћу него „од пуноће Христо-ве”,¹¹⁸ пошто је (Он) сасвим недељив? И на који начин се „на свако тело” излива не Дух већ „од Духа”¹¹⁹ Божијега? На који начин су они што су се са Исусом успели на Таворску гору, видели бледу, а не целокупну светлост Његовог Божанства? Значи, са правом је Василије Велики рекао да „енергије Божије јесу многообразне, а (Његова) суштина јесте проста”.¹²⁰ И још: „Свети Дух је прост по суштини, а разнообразан по силама.”¹²¹ Заиста, све ово се односи на енергије Божије. По њима, наиме, заједничаримо у Богу сразмерно (нашим способностима), и по њима Га бледо видимо и разумевамо, иако неко у већој мери, а неко у мањој, неко путем разума, а неко по богообразној сили – а свако стиче (ова виђења) у складу са сопственим очишћењем, те умује о њима и на основу њих закључује о ономе што је по суштини сасвим непричасно и незамисливо. Дакле, са православног становишта, са правом се може рећи да, на основу ових енергија, целовит Бог бива доступан заједничарењу и умном поимању. Јер, Божанство се недељиво раздељује, али не као што бива са телима; нити је један Његов део доброта, један део премудрост, а један део величанство или промишљање, него је Он

¹¹⁸ Види Јов. 1, 16.

¹¹⁹ Јоил 2, 28.

¹²⁰ *Επιστολή* 234, 1, *Deferrari* 3, 372; PG 32, 869 A.

¹²¹ *О Светијоме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος) 9, 22, PG 32, 108 C.

цео доброта, цео премудрост, цео промишљање и цео величанство. Према томе, пошто је један, Он се не раскида на свако од ових (својстава), него је целовит у свакоме, бивајући присутан и дејствујући јединствено кроз свако од њих, тако да се свугде познаје као прост и недељив.

46. На тај начин, они који заједничаре у енергији Божијој, заједничаре у целојме Богу – али не (кажемо) да заједничаре и у Његовој непричасној, простој и недељивој суштини као таквој – и то сви истоветно и сваки на другачији начин. Осим тога, они који сматрају да на тај начин заједничаре у целокупном Богу, тако да за свакога удеоничара не остаје непричасно ништа што је при Богу, они разлажу и стапају све у једно, боље рећи све што постоји своде на ништавило: једним потезом уклањају све што је опште, тако што свему постојећем укидају једно (тј. једину, *ѱрим. ѱрев.*), и што све постојеће доводе до међусобног неразличног сливања, односно на рђав начин схватају то сливање. А пошто све постојеће заједничари у Богу (јер, ни од чега не одступа Онај Који је све саздао), онда сваки заједничар заједничари у целокупном Богу (јер, оно што је недељиво, никако се не дели), а оно што заједничари у целокупном Богу, по себи не бива лишено ничега што се односи на Бога; тако да нису нека бића нежива, нека бесловесна, а нека невештаствени духови или нешто другачије од свега овога, него су све то бића и жива и словесна, умна и духовна, па чак и она која су међусобно супротна. Јер, ако неко нема учешћа у нечему од свега овога, онда не заједничари у целокупном Богу;

тада ће, по њима, све бити узалуд, јер све постојеће укида једно друго.

47. Дакле, да се не би то збивало, (ми учимо да) само чулна бића заједничаре у Богу, и да заједничаре у целокупном Богу као недељивом – али само по битију. Међутим, не заједничаре ни делимично у животворној сили Божијој, тако да, са укидањем њиховог својства, заједно са њима не буде укинута и само небо и оснивање свега што је под небом, односно четири праелемента, као и све оно неживо и бешчулно што је из њих настало. Она бића којима је својствено да живе само по чулу, на основу њега заједничаре у целокупном и недељиво причасном целосном Богу, али не словесно или мислено, тако да бесловесна бића тиме не постају словесна – но, то што не заједничаре и словесно, не значи да не заједничаре у целокупном Богу. А од оних бића која словесно или мислено заједничаре у Богу, не заједничаре сва и духовно, тако да они који су зли, не бивају божански и духовни јер и даље остају у злу. На тај начин, дакле, и они који су божански и духовни, који заједничаре у благодати Божијој, али не и у суштини Божијој, заједничаре у целокупном Богу.¹²² А (заједничаре) у целокупном (Богу) зато што Га у целости познају по Његовој благодати, јер је јединствено и просто и недељиво присутан и дејствује у њима, а никако (Га не познају) по суштини пошто они сами нису богови по природи.

¹²² О различитим начинима заједничарења створења у енергијама Божијим, види и Κεφάλαια φυσικὰ 87–88.

48. Осим тога, сагласно са онима који сматрају да сваки од заједничара заједничари у свему што је при Богу зато што је Он недељив, нико ко је постао заједничар Светога Духа не задобија један или два дара Духа, него их поседује све и ниједнога не бива лишен пошто заједничари у целокупном Духу. Па како онда Павле каже: „Једноме се даје кроз Духа реч мудрости; а другоме реч знања по истоме Духу; а другоме дарови исцељивања истим Духом; а другоме чињење чудеса”¹²³ И како каже: „Јесу ли сви апостоли? Јесу ли сви пророци? Говоре ли сви језике? Да ли сви тумаче?”¹²⁴ Према томе, у целокупном Духу, као недељивом, не заједничари само имаца свих (Његових дарова) већ и онај ко заједничари само у једноме дару. Дакле, заједничар у сили чињења чудеса или у благодати исцељења, заједничари у целокупном Духу чак и ако не поседује мудрост Духа и друге (Његове) дарове, па и поред тога се Дух не дели; према томе, ако он не заједничари и у суштини Духа, како онда Божанство тиме може претрпети дељење? А зашто онај ко заједничари у благодати Духа не поседује све Његове благодатне дарове, рећи ће нам Златоусти отац: „Јер, он не задобија све (дарове) да не би помислио да је благодат исто што и природа”;¹²⁵ чини се да ово погрешно разумевају они који тврде да заједничаримо у све-

¹²³ I Кор. 12, 8–10.

¹²⁴ I Кор. 12, 29–30.

¹²⁵ СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, Περὶ Ἁγίου Πνεύματος, 3, PG 52, 817.

му што је Божије, па и у самој суштини, и који чак јавно проповедају против оних који богословствују у Духу. Али ми знамо да заједничар није задобио ни ту пророчку силу, нити исцелитељску, нити било коју другу енергију Духа, па ипак заједничари у целокупном, по суштини непричасном и сасвим недељивом Богу, због свог сразмерног учествовања у благодати, која се недељиво раздељује при заједничарењу. Но, да се опет изразимо речима истога Оца: „Ако заједничарећи у ватри, која, наравно, јесте тело, истовремено је и раздељујемо и не раздељујемо, како да исто тако неће бити и са енергијом, и то нарочито са енергијом (која потиче) од бестелесне суштине?“¹²⁶

49. Видиш ли, дакле, да заједничаримо у божанској енергији, а не у (божанској) суштини, и да се енергија у којој заједничаримо раздељује нераздељиво? Због тога исти богослов опет вели: „Благодат Духа Писмо некад назива ватром, а некад водом, показујући да то нису имена суштине него (имена) енергије.“¹²⁷ А објашњавајући речи Крститеља и Претече (Јована) о Господу Исусу: „Бог Духа не даје на меру“,¹²⁸ исти (Отац) каже: „Он Духом овде назива енергију зато што је она дељива. А ако је енергија немерљива, тим пре је таква суштина.“¹²⁹ А божански Максим говори: „Светитељи постају истоветне

¹²⁶ Ὁμιλία 14 εἰς Ἰωάννην, PG 59, 91–92.

¹²⁷ Ὁμιλία 32 εἰς Ἰωάννην, 1, PG 59, 183.

¹²⁸ Јов. 3, 34.

¹²⁹ Ὁμιλία 30, 2, PG 59, 174.

енергије са Богом”,¹³⁰ а то показују чудеса која они чине или се чине кроз њих. Међутим, да неко буде исте суштине са Богом, о томе је неблагочестиво и мислити, иако се чини да управо тако верују они који, сагласно са масалијанима, сматрају да је суштина Божија причасна.

50. *Варл.* Још једно ми разјасни, и у свему ћу бити сагласан са тобом.

Правосл. Које једно?

Варл. Како то да Бог није сложен, будући да поседује вечну суштину и (вечну) енергију?

Правосл. Па и то је безмало разјашњено овим што је досад речено. Наиме, по Својој суштини, Божанство је једно и просто. А то „једно” (тј. јединство, *ѱрим. ѱрев.*) односи се на све оно што ми на доличан начин умујемо о Њему као целини, а не (о Њему) као подељеном на све што се на Њега односи. Јер, целокупно (Божанство) ми поимамо као доброту, и целокупно као мудрост, и целокупно као праведност, и целокупно као силу. А тако је не зато што је Оно такво када о њему умујемо, већ зато што је вечно такво; а нама, који смо последњи постали, јавља се кроз Своја створења. Примера ради, појмили смо да се (Бог) по доброты покренуо на стварање свега, да је све то извршио Својом силом, да је све устројио Својом мудрошћу, и да све одржава и свиме управља Својим промишљањем. Међутим, шта је по суштини оно „једно” и како би се по њој у дословном смислу назвало оно што по не-

¹³⁰ Прὸς Μαρτῖνον, PG 91, 33 AV; Περὶ ἀποριῶν PG 91, 1076 C.

исказивој мудрости производи и устројава све – то нико до данас није успео да искаже.

51. Уосталом, и из овога што је досад речено можеш извући закључак. Но, ради тебе ћемо изложити још понешто како бисмо показали да сапутник натприродних и разнообразних сила пре јесте несложеност него двојност; јер, на овом месту у својим списима ми смо енергијом називали силу Божију.

Варл. И сам сам схватио да је то садржано у ономе што је досад речено. Јер, говорећи негде да „суштина Божија јесте проста, а енергије разнообразне”,¹³¹ а негде да је „Свети Дух прост по суштини, а разнообразан по силама”,¹³² Василије Велики је показао да силе назива енергијама. Претходно си навео његове речи упућене лекару Евстатију, где је најпре показао да „име 'Божанство' не указује на суштину”, већ на „видну или делатну силу”,¹³³ а затим је додао да се једно име „Божанство” односи на сва Три Лица (Тројице), па било да се њиме назива природа, било енергија – зато што и овде под енергијом и силом (Василије) подразумева једно исто. Но, и богослов са Ареопага је силом називао обожујућу благодат,¹³⁴ коју је Златоусти отац називао енергијом.¹³⁵

¹³¹ Ἐπιστολὴ 234, 1, Deferrari 3, 372; PG 32, 869 A.

¹³² *О Светио́ме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος) 9, 22, PG 32, 108 C.

¹³³ *Писмо* 189, 8, Y. Courtonne, 2, 140 (PG 32, 696 A).

¹³⁴ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 8, 1 и даље (PG 3, 889 B и даље).

¹³⁵ *Исѣо*.

52. *Правосл.* Послушај опет Василија Великог, који одлучно каже: „Енергија је пројавна сила сваке суштине, коју не поседује једино небитије.”¹³⁶ Међутим, будући да то што називамо енергијом Божијом јесте сила, и када би то што поседује силу због ње било сложено, онда би Божанство више од свега другога било сложено. Јер, свака појединачна појава поседује одређене силе, док је већине сила лишена; а Бог, као свесилан, није лишен ниједне силе. Према томе, ако је сложеност присутна због сила, онда ништа није сложеније од Бога. Но, свако од бића је веома далеко од тога да буде сложено због сила које су у њему, тако да, кад су тела у питању, више сила поседују она простија него она сложенија. Заиста, међу телима нема ништа простије него што су четири праелемента. Ко се, дакле, назива свемајком (παμμίτωρ)? Није ли то земља, која је и без осталих праелемената у стању да, по божанској заповести, производи из себе скоро све остале (праелементе)? Па како то, дакле, да она која поседује највише сила јесте најпростија, ако силе подразумевају сложеност? Но, и из земљоделства можемо научити да тела која су у највећој мери многосилна јесу и најпростија. Наравно, не разбацује се ђубриво на необрађена поља; они пак који су вешти у земљоделству, додају га на сваку врсту поврћа и воћа, јер је оно (тј. ђу-

¹³⁶ Одељак се налази у тексту који се приписује светом Григорију Ниском. Види Ф. ДЕКAMP, *Analecta Patristica* (Orient. Christ. Analecta, 117), Roma 1938, стр. 14–15. Моруће је, ипак, да припада светом Василију Великому.

бриво, *ѣрим. ѣрев.*) корисно за све (што се гаји) и у стању је да све храни, када на време преври и разложи се на сасвим просте састојке. Видиш ли да су и међу телима најмногосилнија она најпростија?

53. Но, ако размотриш како ствари стоје, видећеш да се то односи и на бестелесне појаве. И наравно, сва умна бића располажу бројнијим и већим силама него тела зато што им је по природи својствено да дејствују и да кроз тела умножавају своје силе. Она су, међутим, толико простија од телесних бића да се по томе не могу ни поредити са њима. Према томе, ако силнија (бића) јесу простија, онда је свесилност најпростија; онда управо она (тј. свесилност, *ѣрим. ѣрев.*) треба да буде у правом смислу речи проста и лишена сваке сложености. Могло би се, дакле, рећи да сложеност потиче од слабости (тј. несилности): наиме, некое од створених (бића), због тога што није у стању да само по себи јесте и постоји једнообразно и несмешано (са нечим другим), неопходно је потребна спрега са другим (бићем), па зато се већ при постанку јавља као сложено.

54. *Варл.* Чини ми се да исправно говориш, зато што и постојање пре створених (бића) укида сваку материју. А тела, чак и ако их не назовемо сложенима због сила које су у њима, поседују телесна својства и скоро је очигледно да се састоје из разних суштина. Чини ми се, дакле, да је смешаност свих са свима оправдана само код чулно опазивих бића, и да се она због тога са правом називају сложенима. Но, кад су у питању

анђели и разумне душе, о којој би се другој сложености говорило ако не о сложености на основу сила које у њима по природи прапостоје?

Правосл. И анђели и душе поседују силе – свакако поседују – али нису због њих сложени, већ саобразно њима трпе (деловања) или дејствују. Дакле, саобразно оним (силама) по којима трпе деловање, јасно је да нису лишени сложености, зато што уклањају незнање, због чијег поседовања претходно нису били сложени, и стичу знање, чијим придодавањем се уврштавају међу сложене. Но, код нечистих анђела и душа сложеност се уочава из обрнутог угла. Док Бог, делујући само по Својим божанским силама, али не трпећи никакво дејство, јесте Једини Који је на натприродан начин несложен, и Који уопште не подноси ни умањење, ни пораст, ни одузимање, ни примање. Постојећи, дакле, на такав начин, Свесилни (Бог) је најпростији од свих (бића). Осим тога, ниједно од таквих бестелесних бића не подноси никакву промену по суштини, уколико као промену по суштини не схватимо почињање и настајање (битија). Но, може се видети да се она по свом извољењу мењају ка горем или ка бољем (постојању). Да је нешто измењиво – наравно, не по суштини – то значи да је то претходно било сложено од мање или више врлине или злобе, која је најпре била присутна уз суштину, па је затим уклоњена, а сада је сложено због своје свезаности са оним што је задобијено споља. А оно што је само делатно (τὸ ἐνεργεῖν) и што није измењиво нити поприма било шта изван себе самога, како може бити сложено на основу сво-

јих енергија? На тај начин, дакле, Божанство је просто и свесилно.

55. Осим тога, сваки је анђеол прост, а на исти или сличан начин проста је и свака разумна душа. Но, ниједно од овога не представља простоту, зато што су они прости у смислу заједничарења са телима и у поређењу са њима, и по томе да ли се састоје из бестелеснога и тела: па некад јесу прости, а некад нису, у зависности од својстава и збивања која су у њима сâмима, као и од промена које од њих (тј. од својстава и збивања, *ѿрим. ѿрев.*) долазе. Бог, међутим, није прост (тј. несложен, *ѿрим. ѿрев.*) на основу поређења нити на основу заједничарења. Наиме, Он је тај који од Себе свакоме саобразно дарује несложеност. Сходно томе, Он није само превасходно несложен него је и сâма Несложеност. Ако будеш разматрао, уочићеш то и код сваког богоимена; јер, Он није само Живи и Премудри и Добри (Бог), већ је и сâма Доброта и Премудрост и Живот, зато што је узрок свега у свему, што све увек дарује, што је увек у могућности (тј. поседује силу, *ѿрим. ѿрев.*) да све од Себе дарује, и што по Својој спаситељској правичности, у право време и саобразно (потребама свакога), додељује свакоме (добра) као Управитељ свих и свега. На тај начин, једино је Божанство за нас у дословном смислу просто и свесилно.

56. Па пошто Божанство јесте свесилно, не само после стварања (творевине) него и пре стварања, и пошто није нестворена само суштина него и све Његове силе, онда знај да они што овим поводом кидишу на нас, сврставају себе уз

рђава створења. Наиме, пошто обожујућа благодат, коју светитељи такође називају Божанством, јесте једна од таквих сила, онда је свакако и она нестворена, а они који је сматрају створеном, „отуђише се грешници (још) од материце, заблудеше (још) од утробе, говорише лажи”.¹³⁷ А пошто благодат јесте и давање, онда је Давалац изнад ње по узроку, а они који се са овим не слажу, не познају ко је Узрок свега, Који је изнад заједничарења. Видиш ли како се семе рђавога корова, како онога злославнога Варлаама тако и његових присталица, лако ишчистило једним јединим покушајем?

57. *Бивши варлаамитѣи*. Какво ли је зло завист! Сада сам схватио да они који вам противу-рече, из зависти постављају лаж изнад истине, и то по оваквим питањима; и управо оно чему не могу на достојан начин ни да се диве ни да га прослављају, они покушавају да по сваку цену оклеветају и омаловаже. Наравно, оно што је достојно дивљења, то обично није лако спознати, нити га је лако постићи или досегнути; и управо то они схватају као повод за своје нападе на вас, па, колико од њих зависи, тиме и себе и све друге лишавају такве користи. Јер, ако тако (красно) говориш ти који су слушао оне (свете) Оце, коликом ли су радошћу и смислом испуњени њихови списи?

Правосл. По Своме обећању, брате, Бог дарује реч онима који о Њему говоре. Њему јединоме приличи вечна слава. Амин.

¹³⁷ Пс. 57, 4.

РАЗГОВОР ТЕОФАНА СА ТЕОТИМОМ

РАЗГОВОР ПРАВОСЛАВНОГ ТЕОФАНА
СА ТЕОТИМОМ КОЈИ СЕ ОКРЕНУО ОД ВАРЛААМИТА
ИЛИ
О БОЖАНСТВУ И О ЊЕГОВОЈ НЕПРИЧАСНОСТИ
И ПРИЧАСНОСТИ

1. *Теофан.* Јеси ли, брате Теотиме, размишљао насаму о свему ономе о чему смо недавно разговарали,¹ или си, можда, све то занемарио као некакво сувишно празнословље, па, допустивши да то мало-помало ишчили, сасвим га избацио из помисли своје душе?

Теотим. Шта то говориш, драги мој Теофане? Па зар мислиш да бих тако лако избацио из сећања онај добри разговор, који ми је донео само оно што је најбоље, помоћу којег (тј. разговора) сам се ослободио велике заблуде – заблуде коју је изродио онај Италијан Варлаам, и због које је (и сам) избегао и сасвим пропао, а којој се, опет, не знам како, прикључио Акиндин, који је очито постао опасан за себе и за обмањиваче који га следе?

¹ Овде је реч о спису *Разговор између православнога и варлаамита*, на крају којег варлаамит бива преобраћен у православну веру.

Теофан. Знам да си окружен многим пословима, а исто тако и да је све људе обузео велики немир, због којег мислим да је сада више него икада пријатељима потребна твоја оштроумност. Зато сам те ово и питао.

Теофим. Али ја, знај то добро, сматрам да је размишљање о толико великим (божанским тајнама) узвишеније од сваког занимања (било каквим стварима), тако да ми се оне, кроз непрекидно изучавање, попут печата утискују у душу, да их не испуштам из вида ни када спавам, да су уз мене и када се будим, и да их носим у уму колико год је то могуће. Учинило ми се као да чврсто стојим на неком одасвуд видљивом узвишењу истине учења о Богу, на које су ме узвисиле твоје речи. Одатле сам, посматрајући наниже као са некаквог видиковца, видео то што је доле попут неког дубоког понора и сеновитог кланца препуног таме, односно свеопште лажи: (видео сам) оне који су уместо наде износили лаж, и који су толико уживали у њој и толико су распростирали прелест да су тиме лагали и обмањивали сами себе. Па зар они који јасно говоре како обојужују дар Духа, којим светитељи постају заједничари у Богу, односно постају једнога духа са Богом,² јесте творевина, који улажу велики труд да и друге у то увере помоћу навода и сведочанстава из Светога Писма, и који и сада говоре да смо заједничари саме суштине Божије – настрану то што су оба (ова учења) лажна – зар они, дакле, не лажу и против самих себе и против сопствених речи, и зар не

² Ср. I Кор. 6, 17.

обмањују сами себе? Заиста, како онај ко, по њиховом учењу, заједничари у суштини Божијој, не заједничари у ономе што је нетварно него у ономе што је тварно? И опет, како онај ко, по њиховом учењу, бива обожен кроз творевину, може кроз благодат заједничарити у суштини Божијој?

Теофан. Теотиме, није чудно да њихове речи наликују на страст душе која их рађа, пошто су се предали том празнословљу. Заиста, зависти је својствено да код завидника изазива злобу, а њихове (тј. ових завидника) речи противурече свакоме говорнику, претварајући њих саме не само у полубеднике већ и у потпуне лукавце; јер, онај ко је у потпуности зао, тај ни према самоме себи није добар. Но, нека они сами себе упропашћују, а ти – ако се ниси у целости избавио од недоумица – без икакве бојазни питај што год пожелиш. Зато што се ја, знај то добро, веома радујем да учествујем у разговору којем није циљ спорење него изналажење истине.

2. *Теошим.* Бога ради, Теофане, реци ми пре свега следеће: ко је започео овај спор у којем је Варлаам био побеђен тако да је од стида сам себе осудио на вечно изгнанство? Јер, он је говорио да поседује списе, из којих је изабрао и приказао опширне одељке, на основу којих се потврдило да он подноси душевну патњу – не по томе што је сам било чиме био повређен, већ по томе што је у вези са овим списима стекао уверење које не да није било добро него је чак било врло рђаво; пошто је, дакле, подозревао да (ови списи) садрже непобожно учење, написао је своја *Антиријичка слова* како би ове списе оповр-

гао. Према томе, не може се рећи да је он започео полемику.³

Теофан. Добро је рекао неки од древних царева да не треба оба уха окренути ка онима који износе оптужбе (на нечији рачун), већ да једно ухо треба сачувати за онога ко (таквога) оправдава, тако да се уопште не саглашаваш и никакву одлуку не доносиш пре него што саслушаш обојицу.⁴ То исто је, безмало дословце, Варлаам рекао на сабору;⁵ а између осталог је казао: „...Повређен сам и душа ме боли” – због списа које си поменуо. Овде је неопходно да кажемо неколико речи; наиме, имамо приговор који се не може оповргнути сâмим списима. Дакле, изложили смо његове списе, који су много старији од наших, јер се и односе на питање о којем је реч – а против њих су уперени наши (списи). Напуштајући Солун, он је, како је сâм мислио, уништио те списе; а приказујући овде оповргавања наших списа, написана после годину дана, лако је уверио оне који не познају ствари, да није први започео (спор). Тако се, дакле, он врло брзо показао као лукав и лажљив; наиме, када се расправљало о почетку расправâ, тамо су били присутни и Солуњани који су знали како стоје ствари. И ево, показало се

³ О узроцима изазивања спора види П. Χρήστου (П. ХРИСТУ), *Περὶ τὰ αἴτια τῆς ἡσυχαστικῆς ἔριδος*, у Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 39 (1956), 128–138 и *Θεολογικὰ μελετήματα* 3.

⁴ Види Πλουτάρχου (ПЛУТАРХ), *Βίος Ἀλεξάνδρου* 42; ср. СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Писмо* 24, Y. Courtonne, 1, 61 (PG 32, 320 B).

⁵ Реч је о сабору одржаном јуна 1341.

да је пре четири године, када још увек није знао ни у ком делу земље се ми налазимо и када са нама не беше општио ни путем писама, да је још тада, толико времена пре (познанства са нама), претварајући се да је послушан некоме (монаху) који се предавао простом монашком подвигу, ту нашао поводе за своје оптужбе, као што то и *Саборски ѿомос* јасно показује свима који су вољни (да разумеју). Дакле, када се узме у обзир ово што је речено, ко је започео расправе? Зар их није започео онај који је оптуживао, онај који је прозивао – а то је сасвим очито био он? Зар ми нисмо дошли седам месеци касније, и то подстакнути патријарашким писмима? Па како неће свакоме бити јасно да нисмо ми започели спорење са њим? Уосталом, било да је (спорење) започео он, било ми, онај ко говори неправославно, тај је, свакако, више достојан прекора, па чак и одбацивања, него онај ко је тек започео спорење.

3. *Теоџим*. Добро говориш. А управо то би и било најважније и најтеже сазнати. За мене, међутим, ту нема ништа што је под знаком питања, јер сам тачно дознао колико је злославље тога човека. Но, пошто је оно (тј. јеретичко злославље) дуго и разуђено, и пошто га умногоме развијају наследници, неопходан је одређен метод, што је могуће сажетији, не за његово разумевање него за његово разјашњавање и оповргавање. И молим те да не пропустиш да ме, колико је то могуће, научиш том путу како бисмо и ми који ходимо по њему и „као оружјем окружени истином”, видели како њихове бесмислице падају, да

се изразимо псаламски,⁶ са стране и здесна, уопште се не дотичући нас.

Теофан. То није мали захтев, честити (мој пријатељу); а ја нисам ни довољно оштроуман да разумем ова питања нити сам способан да их изложим. Међутим, ради тебе, и зато што нам љубав налаже да покушавамо и оно што је изнад (наших) могућности, а надајући се да ће ми Бог бити сарадник у љубави, покушаћу да изложим неко од правила догмата на основу којег ће бити могуће начинити разлику између онога што је ваљано и онога што је рђаво (речено). Ово (правило), међутим, треба и теби да изгледа такво да, упоредивши са њим све што наумиш – не само оно што је недавно покренуто већ безмало и оно што је (старо) колико и сâм век – у свему увидиш истину. Но, то неће бити мали показатељ, боље рећи доказ, с једне стране, истине коју ми проповедамо, а са друге стране, оне заблуде која је присутна код оних који су намерни да нам противурече. Јер, ако се покаже да се учења древних јеретика и (учења) оних који се нама данас противе, не односе према овом правилу на једнак начин, док оно што је одувек благочестиво и ово што ми сада говоримо јесте у складу са (правилом), зар онда није очито на коју страну ће се сврстати свако од ових (учења)? Наиме, она (учења) која се на истоветан начин односе према једном истом, свакако су и међу собом истоветна, а оно које је различито у односу на било које друго, различито је од обоје. И нема ништа чудно у

⁶ Ср. Пс. 90, 4.

томе ако је ово о чему ћемо говорити већ изложено у мојим другим списима; јер, сада намеравам да укратко изложим корен и узрок свих добрих и лоших учења о Богу.

Теоџим. Колико је добродошло ово обећање! Немој, дакле, нимало оклевати, јер онај ко силно жели да нешто научи, тај није рад многим уводима.

4. *Теофан.* Ево, говорим. Уочаваш ли да богословски искази некад бивају сâми по себи уверљиви, а некад изазивају ум онога који прима поуку да размишља и да испитује?

Теоџим. Значи, једно исто по себи и јесте уверљиво и није? Не разумем то што говориш.

Теофан. Објаснићу шта имам на уму.

Теоџим. Објасни, и тада ћу се сложити са свим што се покаже истинито.

Теофан. Поучен од Бога, Мојсије је рекао: „Чуј, Израиљу, Господ је Бог наш, једини Господ”;⁷ зар то није по себи уверљиво?

Теоџим. Да, уколико по себи уверљивим називаш оно што је веродостојно без доказивања. Зато и Мојсије, пошто је најпре заповедио да слушају и онда саопштио (своје виђење), ништа више није додао о томе.

Теофан. Добро је поступио. Као што чулном опажању оних ствари које подлежу чулу, није потребно никакво логичко доказивање, тако ни веру није потребно доказивати онима који верују. Због тога се само неверујућима може износити

⁷ Закони пон. 6, 4.

опширно слово о овоме. Но, исти тај Мојсије, научивши и то од Бога, каже: „Тада пусти Господ на Содом и на Гомор од Господа с неба дажд од сумпора и огња.”⁸ А када се указао Лоту у Содому, Господ се појавио у Два Лица.⁹ Да ли на исти начин и ово примамо са вером?

Теофим. Како да не! И шта онда?

Теофан. Верујемо, дакле, да Господ и јесте један и није један. Зар нас и сама вера не приморава и на сваки начин не позива да то истражујемо и да изнађемо одговор – нарочито ако се неко над овим руга – на питање како (Бог) и јесте један и није један, да се не бисмо показали неумесни и да не бисмо веровали и говорили недоследно самима себи?

Теофим. Свакако. Зато што онеме ко испитује како може бити и овако и онако (тј. да Бог и јесте и није један, *ѿрим. ѿрев.*), онај ко је благоразуман не може као одговор пружити учење о непојмљивости (Бога), јер не истражује узрок постојања једнога од ово двоје, већ различитост једног од другог.

Теофан. Радује ме твоја разумност. Приметићеш, дакле, да се на тој двојакости богословља заснива скоро свака лукава јерес. У сваком случају, онај ко своје учење износи на такав начин да обе (противуречне) стране задржавају своју веродостојност ништа мање него претходно, тај је благочестив, док онај ко, било како и било ка-

⁸ Пост. 19, 24.

⁹ Ср. Пост. 19, 1 и даље.

да, једну страну користи против оне друге, тај је неблагочестив, па чак и непобожан, по логици сваке од ових претпоставки.

5. *Теошим.* Објасни ми, Бога ради, и то о чему говориш.

Теофан. Управо то и чиним. Читав хор светих Отаца је говорио да Бог јесте један по суштини, а да Један (Бог) јесте Три (тј. Тројица) по Ипостасима, пошто су једно Ипостаси, а друго суштина; свако од ово двоје означава нешто друго, а истовремено су они, односно Ипостаси и суштина, међусобно нераздвојиви – на тај начин су (свети Оци) одржавали непоколебиву веру и у Тројицу и у једноначалство. Међутим, оптужујући оне који тако верују за тробоштво, Савелије је и сâм сливао Три (Лица) у Једно, и тако је ради јединства укидао тројичност Божанства. Сабравши из Светога Писма одељке који говоре о Јединици, као што је: „Ја, који сам први Бог, и ја који сам и после и у векове, вели Господ”,¹⁰ и као што су речи које је Сâм Господ рекао у Јеванђељима: „Ја и Отац једно смо”,¹¹ и друге сличне одељке, навео их је као оправдање за оповргавање тројичности (божанских) Ипостаси. Зар не чине тако Савелије и његове присталице?

Теошим. Сви то знамо.

Теофан. Ја сам ово и навео зато што је то свима очито због јасноће. А ти, наводећи ове ре-

¹⁰ Види Ис. 41, 4 (у преводу Ђ. Даничића стоји: „Ја, Господ, први и пошљедњи, ја исти”, *йрим. йрев.*); ср. и 44, 6 и 48, 12.

¹¹ Јов. 10, 30.

чи као правило вере, које каже да један исти Бог јесте и Један и Тројица, доказиваћеш да је оно (тј. правило вере, *ѿрим. ѿрев.*) неверујуће и зловерујуће јер, тобоже, пориче тројичност Једнога Бога, и прогласићеш за непобожне и оне верујуће које је он, због таквог учења, назвао многобошцима. Док је Арије многобожнима називао и оне који су говорили да је нестворено троје (тј. Три Ипостаси, *ѿрим. ѿрев.*), пошто је сам тврдио да је нестворено (само) једно, а то је Отац; на тај начин је остале (божанске) Ипостаси спуштао на раван творевине. И сабирао је сведочанства из Светога Писма која исказују разлику међу (божанским) Ипостасима, као што су: „Отац мој већи је од мене”,¹² и: „Све што чух од Оца својега, објавих вам”,¹³ и други слични одељци који истичу и показују један извор Божанства – издвајајући, дакле, ова сведочанства из Светога Писма, користио их је против оних који се православно поклањају Светој Тројици. А ти, придодајући и Аријева учења истом правилу вере, које каже да исти Бог јесте Један и Три (тј. Тројица), доказиваћеш, заправо, да је он уистину многобожац јер истога Бога назива и створеним и нествореним – а то је немогуће да се збива у једној (божанској) природи.

6. *Теоѿим.* Ово правило (вере) је заиста одлично. Јер, не само да указује на изопачења већ је у стању и да их одстрањује и одбацује. Него, да ли је могуће помоћу сличног правила разобличи-

¹² Јов. 14, 28.

¹³ Јов. 15, 15.

ти и оне који су заблудели по питању владичанског домостроја?

Теофан. Наравно.

Теоџим. Које је то правило?

Теофан. Да верујемо у једнога Господа Исуса Христа, односно у једног Очовеченог Сина Божијег, другим речима: двојаког. Наиме, ако Несторије каже да је једно Онај (што се родио) од Бога, а друго Онај (што се родио) од Матере-Деве, и ако Евтих, напротив, (каже) да Христос поседује једну природу, ти онда њихове речи упореди са правилом вере које за истог Христа каже да, као Богочовек, јесте један и двојак. И одмах ће Евтих бити разобличен зато што пориче двојакост и што против ње користи јединство, а Несторије зато што пориче јединственост (Христове) Ипостаси, и што настоји да помоћу двојакости природе укине јединственост (Његовог) Лица.

7. *Теоџим.* Можеш ли на исти начин да оповргнеш и учења Варлаама и оних који су у опасности да му приступе?

Теофан. Свакако.

Теоџим. Онда нам и то подробније објасни својим речима.

Теофан. Наравно, објаснићу; као што сам ти оно прво правило саставио на основу Мојсијевих речи, тако ћу и ово (правило) изложити на основу светоотачких (изрека). Пошто, по Владичиној молитви, сви они јесу једно,¹⁴ било би могуће да ово правило саставим и на основу (учења)

¹⁴ Ср. Јов. 17, 11.

једнога од њих, но ипак је потребно мноштво (светих Отаца) због оних који су упорни у својим уверењима.

Теодим. Бога ради, Теофане, за све речи које наведеш, саопшти нам и ко их је изрекао, и места у његовим делима где се налазе, како би онај ко то усхте, могао да их прочита и у сâмим њиховим књигама.

8. *Теофан.* Тако ћу поступити, нарочито кад је реч о оним (светоотачким) одељцима који су неопходни за тему која је тренутно пред нама. И тако, тумачећи Давидов четрдесет четврти псалм, Василије Велики каже: „Лепота уистину Силнога (Бога) јесте Његово умно и (путем созерцања) видљиво Божанство.”¹⁵ А Григорије Богослов, подстичући на примање божанског крштења, каже: „Божанство, које се на Гори накратко показало ученицима, била је светлост која беше силнија од вида.”¹⁶ И у писму Клидо нију говори: „Доћи ће (Господ), као што вели моје слово, онако како се указао ученицима и како су Га видели, јер ће Божанство надвладати плот.”¹⁷ А Макарије Велики, откривајући, што је боље могао, духовно созерцање и објашњавајући тајну светлости Откривења, вели: „Пошто свака помисао ступи у срце кроз изображене представе чулно опазивих (ствари), обасја је блажена светлост Божанства онда када се у потпуности ослободи свега и када у њој нема ника-

¹⁵ Ὁμιλία εἰς 44 Ψαλμὸν, 5, PG 29, 400 C.

¹⁶ Λόγος 40, PG 36, 365 A.

¹⁷ Ἐπιστολή 101, PG 34, 901 AB.

квог обличја (ствари); наравно, уколико се, због лишавања свих појмовних представа, она блиставост укаже у чистом уму.”¹⁸ Божанствени Митрофан, који је речи усаглашавао са мелодијом (појања), каже: „Логос, Који је по Својој суштини невидљив, указао се као човек, призивавши тиме човека у заједничарење са Његовим Божанством.”¹⁹ А Григорије Ниски, оповргавајући учења духовораца, вели: „Име ’Божанство’ не изражава природу Духа већ Његову силу виђења. Наиме, оно што се каже о њој (тј. о природи), заправо означава нешто од онога што је уз њу, а сама божанска природа остаје неизрецива и неисказива јер надилази свако значење (изражено) речима.”²⁰ И он исти, пишући Авлавију, каже: „(Име) ’Бог’ показује Онога Који дејствује, а (име) ’Божанство’ указује на енергију; а ниједно од Три (Лица) није енергија (тј. дејство), већ свако од њих дејствује.”²¹ А Атанасије Велики, пишући против Македонија, каже: „То што (Бог) јесте Бог, то је друго у односу на (Његову) природу; уосталом, и ми постајемо богови, али не можемо да бивамо Његове природе.”²² Пишу-

¹⁸ Види *Περὶ ὑψώσεως νοῦς*, 13, PG 34, 901 AB.

¹⁹ Тројични канон четвртога гласа, Богородичан седме песме.

²⁰ *Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος*, PG 46, 573 D–576 A; ср. и *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεοὺς*, W. Jaeger, 3, 1, 46; PG 45, 124 D–125 A.

²¹ *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεοὺς*, W. Jaeger, 3, 1, 46; PG 45, 124 D–125 A.

²² СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, *Διάλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ*, 1, 14, PG 28, 1313 A.

ћи лекару Евстатију, Василије Велики каже: „Не знам како они који све логички разматрају, мисле да назив 'Божанство' показује (божанску) природу. Јер, овај назив указује на некакву силу: било виђења, било деловања. А божанска природа је у свим замисливим именима, но оно што она јесте, то се (именом) не може показати, као што вели наше слово; јер, на основу тих имена научили смо се разликовању енергија, док саму природу Онога Који делује, никако не можемо спознати боље него кроз поимање енергија. Јер, ако би неко приписао смисао свакоме од ових имена, а и самој природи на коју се та имена одnose, не би исти смисао приписао обома. Оне ствари које имају различит смисао, имају и различиту природу. Према томе, једно је суштина, за коју се још није изнашао појам који би је изразио, а друго је значење имена која се на њу одnose, која су јој дата на основу неке њене енергије или достојанства. А да код енергија нема никакве разлике по (божанским) Лицима, то можемо видети из општости имена; за измене по природи не налазимо никакав очигледан доказ, као што је речено, јер истоветност енергија указује на општост природе.”²³ Опевајући божански мир који све првоначално сабира, велики Дионисије каже: „Самобожанством по началности, и по божанствености, и по узрочности називамо један надсуштински и надначални Почетак и Узрок; а по заједничарењу (Самобожанством називамо) промислитељску силу коју неприча-

²³ Писмо 189, 8, Y. Courtonne, 2, 140–141 (PG 32, 696 AB).

сни Бог одашиље, односно самообожење у којем бића заједничаре, те саобразно (том заједничарењу) јесу и називају се обоженима.”²⁴ А објашњавајући богоиме „Сушти” (тј. Онај Који јесте, *ἵрим. ἵрев.*), он каже: „Наше слово не обећава да ће изразити самонадсуштинску доброту, и суштину, и живот, и премудрост самонадсуштинског Божанства, које натпочива у скривеним просторима изнад сваке доброту, и Божанства, и суштине, и живота, и премудрости, као што кажу (свештени) списи; већ (наше слово) опева пројављено добротворачко промишљање као најузвишенију доброту и узрок свих добара.”²⁵ А у писму Гају он вели: „Ако под појмом ’Божанство’ подразумеваш вештаство (χρῆμα) обојужег дара, који се, као богоначалство и добротоначалство, назива Божанством, онда Онај Који јесте Надначало свакога начела јесте и изнад њега (тј. Божанства, *ἵрим. ἵрев.*.”²⁶ А затим, богословствујући изнова о „Суштом” (тј. о Ономе Који јесте, *ἵрим. ἵрев.*), пошто је рекао да Божанство које је изнад Божанства јесте узрок свакога добра – па да не би пред слушаоцима изгледало као да он тај узрок сматра самоипостасним, а не промислитељском силом и делањем надсуштаствености која пребива у скривености, те да стога тврди како постоје више од једне суштине – он каже: „Ја не говорим да по-

²⁴ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 11, 6 (PG 3, 953 D–956 A).

²⁵ *Исѣо*, 5, 2 (PG 3, 816 C).

²⁶ *Писмо 2*, (PG 3, 1068 A–1069 A).

стоје многи узроци и многа божанства, узвише-
нија и нижа, већ да све то јесу добра иступања
Једнога Бога.”²⁷ А Василије Велики, у свом пи-
сму лекару Евстатију, каже: „Немојте заиста да-
вати за право онима који име ’Божанство’ при-
писују природи Божијој. Уосталом, ако неко
природу Божију назове Божанством, онда је јед-
на природа Трију (Лица), а ако енергију назове
Божанством, онда је једна енергија Три Лица.”²⁸
И велики богослов Григорије вели: „Будите оза-
рени једном светлошћу, у смислу суштине, одно-
сно Божанства.”²⁹ И у другом слову о Сину, он
такође каже: „Имена ’Који јесте’ и ’Бог’ углав-
ном представљају имена суштине; а од њих, у
већој мери (име) ’Који јесте’. Јер, име ’Бог’
(Θεός), чак и ако проиходи од глагола ’хитати’
(θεῖν) и ’пећи’ (αἴθειν), спада међу имена која
казују шта (Он) јесте у односу према нечему, а
не (шта јесте) у апсолутном смислу.”³⁰ А велики
Максим (каже): „Један је Бог, зато што је Једно
Божанство – просто и недељиво и нераздел-
но”,³¹ невидљиво и непојмљиво (умом). И Со-
фроније, који је собом украсио патријаршијски
трон јерусалимски, (каже): „Као што смо поуче-
ни да сматрамо да је Један Бог, тако смо (од све-
тих Отаца) примили да исповедамо и Једно Бо-

²⁷ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 5, 1 (PG 3, 816 CD).

²⁸ *Писмо* 189, 8, Y. Courtonne, 2, 140–141 (PG 32, 696 AC).

²⁹ Λόγος 39 εἰς Φῶτα, 11, PG 36, 345 C.

³⁰ *Слово* 30 (*Богословско* 4), 18, J. BARBEL, стр. 206; PG 36, 125 C–128 A.

³¹ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 1 (PG 90, 1124 D–1125 A).

жанство.”³² Па зар од Отаца нисмо научили да се Божанством Самога Бога некад назива суштина, а некад не само она? Научили смо, свакако, да (међу њима) нема разлике по нестворености. Јер, од оних који желе да умују благочестиво, ко ће онај добротворачки Промисао, који је узрок свих добара, назвати тварним под изговором да је богослов Дионисије из Ареопага рекао како он говори управо о њему, а не о сасвим неисказивој и божанској надсуштаствености; или (ко ће тварном назвати) божанску власт због тога што, по Василију Великом, назив „Божанство” указује на њу, а не на суштину Божију; или (ко ће тварном назвати) видну (тј. видећу, *ἴрим. ἴрев.*) силу Духа због тога што њу, по неизрецивости и надимењивости, надилази природа Духа, као што је богословствовао Григорије, предстојатељ Нисе? Дакле, зар нисмо научили да Божанство Једнога Бога јесте једно и да, на другачији начин, оно није само суштина?

Теоџим. Сасвим јасно.

9. *Теофан.* Шта то значи? Зар нам није неопходан неко ко би расудио како то Божанство јесте једно и није једно, и како то да је, иако божански Дух јесте један, Исаија видео седам духова који почивају у (човечанској природи) коју је Владика (Христос) узео на Себе,³³ за које је анђео саопштио Захарији да је то седам очију Господњих?³⁴

³² Ἐπιστολὴ συνοδικὴ πρὸς Σέργιον, PG 87³, 3156 A.

³³ Ср. Ис. 11, 2.

³⁴ Ср. Зах. 4, 10.

Теошим. Свакако, да не бисмо били противни себи самима и да не бисмо мислили да се управо то исто десило са оцима пре нас у вези са најважнијим питањем благочестивог исповедања. Кажи, дакле, како то једна, а (истовремено) не (једна) једина суштина једнога истога Бога јесте Божанство?

Теофан. И ово говорим онако како произлази из самих светоотачких речи. Наиме, када именом „Божанство” називамо надишењиву суштину, онда је једна божанственост Божија – проста, недељива, неразделна, невидљива и умом непостижна. А то је показао онај који је рекао: „Будите озарени једном светлошћу, у смислу суштине, односно Божанства.”³⁵ Али, Једно је Божанство и Три Лица, која се, изузев по личносним својствима, ни по чему другом не разликују (једно од другог): „Све што би назвао Божанством – било силу и енергију, било суштину – оно је Једно у Три Лица”, као што је дословно рекао Василије Велики у слову које смо малочас навели. Па ако би неко објединио збир свега тога и то назвао Божанством, и опет ће бити Једно Божанство Трију (Лица), односно суштина и све оно што се уз суштину созерцава и богословствује, као што и Атанасије Велики говори у свом слову састављеном у част годишњег празновања божанских Благовести.³⁶ А када Божан-

³⁵ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 39 εἰς Φῶτα, 11, PG 36, 345 С.

³⁶ Види Κηρυκτικὸν εἰς Εὐαγγελισμόν, 2, PG 28, 920 В, који се приписује светом Атанасију Великом.

ством назовемо неку божанску силу или енергију Божију, онда постоје многе божанске енергије које носе такав назив; јер, постоји и видна, и очишћујућа, и обожујућа, и надзиратељска (енергија), и (постоји) пребивање свугде и нигде, другим речима, постоји вечно-покретна (ἀεικίνητος) светлост, која је на Таворској гори озарила изабране ученике – јер, и то смо нешто раније јасно сазнали од светих Отаца. Но, између свих других, и Василије Велики на многим другим местима у својим списима јасно тврди и то да „Свети Дух јесте прост по суштини, а многообразан по силама”;³⁷ и опет тврди: „Енергије Божије су многообразне, а (Његова) суштина је проста.”³⁸ О којим енергијама он говори? О онама које је тамо и сам поменуо: о промислу, о сили, о доброту, о предзнању, о стварању, о награђивању и другим сличним (енергијама), које је Григорије Богослов имао у виду када нас је подсећао на седам духова које помиње Исаија: „Јер, Исаији је драго да духовима назове енергије Духа.”³⁹ И богоносни Дамаскин вели: „Духовима се називају силе Духа.”⁴⁰ Но, да се ми сада вратимо нашој главној теми. Иако се и суштина, мада не она у правом смислу речи, и енергија, у правом

³⁷ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *О Свештоме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος) 19, 22, PG 32, 108 С.

³⁸ Ἐπιστολῆ 234, 1, Deferrari 3, 372; PG 32, 869 А.

³⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 41 εἰς Πεντηκοστήν, 3, PG 36, 432 С. – Ср. Κεφάλαια 70, PG 150, 1169 С. – Ис 11, 2.

⁴⁰ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православној вере*, 1, 13 (PG 94, 587 В).

смислу речи, називају Божанством Божијим, оно се истовремено и може појмити умом и не може, јер је Божанство једно по томе што припада Једноме Богу, „да би оно”, по Григорију Богослову, „тима што је појмљиво, привлачило к себи (човеков ум), а тиме што је непојмљиво, да би изазивало дивљење”.⁴¹ Јер, по Василију Великом, „створења указују на премудрост и силу и умеће (Божије), али не и на сáму (Његову) суштину, и не представљају нужно сву силу Творца”.⁴² Јеси ли, дакле, на ваљан начин преразмотрио и ово правило благочешћа?

10. *Теоџим*. На најбољи начин и савршено, како ми се чини. Но, преостаје ти да посредством њега (тј. правила благочешћа, *ѿрим. ѿрев.*) разобличиш и онога Варлаама и Акиндина, ученика и наследника његовог злославља.

Теофан. Тај Варлаам, а после њега и онај други, који су претња нама и благочестивој вери, који су ревносно следили не само Арија већ и Савелија из Либије, назвали су многобошцима свете (Оце) и све који православно говоре некад о томе да је једно Божанство Божије – и то говоре на много начина – а некад о томе да (Божанство) није само суштину него и нестворена сила и енергија, као што је раније показано. Док они некад говоре да једно нестворено Божанство Божије јесте она надсуштаственост, а да енергије које су њој урођене јесу створене (као што је Арије говорио да нестворено Божанство јесте оно Очево,

⁴¹ Λόγος 38 εἰς Θεοφάνια, 7, PG 36, 317 C.

⁴² Κατὰ Εὐνομίου, 2, 32, PG 29, 648 A.

а да су остала створена); а некад (говоре) да се енергија не разликује од суштине (као што Савелије није разликовао ипостас од суштине); и тако су, супротстављајући јединственост Божанства разликовању, сабрали одељке из свештенога Писма који говоре о Једном Божанству, износећи их на рђав начин против оних који су прихватили обоје (тј. и јединственост и различитост Божанства, *прим. прев.*). А ти, поредећи њихове речи са правилом благочешћа, које некад каже да Божанство једнога истога (Бога) јесте једно, а некад да (Божанство) није само суштина, показаћеш да управо они заиста јесу многобошци зато што погрешно говоре о створеном и нествореном Божанству Божијем, зато што уче о томе да Његова суштина представља једино нестворено Божанство, и зато што на раван творевине срозавају видну силу и енергију (Бога) Који све ствари познаје и пре њиховог постанка, као и (Његово) достојанство и власт и промишљање. Јер, тако ће Бог, по њима, час бити створен, а час нестворен и раздeљен на међусобне супротности. Они, дакле, неће да узму у обзир Сина или Светога Духа, иако је сваки од Њих по неизрецивости истоветан са Оцем. А опет, ако кажу да се енергија ни по чему не разликује од суштине и ако их стапају у једно – и даље у складу са истим правилом благочешћа – реци ми како се онда Једно Божанство Божије може сматрати умно појмљивим, а друго умно непојмљивим, на тајанствен начин силом Духа видљивим за оне који су тога достојни и апсолутно невидљивим, причасним и непричасним – кад није благочестиво ни помислити да се суштина Бо-

жија поима, или се у њој заједничари, или се опажа на основу створења, као што смо показали у претходном дијалогу?⁴³

11. Видиш ли, дакле, колико све ово, у поређењу са другим стварима, у верницима распаљује светлост благочешћа, а код непокорних оставља огањ осуде?

Теошим. Веома добро! Јер, сада кад сам на основу овога стекао бистрији ум, из искуства сам научио да јасније разликујем истину благочешћа. Па тако кажемо да заступамо једног недељивог Духа и онда када Духом називамо суштину или сáму ипостас; исто тако, некад Га називамо многоделним и учимо да један (Дух) јесте седам (духова),⁴⁴ и да је причастан, када говоримо понаособ о божанским делањима и енергијама једнога божанскога Духа. Да ли ти, дакле, природу и суштину Божију називаш непричасном?

Теофан. Да, ону безимену и надимењиву.

Теошим. Причасном и доступном уму називаш силу и енергију, за коју и Василије Велики каже да се поима на основу створења?

Теофан. Управо тако. Међутим, много је различитих начина заједничарења у Богу, као што смо већ говорили у својој расправи *О божанским енерџијама и о заједничарењу у њима*,⁴⁵ у претходном разговору.⁴⁶

⁴³ Реч је о *Разговору између православнога и варлаамита*, 14.

⁴⁴ Ср. Ис. 11, 2.

⁴⁵ Види *О божанским енерџијама*, 9 и даље.

⁴⁶ Види *Разговор између православнога и варлаамита*, 45 и даље.

12. *Теоџим.* А за енергију кажеш да је нешто друго у односу на суштину јер је различита од ње, а опет, да је неодвојива од ње?

Теофан. Као што је ипостас (нешто друго) у односу на суштину; јер, свако од њих (тј. и енергија и суштину, *ѡрим. ѡрев.*) разликује се од ње по значењу имена.

Теоџим. Да можда не сматраш да и та енергија јесте ипостас?

Теофан. Далеко било! Зато што ниједна од тих енергија није ипостасирана, односно само-ипостасна, да се изразимо речима Василија Великог.⁴⁷

Теоџим. Па зар ти не тврдиш да заједничари заједничаре у Богу и кроз ту енергију?

Теофан. Онолико колико им је то могуће!

Теоџим. (И зар не тврдиш) да је Сам Бог непричастан по Својој суштини?

Теофан. Наравно.

Теоџим. Заиста, њихове речи против вас јесу пуко брбљање. Јер, како ће Он Сам бити неко други? И опет, како кретање (тј. делање, *ѡрим. ѡрев.*) може бити потпуно исто што и непокретност (тј. недељање), причасност што и непричасност, и пројавност што и скривеност? Неопходно је, наиме, да се (ова својства) међусобно разликују, но не могу припадати различитим стварима, нарочито ако су она (тј. ова својства, *ѡрим. ѡрев.*) нетварна.

Теофан. А ако су нека од ових (својстава) тварна, а нека нетварна, честити мој Теотиме,

⁴⁷ Κατὰ Εὐνομίου, 5, PG 29, 772 В. – Види и *Тријаде*, 3, 1, 9.

хоће ли она онда припадати и различитим суштинама?

Теодим. Како да не!

Теофан. Они који их на овакав начин раздељују, уистину јесу многобошци. А опет, када сматрају да је пројава по свему исто што и скривеност, да је делање исто што и неделане и постојаност, и да је божанско заједничарење и причешће исто што и непричасност, а то је као да кажу да је божанска благодат и енергија исто што и суштина Божија – они очигледно сматрају да је Божанство сасвим појмљиво, што је зло које није мање од многобоштва. Но, доста смо говорили о овоме; чини ми се да и ти тако мислиш.

Теодим. Па наравно; а што се тиче исправности, то је све (речено) поуздано и благочестиво.

13. *Теофан.* Пошто смо, дакле, доспели до овога места у дијалогу, треба да размотримо и оно.

Теодим. Па које „оно“?

Теодим. Шта има на уму врховни апостол када у својој Другој посланици каже: „...Да постанете причасници божанске природе“?⁴⁸ Јер, и мудри богозналац Максим вели: „Бог нас је створио зато да будемо причасници божанске природе и заједничари Његове вечности“;⁴⁹ а Григорије, божански предстојатељ Нисе, каже: „Поставши са суд избрани, божанствени Павле је постао станиште које је у себе сместило несместиву природу.“⁵⁰

⁴⁸ II Петр. 1, 4.

⁴⁹ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 42 (PG 90, 1193 D).

⁵⁰ Εἰς Ἔσχατα ἀσμάτων, 3, PG 44, 821 BC.

Теоџим. Свака ти част, Теофане, што не водиш овај разговор само да би се показао, нити да би уверио оне који слушају, већ ради тачног испитивања и доказивања истине. Сада сам се и ја сетио како си ти напомињао да они, наводећи ово као озбиљан доказ, говоре да суштина и природа Божија јесте причасна. Па пошто ово питање, више од било ког другог, потпада управо под ово разматрање, разјасни га што је могуће боље.

Теофан. И ово је, пријатељу мој, веома блиско оној двојакости о којој је раније било речи. Послушај опет оног истог Максима, који каже: „Онај у Коме, по Његовој суштини, бића не могу заједничарити, и Који жели да буде доступан заједничарењу за оне који су то у стању, уопште не иступа из Своје скривености по суштини.”⁵¹ И опет: „Сви ми по свему постајемо богови осим по истоветности суштине (са Богом).”⁵² И опет: „Блажено Божанство је по својој суштини наднеизрециво, наднепознајно и на бесконачан начин натпреузвишено изнад сваке бесконачности, и не оставља никакве – ни најмање – могућности за поимање онима који су испод њега.”⁵³ Послушај и речи Атанасија Великог: „За оне који су тога достојни, Бог је причастан и видљив по (Својој) обожујућој благодати, док је по суштини непричастан”;⁵⁴ и још: „То што Он јесте Бог, то је дру-

⁵¹ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 42 (PG 90, 1193 D).

⁵² Ἐπιστολή 1, PG 91, 876 AB.

⁵³ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1168 A.

⁵⁴ Πρὸς Ἀντίοχον 28, PG 28, 613 D–616 A.

гостепено у односу на природу; јер и ми постајемо богови, али не можемо бити једне природе са (Њим)”;⁵⁵ и још: „Јасно је да светитељи нису гледали суштину Божију већ Његову славу”,⁵⁶ као што је и за апостоле писано: „А Петар и они с Њим... пробудивши се, видјеше славу Његову.”⁵⁷ Послушај и речи Василија Великог: „Његове енергије снисходе к нама, док Његова суштина остаје неприступна”; и још: „Ми кажемо да Бога нашега познајемо кроз Његове енергије, али не тврдимо да се приближавамо Његовој суштини.”⁵⁸ Послушај и речи оца (Јована) Златоуста: „Благодат Духа Писмо некад назива ватром, а некад водом, показујући да то двоје нису имена суштине већ енергије”;⁵⁹ и још: „’Бог Духа не даје на меру’;⁶⁰ наиме, Претеча и Крститељ Христос хоће да покаже да сви ми по својој мери примамо енергију Духа (а Духом овде назива енергију, јер је она та која се разделяје), а Он, односно Христос, поседује сву енергију немерљиво и у целости. Па ако је Његова енергија немерљива, много више је (немерљива) Његова суштина.”⁶¹ Видиш ли да су нам и једно и друго предали честити богослови, да је суштина Божија и непричасна и на неки начин причасна, а да у божанској природи и заједничаримо и не заједничаримо

⁵⁵ *Διάλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ*, 1, 14, PG 28, 1313 A.

⁵⁶ *Πρὸς Ἀντίοχον* 28, PG 28, 616 A.

⁵⁷ Лук. 9, 32.

⁵⁸ *Ἐπιστολὴ* 234, 1, Deferrari 3, 372; PG 32, 869 AB.

⁵⁹ *Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην*, 32, 1, PG 59, 183.

⁶⁰ Јов. 3, 34.

⁶¹ *Нав. δ.*, 30, 2, PG 59, 174.

уопште? Требало би, дакле, да се држимо и једног и другог тврђења, и да их поставимо као право благочестиве вере; а оне који једно користе против другог и који сматрају да је свако од њих (тј. енергија и суштина, *ѿрим. ѿрев.*) истоветно са оним другим, треба да одстранимо као непобожне и безумне. Не треба, дакле, да допустимо да ико и на било који начин сматра да свети Оци противурече себи самима и једни другима, и то кад је реч о овим темама; знамо, наиме, да је овакво мишљење о међусобној супротстављености (светих Отаца) својствено неуким људима, док за онога ко има ума – а осим тога и разматра са Богом (ова питања) – сва (светоотачка учења) су међусобно сагласна и сродна.

14. *Теоѿим.* Па како је могуће, мудри Теофане, да је и једно и друго истинито?

Теофан. Због тебе разјаснићу и то. Но, најпре ћу показати да сасвим безумно наводе апостолске и светоотачке изреке они који говоре да постајемо заједничари природе Божије, не само зато што се тиме оповргава (учење) да божанска природа и суштина јесте недоступна и непричасна за сва створења – што проповеда и целокупно богонадахнуто Писмо – већ и зато што начин на који су они користили те изреке, оповргава и само њихово учење. А ти, заиста, тачније од било кога другог, знаш како они умују. Па онда, кажи, истине ради: зар не веле, с једне стране, да све постојеће заједничари у Богу, а са друге, да све што заједничари у Богу, заједничари у суштини Божијој – пошто Бог није ништа друго до суштина, како не би кроз њих (тј. енергије, *ѿрим.*

ѣрев.) био сложен и како не би било много тога нествореног?

Теоѣим. Управо тако и мисле и говоре.

15. *Теофан.* Но, те изреке које наши противници наводе као тобожње потврде својих ставова, говоре да не само сва друга (својства и творевине) уопштено нису причасници божанске природе него нису ни људи – односно тврде да они постају причасници некада касније, а да не бивају причасници од сâмог почетка. Заиста, Петар, корифеј врховног хора апостола, пишући онима који су примили веру поштовану колико и његова, позива на благочешће и врлину: „...Кроз које су вам дарована драгоценa и превелика обећања да кроз њих постанете причасници божанске природе”.⁶² Видиш ли да постоји дар који, према обећању, очекује оне који живе по Христу? Па да ли ико икоме обећава оно што сви од рођења имају? Божанствени Максим каже: „Бог нас је саздао зато да постанемо заједничари божанске природе”⁶³ – наиме, претходно нисмо били њени заједничари нити смо то рођењем постали. Божанствени Павле је, заиста, постао обиталиште необухватне природе не само онда кад је био веран већ и кад је постао подражаваатељ Христа.⁶⁴ Где су, дакле, они који говоре да све што постоји, заједничари у њој (тј. божанској природи, *ѣрим. ѣрев.*), зато што све заједничари у Богу?

⁶² II Петр. 1, 4.

⁶³ Κεφάλαια διάφορα, I, 42 (PG 90, 1193 D).

⁶⁴ Ср. I Кор. 11, 1.

Теоџим. Нека иду бестрага! Јер, пошто су детињасти по својој непослушности и наглости, они су, како се чини, деца кад је реч о уму, али не поступају детиње кад је зло у питању. Међутим, из свега што је речено, ја сада схватам на који начин се Бог назива и причасним и непричасним по природи.

16. *Теофан.* Изложи онда то што си разумео.

Теоџим. Пошто је једино светитељима дато да буду удеоничари божанске природе, рећи ћемо да је суштина и природа Божија за неке непричасна, док је за оне који Му угађају причасна, и то при оној будућој кончини. Управо такво значење има и оно што је рекао Григорије, прозван Богослов: „У време васпостављања, Бог ће бити све у свему, и тада ми више нећемо бити многи као што смо сада, када због (душевних) кретњи и страсти немамо у себи апсолутно ништа, или тек нешто мало од Бога; него ћемо (тада) сви бити богообразни, и имаћемо у себи целовитог Бога и само Њега, јер то је оно савршенство којем тежимо.”⁶⁵ Дакле, Теофане, како ти се чини: размишљам ли исправно, да све ово мора бити овако? А ако потврдиш, даћеш свој глас да није другачије.

Теофан. Далеко било! Јер, масалијане, који су исто тако умовали, односно који су сматрали да они што се на њихов начин очисте, попримају Ипостас Пресветога Духа и уздижу се у ону (божанску) природу, свети Оци су у потпуности опо-

⁶⁵ Слово 30 (Богословско 4), 6, J. BARBEL, стр. 184; PG 36, 112 AB.

вргавали, говорећи да се заиста збива нека врста доласка Оца и Сина и Светога Духа на оне који се ваљано очисте, и да се (Они), према јеванђелском обећању,⁶⁶ усељавају у њих, али не и да се јавља Божанство по својој природи. Но, нека твој разум опет не буде узнемирен ни због оног богословског мишљења да светитељи примају у себе целовитог Бога. Зато треба да се присетиш оних речи које смо малочас наводили, а које показују да тврђење како се кроз сваку од енергија заједничари у целовитом Богу и како се Он поима целовит, никако не укида ништа од непричасности суштине – јер, бестелесна (бића) се не деле на телесан начин. Зато се Он целовит, кроз једну Ипостас, неизмењено сједињује са целовитим мноме. Они, дакле, који су постали станиште божанске и обојујуће енергије, постали су станиште целовитог Бога. Када они, надузвисујући чистотом своју природу, умире свако делање душе и тела јер попримају само божанску енергију, тада ће постати сместилишта целовитог Бога и само Њега; јер, то је оно савршенство коме тежимо, да се изразимо апостолски, када одбацујемо „вољу тела и помисли“.⁶⁷ Заиста, и Максим, најбољи тумач ових речи, каже: „Свака божанска енергија собом на недељив начин открива целовитог Бога.”⁶⁸ Рекавши, дакле, (енергија), показао је да су оне многе, и да нису суштина. А да суштина Божија није причасна ни за светитеље,

⁶⁶ Ср. Јов. 14, 23.

⁶⁷ Види Еф. 2, 3.

⁶⁸ Није познато порекло овог одељка.

то нам је исти Максим показао речима које смо нешто раније навели, а које гласе: „Бог уопште не исходи из Своје скривености по суштини”;⁶⁹ и још: „Сви целосно постајемо богови, осим по истоветности суштине.”⁷⁰ И Атанасије Велики каже: „По обождујућој благодати Бог бива и причастан и видљив за оне који су тога достојни, док по суштини остаје непричастан”;⁷¹ и још: „Постајемо богови, али не можемо постати исте природе са Њим.”⁷² И Златоусти отац, чувши да Крститељ каже како „Бог Духа не даје на меру”,⁷³ вели: „Он хоће да покаже да сви ми, по својој мери, примамо енергију Духа; јер је она та која се раздељује”,⁷⁴ пошто је суштина недељива. Тако да и он сматра да чак ни они који заједничаре у Духу, не заједничаре у суштини Духа. А учење о томе да светитељи нису заједничари суштине Божије, није сагласно не само са богонадахнутим поукама тих богомудрих људи него ни са оним што смо мало раније изложили као правило благочестиве вере; јер, оно (тј. правило благочестиве вере, *ἄрим. ἄрев.*) учи да је суштина, напосто, причасна и непричасна, али не и да је за неке причасна, а за неке непричасна.

17. *Тео̄им.* Па ако се ова различитост ни делимично не прихвата – зато што је (суштина) не-

⁶⁹ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 7 (PG 90, 1180 C).

⁷⁰ Ἐπιστολή 1, PG 91, 376 AB.

⁷¹ Πρὸς Ἀντίοχον 28, PG 28, 613 D–616 A.

⁷² Διᾱλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ, 1, 14, PG 28, 1313 A.

⁷³ Види Јов. 3, 34.

⁷⁴ Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην, 30, 2, PG 59, 174.

дељива – и ако је (суштина) за неке причасна, а за неке не, како онда обоје може бити истинито?

Геофан. Слушај и учи: божанску надсуштаственост „не можеш ни изрећи ни замислити”, нити на било који начин (умом) појмити, зато што је онострана и надспознајна, зато што по необухватној сили натпочива изнад наднебеских умова, и зато што је сасвим непостижна и увек неизрецива.⁷⁵ Нема, дакле, ни имена за њу којим бисмо је називали у овоме или у ономе језику, ни речи која би почивала у души или би се језиком произносила, нити било каквог чулног или умног додира са њом; но, не постоји ни било каква замисао о њој уколико се не изведе из најсавршеније апофатичке непостижности, по којој је она узвишенија у односу на све о чему се по преимућству говори. Према томе, знаком истине која је над сваком истином, не би требало називати ни суштину ни природу. А пошто она (тј. божанска надсуштаственост, *прим. њрев.*) јесте узрок свега, и пошто све што постоји јесте око ње и ради ње, и пошто она сама јесте пре свега, и пошто на прост и неограничен начин прасадржи у себи све постојеће, онда је по свему томе треба називати у односу на то како се пројављује, а не у односу на то шта јесте. Према томе, нека се (надсуштаственост) назове суштином и природом, а превасходно нека се назове суштинотворном кретњом и енергијом Божијом. А о томе да се и она – и то превасходно она – назива суштином, послушај великог Диони-

⁷⁵ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 1, 1 (PG 3, 588 A).

сија, који каже: „Пређимо на уистину богословско називање суштином Онога Који уистину јесте. Подсетићемо и на следеће: циљ наших речи није да надсуштаствену суштину представимо као надсуштаственост (јер, она је неизрецива и непознатљива и сасвим неисказива пошто надилази и само јединство), већ да опевамо суштинотворну кретњу богоначалног суштиноначалства ка свему постојећем.”⁷⁶ Видиш ли да он божанску кретњу назива истинским именом суштине? Међутим, на исти начин он овде назива и оно што је потпуно скривено и неисходно и неизрециво; но, можеш наћи да се на сличан начин назив „природа” користи за оно што је (Богу) својствено по природи, као што Григорије, најбогословскији од свих тога имена, говори негде у својим *Поемама*: „Природа Цара мојега таква је, да обиље доноси.”⁷⁷ Свакако, ничијој природи није својствено давање, него оно (тј. давање, *ἱрим. ἱрев.*) природно иде уз добротинство. Ни за ватру се не може рећи да по својој природи стреми ка висини и да онима који гледају дарује светлост, јер њена природа није кретање, па ни то да напосто производи (светлост), него начело кретања јесте њена природа. Дакле, и природна својства се називају природом, као што исти велики Дионисије каже на другом месту: „Природа Доброга јесте у томе да производи и да спасава”,⁷⁸ што значи да

⁷⁶ *Исѿо*, 5, 1 (PG 3, 588 A).

⁷⁷ *Ετη δογματικᾶ*, 4, 84, PG 37, 422 A.

⁷⁸ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 4, 19 (PG 3, 716 C).

је то у Њему (тј. Доброме, *йрим. йрев.*) присутно по природи. Према томе, када чујеш да свети Оци говоре о непричасности суштине Божије, имај на уму да је она неисходна и неисказива. А опет, када чујеш да говоре како је она причасна, имај на уму кретање и пројаву и енергију који у Богу природно прапостоје; а када тако прихватиш обоје, бићеш сагласан са светим Оцима. Но, говорећи такође да и сама божанска природа јесте причасна, али не сама по себи нег^а кроз ону енергију, налазићеш се унутар граница благочешћа, јер тако се задржава непричасност и непројавност оне неисходне природе. Може се, међутим, видети како световни мудраци називају суштином не само природу свакога (бића) већ и природна и суштинска својства; наиме, разликујући их (и делећи их), они их сврстававају под суштину. А ми који смо разматрању питања непричасности божанске природе додали и питање њене скривености и непројавности, размотримо сада, колико нам је то могуће, и питање божанске узвишености.

18. Одговори ми на питање, добри Теотиме: да ли и најмањи део суштине поседује све њене силе?

Теотим. Мислим да ће се сви сложити са тобом, пошто и на основу својих чулних опажања знају да искра, иако представља најмању честицу ватре, јесте нешто сјајно и светлеће, уочљива је и може опећи оне који јој се примакну; и уопште, поседује све оно што и ватра чији је делић, као што и кап (поседује) све што и вода чији је она

делић, и као што грумен (поседује) све што и метал чији је он део.

Теофан. Сходно томе, ако неко заједничари у суштини Божијој, било да заједничари у њој целокупној, било у делићу ње, он ће бити свесилан; а тако ће и свако биће бити свесилно – што ми сви заједно нисмо, па чак ни творевина посматрана у целини. Управо то Павле подробно објашњава и онима који беху задобили обождујуће благодатне дарове Духа, па сведочи да сви Његови благодатни дарови нису сабрани у свакоме, већ „једноме се даје кроз Духа реч мудрости, а другоме реч знања, а трећем нешто друго по истом Духу”.⁷⁹ А Златоусти отац, још онда јасно отклањајући заблуду Варлаама и Акиндина, вели: „Нико не задобија све (дарове), да не би помислио да је благодат што и природа.”⁸⁰

19. *Теоџим.* То је истинско оповргавање олујине која се сада подигла против благочестивог веровања. Јер, противници божанске благодати (никога) не могу убедити у то да се благодат, раздвојена од божанске природе, може сматрати тварном. И ко се не би уплашио да неко не помисли да је природа Божија тварна?

Теофан. Па ти несрећници, Теотиме, ово разликовање посматрају као дељење! Не схватају, дакле, да се благодат Духа, премда се разликује од природе, не одваја од ње – штавише, оне ко-

⁷⁹ Види I Кор. 12, 8.

⁸⁰ СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, 3, PG 52, 817. – Цео други део овога одељка налази се у *Ποῦλαβλίμα* (Κεφάλαια) 108, PG 150, 1193 CD.

ји су се тога удостојили, она привлачи у заједницу божанскога Духа. И не схватају да хуле на сáму природу Оца и Сина и Духа устајући против те благодати. Исто тако, они не слушају ни божанског Григорија Ниског, који у својим словима против Македонија каже: „Као што се благодат креће тако што се од Оца кроз Сина и Духа непрекидно излива на достојне, тако и хула, преносећи се путем предавања, иде у обратном смеру, те од Духа кроз Сина доспева до Бога свих и свега.”⁸¹ Суштина има толико ипостаси колико је оних који (у њој) заједничаре; наиме, колико свећа запалиш од једне (свеће), толико си начинио ипостаси ватре.

20. *Теошим.* То би, мудри Теофане, значило следеће: када би, по мишљењу наших противника, суштина Божија била причасна и када би (у њој) сви заједничарили, онда она не би била трoипостасна већ безбројипостасна.

Теофан. Наравно. По својој оштроумности, одличан си закључак извео. Но, оно што је најгоре и што је најчудније јесте да наши противници, који на тај начин чине да суштина Божија буде у безброј ипостаси, спајају, попут Савелија, Три Божанске Ипостаси у једну. Јер, (уче да) у сваком ко заједничари (у Богу), Три Ипостаси се сабирају у једну, тако да свако ко догматски учи како је суштина Божија причасна, јесте други Савелије. А пошто лукави није успео да благочешће надвлада кроз једно злоумље, било му је за-

⁸¹ Περὶ Ἀγίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν, 20, PG 45, 1325 CD.

то потребно мноштво, па и небројено мноштво таквих. Али, ни на такав начин не може победити истину, а само ће му безумност његових присталица бити очигледнија. Јер, поред осталих исказа непобожности, Акиндин представља себе важнијим – авај, каквог ли безумља! – и од Самога Христа, говорећи како се он сједињује са целовитим Богом и по (Његовој) суштини, и по енергијама, и по Трима Божанским Ипостасима. Дакле, ако он каже да се са целовитим Богом сједињује по једној од Ипостаси, и по божанској суштини, и по свим божанским енергијама, он (тима тврди да) се ни по чему не разликује од Самога Христа. Но, велики богослов Григорије, оповргавајући још давно такве умоболне будалаштине, каже: „Христом (тј. Помазаником, *ѵрим. ѵрев.*) се Он (тј. Син) назива по Свом Божанству; оно, наиме, представља помазање човештва (Христовог), које не бива освећено енергијом као код других помазаника, већ присуством целокупног Помазиваоца.”⁸² То исто (тј. оповргавање прелести, *ѵрим. ѵрев.*) заједнички су чинили сви богомудри Оци, показујући, као што смо већ говорили, да се Божанство усељава у оне који су се на ваљан начин очистили, а не (усељава се) тако што му је то природно својство. Према томе, причасник Божији се не постаје ни по суштини ни по било којој Ипостаси. Јер, ниједно од ово двоје се ни на који начин не разделяје нити се уопште икоме предаје. Зато Бог, по њима

⁸² Слово 30 (Богословско 4), J. BARBEL, стр. 214; PG 36, 132 В.

(тј. по суштини и по Ипостаси, *ѣрим. ѣрев.*), и је-сте несместив за свакога, премда је, по њима, свугде присутан. А заједничка божанска сила и енергија троипостасне природе делатно остварује све оно што је изван ње и раздељује на безброј делова, зато што је Божанство свесилно. Тако се по њој (тј. по сили и енергији, *ѣрим. ѣрев.*) многи сједињују са Богом, заједничарећи у Њему на многе и разноврсне начине. Јер, по Златоустом оцу, и део енергије се опет дели,⁸³ а по Василију Великом, „они који су тога достојни, не заједничаре у Светоме Духу у једнакој мери, већ Он додељује Своју енергију сразмерно вери (свакога), јер је прост по суштини, а многообразан по силама”.⁸⁴

Теоѣим. Усхићен сам твојим врхунским богословским поимањем, Теофане. Оно је веома богодолично јер показује да је надсуштаствена суштина сасвим недељива, а да нераздељиво раздељује божанску енергију. Енергији је пак исто тако својствено да се може примати; према томе, Дух Свети бива сместив у оне који су облагодаћени, иако су они по природи људи, зато што се Он тако раздељује по енергији. А пошто је недељив по суштини и по Ипостаси, како се уопште може сместити у било кога?

21. *Теофан.* И оно што заједничари, чудесни Теотиме, то поседује део онога у коме заједничари. Јер, чак и ако не (заједничари) у његовом делу него у њему целом, требало би рећи да га до-

⁸³ Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην, 14, 1, PG 59, 91.

⁸⁴ *О Свѣѣиome Духу* (Περὶ Ἀγίου Πνεύματος) 9, 22, PG 32, 108 С.

словно поседује, а не да (у њему) заједничари. Према томе, онај у коме се заједничари, свакако је дељив ако заједничар заједничари у (његовом) делу. Са друге стране, суштина Божија је сасвим недељива, што значи да је у потпуности непричасна. А о дељивости божанске природе Златоусти отац је много пута говорио.⁸⁵ Сходно томе, они који су удостојени обождујуће благодати, заједничаре у тој енергији. А велики богозналац Максим вели да својство божанске благодати јесте у томе да „она сразмерно (тј. свакоме понаособ, *ἴрим. ἴрев.*) бићу дарује обожење тако што природу обасјава натприродном светлошћу и што је, по преизобиљу своје славе, уздиже изнад њених граница”.⁸⁶ Послушај поново како (свети Јован) златнога језика учи обоје: најпре да оно у чему се заједничари јесте енергија, а не суштина, а затим да оно што се недељиво дели јесте она (енергија) која је доступна заједничарењу, а не она (суштина) која је непричасна, из које и потиче божанска енергија. Наиме, допуњавајући апостолске речи: „Од пуноће Његове ми сви примисмо”,⁸⁷ (Златоуст) каже: „Кад је у питању ватра, где долази до дељења суштине и тела, ми је и раздељујемо и не раздељујемо; а како ли је тек са енергијом, и то са енергијом (која исходи) од бестелесне суштине?”⁸⁸ Осим тога, оно

⁸⁵ *Нав. д.*, PG 59, 91–92; Ὁμιλία 30 εἰς Ἰωάννην, 2, PG 59, 174.

⁸⁶ Види Πρὸς Θαλάσσιον (*Таласију*), 61 (PG 90, 637 D).

⁸⁷ Јов. 1, 16.

⁸⁸ Ὁμιλία 14 εἰς Ἰωάννην, 1, PG 59, 91–92.

што у нечему заједничари по суштини, свакако поседује заједничку суштину са оним у чему заједничари – а по нечему и једну исту. Но, ко је икада чуо да је суштина Божија по нечему истоветна са нашом, а поготову што Василије Велики каже: „Енергије Божије снисходе к нама, док Његова суштина остаје недоступна”,⁸⁹ и што божански Максим вели: „Све што Бог јесте, то ће бити и онај ко је благодаћу обожен, осим истоветности по суштини”?⁹⁰ Према томе, чак ни они који су божанском благодаћу обожени, не могу заједничарити у божанској суштини – док у божанској енергији могу заједничарити. Јер, „блага светлост истине доводи нас управо доведе: да угледамо и да искусимо блиставост Божију”, вели богослов Григорије.⁹¹ И „(нека буде) светлост Бога нашега на нама”,⁹² по пророку псалмопојцу. А свети Максим, прибројан овима, јасно пише: „Једна је енергија Бога и светих”,⁹³ и: „Они су живе иконе Христа; и у већој мери су по благодати једно исто са Њим него што су подобије.”⁹⁴

22. *Теоџим*. Теофане, врло су исправна твоја гледишта о божанској непричасности и потпуно су у сагласности са светоотачким. Постоје,

⁸⁹ Ἐπιστολὴ 234, 1, Deferrari 3, 372; PG 32, 869 AB.

⁹⁰ Πρὸς Θαλάσσιον (Таласију), 22, (PG 90, 320 A). – Ср. и Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1308 B.

⁹¹ Λόγος 38, 11, PG 36, 324 A.

⁹² Види Пс. 43, 4.

⁹³ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 33 A.

⁹⁴ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1253 D. – Целокупан овај одељак налази се у Κεφάλαια 110–111, PG 150, 1196 C– 1197 B.

међутим, и такви који говоре да је суштина Божија по себи, с једне стране, натприродно непојамна и непричасна, а са друге, да је доступна умном поимању и заједничарењу, те сматрају да тиме поступају благочестиво јер свему што је божанско приписују натприродност.

Теофан. Но, то ни у ком случају није ни натприродно ни богодолично; пре ће бити да је то против природе и потпуно немогуће. А да једно исто буде и причасно и непричасно, замисливо и незамисливо, то је сасвим неприлично и неосновано и потпуно страном истинском битију, због крајње супротстављености (ових појмова). Јер, и по божанственом Григорију Ниском, све што се о Богу говори јесте такво да, иако се разликује од назначенога, ипак није ни у каквој противуречности са другим (исказима о Богу).⁹⁵ А онај ко тако говори, усаглашавајући своје исказе са њима сâмима, а истовремено их поричући, сâм се супротставља сопственим речима, па натприродност Божију своди на противност природи, и укидајући помоћу једнога оно друго, у потпуности пориче биће Божије, а себе сврстава међу безбожнике. Зато и знаменити Григорије Богослов каже: „Бог се поима не по ономе што Сâм јесте, већ по ономе што је при Њему”,⁹⁶ а велики Дионисије вели: „Све заједничари у Промислу, који истиче из свеузрочног Божанства.”⁹⁷ Док божанстве-

⁹⁵ Πρὸς Εὐνόμιον, 1, 681–2, W. Jaeger 1, 333; PG 45, 541 AB.

⁹⁶ Λόγος 45, 3, PG 36, 625 C.

⁹⁷ *О небеској хијерархији* (Περὶ οὐρανοῦ ἱεραρχίας, 4, 1 (PG 3, 177 C).

ни Максим вели: „Када (ум), распаљиван љубављу, доспе до Бога, он најпре тражи логосе Његове суштине, но сам по себи не налази од њих утеху јер је то немогуће и неоствариво за сваку створену природу. Он се онда теши оним што је при Његовој природи, односно (созерцањем) вечности, бескрајности и неограничености, доброте, премудрости, творачке и промислительске силе, која суди свим бићима.”⁹⁸

23. Према томе, оно непојамно и неимењиво и непричасно вештаство (χρήμα) божанске надсуштаствености, богоглаголиви (богослови) не називају само суштином – иако ни то у дословном смислу, као што смо већ рекли – већ и Божанством, и добротом, и премудрошћу, и животом, и уопште свим оним именима које користе за њена богодолична кретања и енергије. Јер, каже (Дионисије): „Наше слово не обећава да ће изразити самонадсуштинску доброту, и суштину, и живот, и премудрост самонадсуштинског Божанства, које натпочива у скривеним просторима изнад сваке доброте, и Божанства, и суштине, и живота, и премудрости, као што кажу (свештени) списи; већ (наше слово) опева пројављено добротворачко промишљање као најузвишенију доброту и узрок свих добара, али и битије, и живот, и премудрост, и суштинотворни и животворни и мудротворни узрок оних који заједничаре у суштини, и животу, и уму, и разуму, и чулу.”⁹⁹ Где

⁹⁸ 400 глава о љубави, 1, 100 (PG 90, 981 D–984 A).

⁹⁹ О божанским именима (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 5, 2 (PG 3, 816 C).

су они који не допуштају да се суштина Божија сматра узвишенијом од свега другогa што је нестворено? Јер, ево, велики Дионисије њу (тј. суштину Божију, *прим. прев.*) јасно поставља изнад Божанства и узрока добара, и уопште изнад свих заједничарења, не зато што они постоје по себи, већ зато што су то њене енергије које су за нас причасне; јер, Он (тј. Бог) је Онај у Коме све заједничари на основу енергија.

24. А о томе да заједничарења, која Бог по суштини надилази, јесу нестворена, послушај поново онога који је претходно већ говорио, као што малочас рекосмо: „Циљ нашега слова није у томе да надсуштинску суштину представи као надсуштинску – пошто је она неисходна – него да опева суштинотворно иступање ка бићима. Јер, богоиме 'Добри' простире се на сва бића и јесте изнад бића, (богоиме) 'Живот' простире се на све што живи, а (богоиме) 'Премудрост' простире се на сва умна и словесна и чулна бића, као и изнад свих бића.’’¹⁰⁰ Видиш ли да су ова заједничарења изнад бића? Јер, он (тј. Дионисије) је обећао да ће опевати њих, а не неисказиву и непројавну природу. Но, послушај још једном како исти (Отац) јасно богословствује о томе да је Бог оностран и у односу на сама заједничарења која су изнад бића. Наиме, у четрнаестој глави свога опевања божанских имена, он каже: „Колико сва бића – односно све што је свето, што је господствено, што је божанско, што је царско, као и самозаједничарења оних који заједничаре – јесу изнад

¹⁰⁰ *Исцо.*

небића, толико је непричасни Узрок изнад свих оних који заједничаре и изнад свих заједничарења.¹⁰¹ Но, пошто су самозаједничарења изнад свих који заједничаре – а и анђели су међу онима који заједничаре – онда оно што надилази анђеле као заједничаре, свакако није створено; него, као што си чуо, (Бог) Који је по суштини непричистан, Он је и изнад тих заједничарења.

Но, наша беседа је управо о томе. Оно, дакле, што нема своје име, није само суштина већ и Божанство, и доброта, и премудрост, и живот, и уопште све оно што се назива причасним. Према томе, када некад чујеш да Бог поседује суштину, и доброту, и природу, и освећење, и да (Његова) светост није нешто друго у односу на Њега Самог, и да се (Његово) Божанство не раздељује, нити се излива, нити се одашиље, нити ишта слично, немој помислити да се може рећи како свака (Његова) енергија јесте божанска суштина, него знај да се она, на надимењив начин, може по њима назвати на основу сличности имена, пошто су оне уз њу природно присутне.

25. А опет, ако чујеш како богослови говоре да „велимо да познајемо доброту и премудрост нашега Бога, али не и (Његову) суштину”,¹⁰² и да „ми постајемо богови, али не можемо да будемо Његове суштине”,¹⁰³ и друго томе слично, немој

¹⁰¹ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 12, 4 (PG 3, 972 B).

¹⁰² СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἐπιστολὴ 234, 1, Deferrari 3, 372; PG 32, 868 C.

¹⁰³ СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ, Διάλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ, 1, 14, PG 28. 1313 A.

као Божанство и као доброту схватати ону непостижну и потпуно неприступну суштину – јер, и они сâми то јасно забрањују – него њену божанску енергију, коју поимамо и у којој сваки од нас заједничари саобразно свом очишћењу, у складу са којим се она раздељује и многообразно се умножава по спаситељској правичности Даваоца. А божанствени Максим, пошто је најпре казao: „Бог нас је створио зато да будемо причасници божанске природе и заједничари Његове вечности”,¹⁰⁴ додаo је: „По обожењу (које долази) од благодати”,¹⁰⁵ пошто се заједница са Богом остварује кроз обожење. Зато он на другом месту потпуно пориче истоветност са Богом по суштини, а објављује (истоветност) по енергији и по благодати.¹⁰⁶ Па како да од такве добротe и таквог Божанства, које се умножава и раздељује, које је доступно заједничарењу, које се може појмити – макар и нејасно, које се може назвати правим именом, неће бити узвишенија она доброта и оно Божанство, које је сасвим просто и недељиво, које је изнад сваког имена и заједничарења и умног поимања, и било каквог додира са добротом и Божанством? Дакле, и сâм богоглаголиви Дионисије је на Гајево питање добро одговорио да „надначални Бог свакога начела није само изнад богова по благодати – јер, то би било мало – него је и изнад сâмог богоначалства и доброначалства и Божанства, односно обожу-

¹⁰⁴ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 42 (PG 90, 1193 D). – Види и Писма 24 и 43, PG 91, 609 C и 640 BC.

¹⁰⁵ *Исџо*.

¹⁰⁶ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1076 C.

јућег дара благодати.”¹⁰⁷ А ако, опет по њему, Бог јесте узрок не само оних који заједничаре већ и самих заједничарења,¹⁰⁸ како онда, као узрок, неће бити већи од свега што је узрочено?

26. А ако треба да, по угледу на нас (са́ме), као на неки бледи образ Божији, покажемо најјаснији пример свега што је речено, зар (ћемо рећи да) мудрост ума није ум? Зар се на основу ње (тј. мудрости, *ἡρῖμ. ἡρῖεῖ.*) он (тј. ум) не дели и не умножава (на разноврсне делове), и не иступа из себе и не умудрује, јер је многообразно обједињен и причастан, и као такав се јавља код умних и безумних (бића); јер, ове прве он уподобљава себи, тако да по енергији поседују исти ум са њим, док ове друге, чулне и бесловесне, које не приводи из небића (пошто није по природи Бог), он преображава и удостојава их могућег старања, не уподобљавајући их себи (пошто немају могућност мишљења), иако по својој суштини он са́м не прелази ка другој ипостаси, и остаје недељив и прост и несливен са онима који му се приопштавају? А наш ум није ни безимен, ни надимењив, ни незамислив за свакога, иако смо саздани по образу Божијем, јер образ није идентичан (са праобразом). Међутим, идентични образ Оче́в – Јединородни Син Божији, а такође и Дух Божији – има све што и Отац, што значи да на идентичан начин има и ове енергије; али ова енергија није (Он) Са́м, као што тврде ови злоумници, него

¹⁰⁷ Писмо 2, (1069 А).

¹⁰⁸ О божанским именима (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 5, 5 (PG 3, 820 А).

Он, бивајући и Са̄м по њима (тј. по енергијама) причастан сразмерно свакоме (причаснику) понаособ, по суштини остаје непричастан. Заиста, да се изразимо речима богоглаголивог Григорија Ниског, ако несложеност човечанског ума никако не бива нарушена мноштвом знања, умећа и имена која му се приписују, како се онда може и помислити да Бог, због тога што се назива Премудрим, и Праведним, и Добрим, и Вечним, и свим другим богодоличним именима – осим уколико се не схвати да сва ова имена имају исто значење – или бива многоделан, или савршенство Своје природе задобија из учешћа у свим овим именима?¹⁰⁹ Настављајући своју беседу, он исти вели: „Сва (божанска) имена, чија значења указују на неки положај и на постојање (нечега), не указују на са̄му природу него на све оно што се у вези са њом благочестиво поима.”¹¹⁰ Како се, дакле, можемо сагласити са оним доколичарима који сматрају и уче да оно што је при Богу јесте тварно, а да нестворене божанске енергије нису заједничке Трима Лицима доступним поклоњењу, као што је случај са суштином, већ да су (оне) Син и Свети Дух – иако исти богозборац говори у свом другом слову упућеном Евномију: „Све што се о Богу умује, то се односи на Њега пре саздавања света, но ми велимо да је то давање имена почело после постанка именоватеља”?¹¹¹ На-

¹⁰⁹ Πρὸς Εὐνόμιον, 2, 572–79, W. Jaeger 1, 393–85; PG 45, 1101 D–1105 A.

¹¹⁰ *Исѿо*, W. Jaeger 1, 393–79; PG 45, 1105 C.

¹¹¹ *Исѿо*, W. Jaeger 1, 273; PG 45, 965 B.

равно, да Син и Дух Божији никако нису дар и благодат Божија, и да та енергија није по суштини, то показује онај што је (Бога) назвао Тројицом, Која открива све Своје преблаге промисли, и који учи да треба да Јој приступамо и да Јој се приближавамо кроз молитве, јер „кроз њих се посвећујемо у преблаге дарове који Њу (тј. Тројицу, *ѳрим. ѳрев.*) окружују”.¹¹² Јер, ко би разуман могао Промисао Божији назвати Његовом непричасном суштином, *ουσιαν* (га назвати) тварним, због тога што није суштина? Ко би могао и помислити да преблаги дарови који се налазе око Пресвете Тројице, јесу Син и Дух Оца? Или, ко би их могао прибројати твари-ма, будући да их Син и Дух Оца надилазе исто као (што их надилази) и Отац, Који је изнад свакога имена и заједничарења, и Који по Својој природи јесте Давалац и Узрок натприродних дарова?

27. *Теоѳим.* Дакле, на тај начин, мудри Теофане, богонадахнуто Писмо објављује да и лице Божије некада виде они који су тога достојни, јер и „анђели наши виде лице Оца нашега, Који је на небесима”,¹¹³ Мојсије беше удостојен општења са Њим,¹¹⁴ а и ми смо добили обећање да ћемо видети (лицем) „у лице”,¹¹⁵ а некада је (лице Божије) потпуно невидљиво и за све и увек, јер Сѣм

¹¹² *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 3, 1 (PG 3, 680 A).

¹¹³ Види Мат. 18, 10.

¹¹⁴ Ср. Изл. 33, 23; Број. 12, 7–8; Закони пон. 5, 24.

¹¹⁵ I Кор. 13, 12.

Бог опет каже истоме Мојсију: „Нико не може моје лице видети и остати жив.”¹¹⁶

Теофан. Никако другачије. Јер, „Бога нико није видео никад”,¹¹⁷ и „чисти срцем Бога виде”;¹¹⁸ наиме, Јединородни Син нам је објавио Њега Самог – невидљивог по суштини, видљивог по енергији и по благодати, нарочито за оне који су постали боговидни – а не некога другог уместо Њега, а поготову не творевину, као што најзлоумније говоре Варлаам и Акиндин. Јер, на тај начин и (Дух) Који је свуда присутан и Који је невидљив и недељив, и Који неисходно задржава Своје јединство, Он се излива, и долази, и бива послат, и усељава се – иако не у свакога – и види се, и размерава се, и раздељује се тако што се прима и што се даје. Стога и Златоусти богослов, као што смо раније рекли, чувши да Крститељ каже како „Бог Духа не даје на меру”,¹¹⁹ вели: „Духом он овде назива енергију, јер је она та која се раздељује.”¹²⁰ И Василије Велики, говорећи о томе како се Бог познаје по створењима, каже: „Створења указују на премудрост и силу и умеће (Божије), али не и на саму Његову суштину.”¹²¹ Дакле, он овде назива Бога спознатљивим по сили, а не по суштини. А ове незналице, када чују да се Бог или Дух Свети ја-

¹¹⁶ Изл. 33, 20.

¹¹⁷ Јов. 1, 18.

¹¹⁸ Види Мат. 5, 8.

¹¹⁹ Јов. 3, 34.

¹²⁰ Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην, 30, 2, PG 59, 174.

¹²¹ Κατὰ Εὐνομίου, 2, 32, PG 29, 648 A.

вља или да бива доступан заједничарењу, или да долази и да борави (у некоме), или Га називају творевином или нас уверавају да је то суштина Божија. Па тврде да они који не хуле попут њих, западају у двобоштво, а не долази им на ум, несрећницима, да су само Свети Дух и Син сишли на Деву-Матер – овај први по енергији, а овај други по ипостаси; зато се и очовечио само Син, а не и Дух.

28. Према томе, када кажемо „Бог”, или „Дух”, или „Божанство”, немамо увек у виду једно исто, односно божанску суштину, или неку од засебних Ипостаси Свете Тројице, или њихову заједничку енергију, него некад (имамо у виду) све, некад величину, а некад једно од тога свега. Наиме, када велики Дионисије говори о богородном Божанству и о изворном Божанству,¹²² зар ми не схватамо да он овако назива Отачку Ипостас?

Теодим. Наравно, захваљујући овоме, ми смирујемо и гордост Латина, и то лакше него што је уздижу они који су, како се чини, са њима у једномислију, и који због истоветности назива све мешају, боље рећи све стапају у једно.

Теофан. А када исти (отац) опет на другом месту каже: „Богочасно блаженство, Божанство по природи, односно начело обожења, из кога обоженима долази обожење”,¹²³ зар нема на уму троипостасну суштину?

¹²² *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, 7 (PG 3, 645 B).

¹²³ *О црквеној хијерархији* (Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας), 1, 4 (PG 3, 376 B).

Теоџим. Свакако, зато што оне који бивају обожени, обожује Отац кроз Сина у Светоме Духу.

Теофан. А када вели да и само то обожење јесте начело стицања обожености од стране обожених, и када га назива Божанством и богоначалством и доброначалством, као обожујући дар изнад којег је Бог преузвишен јер је надначалан у односу на свако начело, зар то не значи да Божанством назива само ону обожујућу енергију и благодат?

Теоџим. Па како би (другачије) Бог – доступан поклоњењу у Три Ипостаси – био изнад ње ако не би била реч само о њој?

29. *Теофан.* Овде, дакле, треба имати у виду и оно.

Теоџим. Које?

Теофан. То да, иако ово Божанство није по природи ипостас ни суштина, оно тиме није у мањој мери нестворено и вечно, јер као сила постоји уз Бога и пре саздавања света. Ово (Божанство), дакле, јесте и узрок и начело свих који се обожују, при чему они кроз њега напредују ка бољем пошто постају натприродни; а начело и узрок бића која су из њега, свакако је далеко боље (од њих), а исто тако, оно што друге чини натприроднима, само по себи мора бити натприродно; према томе, ако се и анђели обожују, како онда може представљати творевину оно што је узвишеније и од анђела, што је изнад њихове природе и што је по себи натприродно?

Теоџим. И ја, наравно, на исти начин мислим о овоме. Јер, како се нешто што је тварно

може назвати богоначалством и доброначалством и обожујућим даром? Исто тако, овај велики (богослов) има обичај да божанско сијање назива подражавањем и богоподражавањем,¹²⁴ јер се оно уподобљава Богу; но, (назива га) и односом, у смислу сједињења и натприродне повезаности благоразумних словесних бића са Богом.

Теофан. Међутим, када он опет каже: „Божанством по началности и по божанствености и по узрочности називамо један надсуштински и надначални Почетак и Узрок, а по заједничарењу (Божанством називамо) силу коју непричасни Бог одашиље, односно самообожење”,¹²⁵ зар није јасно да на исти начин назива обоје: и божанску природу и енергију? Уосталом, ако неко ваљано испита, видеће да то није ништа ново. Наиме, када смо говорили да си допустио да претходна беседа ишчили из твоје душе, ти се ниси запитао зашто помињемо душу, а не сећање. Зато што оно (тј. сећање, *ἴрим. ἴрев.*) не задржава трајно мисао уколико она умакне. А када нас (Писмо) подстиче: „Више се бојте онога који може и душу и тело погубити у паклу”,¹²⁶ шта онда сматрамо душом ако не сáму суштинску душе?

30. *Теоџим.* На тај начин, дакле, ово треба да примамо (од светих Отаца) и предајемо, и да

¹²⁴ *О небеској хијерархији* (Περὶ οὐρανοῦ ἱεραρχίας, 12, 3 и 13, 3 (PG 3, 393 B; 301 D; 304 A).

¹²⁵ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 11, 6 (PG 3, 953 D–956 A).

¹²⁶ Види Мат. 10, 28.

тумачимо не само на основу (логичке) доследности него и помоћу Духом покретане силе бого-словâ. Но, пошто суштинотворна сила јесте природна енергија Божија – јер, Божанство је по природи стваралачко – а све што је постало, постоји кроз то заједничарење, да ли то значи да све (постојеће) заједничари у природним силама и енергијама Божијим?

Теофан. Наравно; зато што све (постојеће) заједничари не само у стваралачкој енергији Божијој већ и у Његовом Промислу. Зар не?

Теоѿим. Па како би се без њега одржавало (у постојању)?

Теофан. Промисао је, дакле, природна и суштинска енергија Божија. Наиме, Атанасије Велики каже: „Отац и Син не дејствују сваки по другоме промислу, већ по једној и истој суштинској енергији Божанства.”¹²⁷ На тај начин све (постојеће) заједничари у стваралачкој и промислитељској сили Божијој, као што кућа (заједничари) у уму градитеља и у могућем промишљању домаћина – наравно, ако треба да буде сазидана. Док словесна (бића) на основу створења и виде – својим разумом, ипак – доброту и силу које су по природи присутне уз Саздатеља. Но, једини који и заједничаре и виде у правом смислу речи јесу светитељи, који, заједничарећи у Духу, постају боговидни и боговидном силом виде и искуствено осећају блиставост Божију, па испунивши се натприродним сјајем, и сâми се, благодарећи томе сјају, показују неизрециво озарени. Јер, Дух

¹²⁷ Κηρυκτικὸν εἰς Εὐαγγελιζμὸν, 5, PG 28, 924 B.

Свети, по Василију Великом, „све испуњава (Својом) силом, док у Њему заједничаре само они који су тога достојни”,¹²⁸ и „премда је несметив у свет, ипак је видљив само за светитеље због чистоте (њихових) срца”,¹²⁹ и у свима је присутан: у онима који су се очистили од страсти, објављује (Своју) силу, док у онима код којих је управљачко начело (душе) смешано са прљавштином греха – никада (не објављује Своју силу). Као што се одрази лица не виде на сваком материјалу него само на онима који поседују глаткост и прозирност, тако и енергија Духа не дејствује у свим душама него само у онима у којима нема ништа искривљено и изопачено. Видиш ли да је, с једне стране, Свети Дух у свима присутан по суштини, а ако хоћеш, и по вољи и енергији, док је, са друге, недоступан заједничарењу и никоме се не пројављује по суштини, а по енергији (се открива) само онима који су одбацили прљавштину која долази од злих страсти?

31. *Теотим*. Заиста, они који хитају да вам противурече, сами себе варају и обмањују софизмима. Иако се, дакле, и једно и друго (гледисте) јасно истиче у текстовима Светога Писма, они некад заступају само једно од њих као да је тобоже само то речено, а некад иступају против онога другога као да уопште није речено (у Писму); притом и једно и друго (нападају) на неодређен начин, тако да се збива да они сами и подр-

¹²⁸ *О Светиома Духу* (Περὶ Ἀγίου Πνεύματος) 9, 22, PG 32, 108 C.

¹²⁹ *Истио*, 22, 53, PG 32, 168 C.

жавају и оспоравају једно исто (гледиште). Рецимо, када говоре да у оној надсуштствености сви могу заједничарити, по нужности признају да сви причасници заједничаре у нествореном, а када говоре да је благодат створена, онда сматрају да чак ни они надсветски (умови) не заједничаре у нествореном.

Теофан. Они, честити мој (пријатељу), трагају за антитезом само по имену, а не по ономе што се тим именом изражава. А ако се некад и деси да свој ум усмере ка ономе што је (именом) означено, они ипак не праве разлику међу видовима назначених појмова, како би успели да досегну тачно значење онога за чим трагају. Према томе, они и невољно сâми себи противурече; на име, у лукавству свога ума, они премећу и изокрећу речи, те стално представљају нешто другачије. Чини ми се, међутим, да то схватају и они који бране Варлаамова учења, па се више не усуђују да јасно износе своје ставове, иако су их раније чак и писмено излагали. Јер, могли би и да не уважавају саборску одлуку, која се не односи само на оне који пишу већ и на оне који говоре,¹³⁰ а нарочито на њих двојицу који су започели (спорење) и износили оптужбе, а не на нас који смо били приморани да се бранимо.

32. *Теоџим.* А пошто си ти, Теофане, праведно и уз ваљано образложење разложио назив суштине и пошто си показао да се он на двојак начин тумачи у (Светоме) Писму – некад као она

¹³⁰ Реч је о одлуци Синода из августа 1341. године. – Види *Саборски џомос* (Συνοδικὸς τόμος), PG 151, 692 С.

непричасна надсуштаственост, а некад као природна и суштинска (својства), у којима у дословном смислу заједничаре само светитељи (јер се по њима одвија сједињење Бога и човека) – можеш ли, дакле, показати да ови светитељи потврђују твоје учење, односно да заједничаре у овим природним (својствима) Божијим и да Бога виде и посредством њих, а не само посредством створења, као ми (што чинимо)?

Теофан. Па ко би се усудио да о томе говори, да то нису изразили они који су (то) научили из искуства? Јер, само онај ко је из искуства научио, тај познаје енергије Духа.

Теошим. А ко је то изрекао?

Теофан. Сви они. И то не само речима већ и сâмим делима и чудесима. Међутим, и они који су се одавде преставили и који се, кроз богонадахнута дела која су саставили, и даље налазе уз нас – ни досад нису престали, нити ће икада престати, да нам то јасно објављују.

Теошим. Што се мене тиче, Теофане, довољно је и тројица да потврде. Помени их, дакле, без одлагања.

Теофан. Ево, помињем их. Заиста, божанствени Јован из Дамаска је ону светлост која је на (Таворској) гори засијала од Спаситеља („коју Петар и Синови грома”, по Василију Великом, „видеше удостојивши се да [телесним] очима приме залог Његовог будућег [Другог] доласка”),¹³¹ којом ће, по великом Дионисију, бити

¹³¹ Ὁμιλία εἰς 44 Ψαλμὸν, 6, PG 29, 400 CD.

испуњени сви који су христообразни¹³² и којом ће „засјати као Сунце”,¹³³ опет по Василију Великом,¹³⁴ који је светлошћу назвао и просвећење светих душа у овоме веку), ту светлост је, дакле, божански Јован из Дамаска назвао „природним зраком Божанства”,¹³⁵ а Козма Мелод (ју је назвао) „суштинским благољепијем Логоса Божијега”,¹³⁶ док Атанасије Велики говори да Бог по природи поседује ову светлост, па вели: „Узашавши на небо, Господ ће доћи у природној слави, а не у благодати, а из Његовога тела (примљенога) од Марије заблистаће Његова неизрецива слава, као што је делимично показао и на (Таворској) гори.”¹³⁷ Имаш, дакле, онолико доказа колико си мислио да је потребно. Ми ћемо ти штедро показати још више сведока истине. Наиме, божанствени Максим каже: „Све што Бог јесте, то ће бити и онај ко је благодаћу обожен, осим истоветности по суштини”;¹³⁸ на другом месту, опет, каже: „Логос их кроз наду чини спремнима да буду одушевљени кроз примање првоначалности добара и да буду живе иконе Христа; и они су, по благодати, у већој мери јед-

¹³² *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 1, 4 (PG 3, 929 BC).

¹³³ Мат. 13, 43.

¹³⁴ Види *О Свѣтоме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος) 9, 23, PG 32, 109 B.

¹³⁵ Ὁμιλία εἰς Μεταμόρφωσιν 12, PG 96, 564 B.

¹³⁶ Друга катизма после полијелеја за 6. август; данас више није у употреби.

¹³⁷ Περὶ σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου 4, PG 28, 96 A.

¹³⁸ Πρὸς Θαλάσσιον (*Таласију*), 22, (PG 90, 320 A).

но исто са Њим него што јесу подобије.¹³⁹ А у *Богословским поглављима* (он исти) јасно каже: „Царство Божије је благодатно предавање свега што је по природи присутно у Богу.”¹⁴⁰ Пошто је најпре навео речи Господње: „Мир свој дајем вам”,¹⁴¹ свети Кирило напомиње да је (Господ) Својим миром назвао посебно добро које у Њему постоји.¹⁴² А у четрнаестој глави своје *Ризнице*, пошто је опет најпре навео речи (Господње): „Који верује у мене има живот вечни”,¹⁴³ он каже: „(Господ) обећава да ће онима који верују у Њега дати живот који је по природи присутан у Њему и који суштински постоји; јер, произлазећи од Оца по природи, поседује све што је Његово (тј. Очево, *ἱрим. ἱрев.*), а једно од тога што Му припада јесте и живот.”¹⁴⁴ Видиш ли да се и достојнима дарује такав живот, и да је он у Богу присутан по природи, али да није сама природа? Наиме, божанска природа је једна, а тај живот представља једно од својстава по природи присутних у Богу; а пошто постоји по природи, и он сам је нестворен. Тиме што је њега (тј. живот, *ἱрим. ἱрев.*) назвао једним од својстава по природи присутних у Богу, (свети Кирило) показује да многа својства која су по природи присутна у Богу исто тако јесу нетвар-

¹³⁹ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1308 B.

¹⁴⁰ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 90 (PG 90, 1168 C).

¹⁴¹ Јов. 14, 27.

¹⁴² Θεσαυροὶ (*Ризница*), 32; Περὶ Ἁγίας Τριάδος, 3, PG 75, 453 CD; 875 B.

¹⁴³ Јов. 6, 47.

¹⁴⁴ Θεσαυροὶ (*Ризница*), 14, PG 75, 236 BC.

на. Зато он за Сина и каже: „(Он) по природи поседује све што је Очево.”

33. Где су сада они што неразумно говоре да је нестворено само једно, немајући притом на уму најпросто Бога или Божанство, односно божанску природу и њој својствене Ипостаси, као и сва природна и ипостасна својства најузвишеније Тројице, (имајући на уму) само суштину и изузимајући је из свега што је створено – као када би тврдили да Сунце одашиље блиставост, а да зраци који из њега потичу јесу пуни таме, или (када би тврдили) да постоје многа сунца зато што и ти зраци јесу светлост?

Теоџим. У праву си, Теофане, што ниси престао да говориш у корист истине, не узимајући у обзир то да ли се твоје речи свима допадају. За ове речи ти приличи похвала не од људи већ од Бога, и сада и у будућем веку.

Теофан. Богу приличи хвала, брате Теотиме, сада и у векове – јер нам је дао реч да отворимо своја уста.

О ТОМЕ ДА ВАРЛААМ И АКИНДИН РАЗДЕЉУЈУ ЈЕДНО БОЖАНСТВО

О ТОМЕ ДА ВАРЛААМ И АКИНДИН
НА РЪАВ И БЕЗБОЖАН НАЧИН РАЗДЕЉУЈУ
ЈЕДНО БОЖАНСТВО НА ДВА НЕЈЕДНАКА

1. Следећи Духом подстакнуте одлуке светих Отаца и саборске одлуке из нашега времена, ми, како раније тако и сада, одбацујемо и предајемо анатеми – уколико се не покају – оне који, сагласно са Варлаамом и Акиндином, говоре о два божанства Божија: о створеном и о нествореном; односно оне који божанску природу називају јединим нествореним Божанством, а сијање божанске природе којим је и Господ обасјао ученике на Тавору, као и сваку божанску силу и енергију и све што се о божанској природи созерцава и богословствује, (називају) створеним божанством. Ми се пак клањамо и поштујемо Једно Божанство Оца и Сина и Светога Духа, и то не само у једној суштини него и у нествореној сили и енергији, и у свему што се о суштини созерцава и богословствује.

2. Јер, сагласно са Атанасијем Великим, „богословствујемо о Једноме Богу у Три Ипостаси, Који има једну суштину и силу и енергију, и све друго што се у вези са суштином опажа, а о чему

се богословствује и што се опева. Но, да бисмо свом слову дали праву форму како би оно имало сажетост и богословску пуноћу, (рецимо): нествореност, невременост, беспочетност и уопште све што се на апофатички начин о Богу говори, као и светлост, живот, добро, свесилност и уопште све што се на катафатички начин о Богу говори, не приписује се суштини него ономе што је при суштини. Она (тј. ова својства, *ѿрим. ѿрев.*) се, по Писму, називају збиром и пуноћом Божанства,¹ и подједнако се созерцавају и богословствују у вези са сваком од Три Свете Ипостаси ('Све што има Отац моје је',² и: 'Прославио сам се у њима'³), јер (ни у једној Ипостаси) ништа не недостаје од пуноће која је при Божанству, већ свака од њих поседује равномерност својстава, која се подједнако виде у пуноћи Божанства."⁴

3. Тако смо научили да се клањамо Једном нествореном Божанству, које се поима не само у суштини већ и у савршенству кроз све (Ипостаси), пошто се пуноћа Божанства, односно суштина, и сила, и енергија, и све друго што је при суштини, подједнако созерцава у свакој од Три Свете Ипостаси; при томе, све оно што се катафатички и апофатички богословствује о суштини јесте нестворено, пошто је по природи присутно у Богу – но, ништа од тога није (сама) суштина. „Нерођеност, или непропадљивост, или

¹ Ср. Кол. 2, 9, 1, 19 и Еф. 3, 19.

² Јов. 16, 15.

³ Јов. 17, 10.

⁴ Κηρυκτικὸν εἰς Εὐαγγελισμόν, 2–3, PG 28, 920 B.

бесмртност, или невидљивост”, вели свети Кирило, „није суштина; јер, када би нешто од овога означавало суштину, онда би се Бог састојао од онолико суштина колико се у Њему опажа природних својстава.”⁵ „И све што катафатички говоримо о Богу”, говори божанствени Јован Дамаскин, „то не указује на (Његову) природу него на оно што се на природу односи. Па ако кажеш ’доброта’, и ’праведност’, и ’мудрост’, или нешто друго, тиме не означаваш природу Божију већ оно што је уз њу.”⁶ И опет: „’Доброта’, ’праведност’ и друга таква (имена) иду уз божанску природу, али не показују сâму суштину.”⁷ Као што ипостасна (својства) не представљају сâму ипостас него карактеристике ипостаси, тако ни природна (својства) не представљају сâму природу већ карактеристике природе. „Природним (својствима)”, каже богоглаголиви Дамаскин, „не називамо воље и енергије”,⁸ односно ону сâму вољну силу по којој исказују вољу и дејствују они који поседују вољу и који дејствују.

4. Пошто Црква Божија, а и ми њени удови, исповедамо и поштујемо Једно Божанство, које је по свему нестворено и без икаквог недостатка, онда су се наш нападач Варлаам из Калабрије, а са њим и Акиндин из околине Прилепа, у наше време показали као вешто оруђе онога који се од

⁵ Види *Περὶ Ἁγίας Τριάδος*, 2, PG 76, 733 CD.

⁶ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 1, 4 (PG 94, 800 BC).

⁷ *Исѡо*, 1, 9 (PG 94, 837 B).

⁸ *Исѡо*, 3, 4 (PG 94, 1036 A).

почетка бори против Божанства; па су га (тј. Божанство, *прим. прев.*), авај, најбезбожније поделили на оно што је створено и оно што је нестворено, говорећи да је нестворена једино божанска природа, и сводећи на раван творевине сваку божанску силу и енергију и уопште све оно што је при божанској природи и што је по природи присутно у Богу – пошто то није природа него се од ње, свакако, разликује, а сâма природа, по њима, јесте једино нестворено Божанство. Пошто су, дакле, на такав начин разделили Божанство, ови несрећници су тиме у потпуности укинули и Бога, постајући не само злочестиви него и непобожни и безбожни. „Јер, када се укине природна енергија, онда неће бити ни Бога ни човека”, каже велики богозналац Максим.⁹

5. Говорећи, дакле, да у Богу нису присутна природна и суштинска (својства) која су на било који начин нешто друго у односу на сâму природу – да не би, по њима, било много (тога) нествореног – они укидају и оно што (сâми) називају суштином, те на тај начин постају безбожници. Наиме, тиме што на раван творевине спуштају божанску силу и енергију, као и све што је по природи присутно у Богу, јер ништа од тога није природа пошто се од ње разликује (а све што се на било који начин разликује од божанске природе они сматрају створеним) – они, дакле, тиме и Бога чине творевином. Јер, по истом мудрому богослову Максиму, према енергији сваког (божанског Лица) понаособ, карактерише се приро-

⁹ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 96 B; види и 201 AB.

да свакога од њих, зато што „нестворена енергија указује на нестворену природу, а створена (енергија) на створену (природу)”.¹⁰ А пошто уче да се Божанством назива и сила и енергија Божија, коју они сматрају створеном, а и суштина Божија, коју једино сматрају нествореном и узвишењом у односу на оно што називају створеним божанством, они су уистину безбожници и двобошци који се клањају творевини, када говоре о нествореном и створеном божанству Христовом – о једном које је више јер је нестворено, и о другом које је ниже јер је створено. На тај начин су, дакле, ови несрећници постали безбожни двобошци, а сâми називају двобошцима оне који, сагласно са светим Оцима, сматрају нестворенима и суштину, и силу, и енергију, и све оно о чему се богословски говори у вези са суштином Божијом.

6. Божанством се назива и природа Божија, а у превасходном смислу (тако се назива) енергија (као што каже и Василије Велики: „Чак и ако име 'Божанство' означава природу, заједница суштине допушта да се овај назив примењује првенствено на Светога Духа; но, у сваком случају, овај назив указује на извесну власт, било надзиратељску, било делатну”).¹¹ А пошто се код богословâ може видети да се име „Божанство” примењује и на једно и на друго, и они тврде да је суштина Божија изнад сваке силе и енергије; не зато што су енергија и сила створене, а што је нестворена само суштина – далеко било, јер то је

¹⁰ Ζήτησις μετὰ Πύρρου, PG 91, 341 A.

¹¹ Писмо 189, 7–8, Y. Courtonne, 2, 140 (PG 32, 693 D–696 A).

својствено Варлаамовом и Акиндиновом безумљу! – већ зато што суштина Божија јесте узрок свега што се на њу односи и зато што је она у потпуности непричасна, непојмљива и неизразива (јер се Бог поима и бива доступан заједничарењу и назива се по ономе што је при Њему). (А ови) дижу ларму на оне који говоре да је, заједно са суштином Божијом, нестворено и све оно што се при Њему поима у вези са суштином, као да они тиме говоре о два нестворена божанства. Но, не увиђају да оно што је нестворено, то се не може поделити међу собом, иако је једно од другог различито, и да превасходност по узрочности, по непричасности и по неизразивости не умањује равнoчаснoст и истoрoднoст суштине и енергије, а да различитост између природних својстава и саме природе никада не доспева до супротности, као што произлази из безумља Варлаама и Акиндина, који уводе створеност и нествореност.

7. А да Бог, сагласно са богословима, по (Својој) суштини јесте и изнад божанске енергије и силе које су при Њему, и то можемо сазнати из ових истих речи. Наиме, велики Дионисије говори: „Циљ наших речи није да надсуштаствену суштину представимо као надсуштаственост (пошто је она неизрецива и непознатљива и савим неисказива), већ да опевамо суштинотворну кретњу богоначалног суштиноначалства ка свему постојећем”;¹² и још (каже): „Наше слово не обећава да ће изразити самонадсуштинску до-

¹² *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 5, 1 (PG 3, 816 B).

броту, и суштину, и живог, и премудрост самонадсуштинског Божанства, које је изнад сваке доброте и божанствености; већ (наше слово) опева пројављено добротворачко промишљање као најузвишенију доброту и узрок свих добара";¹³ и још вели: „Самобићем и Саможивотом и Самобожанством, по првенствености и по божанствености и по узрочности, називамо један надсуштински и надначални Почетак и Узрок; а по заједничарењу, (Божанством називамо) промислитељску силу коју непричасни Бог одашиље, односно самообожење у којем бића заједничаре, те саобразно (том заједничарењу) јесу и називају се живима и обоженима.”¹⁴ Овде је он (тј. Дионисије, *йрим. йрев.*), дакле, показао да су промислитељске силе Божије изнад бића, односно да су нестворене; јер, бића, каже он, јесу бића по томе што заједничаре у њима (тј. у промислитељским силама, *йрим. йрев.*), али и њихов узрок је, каже он, надначалан и надсуштаствен.

8. А у дванаестој глави својих *Божанских имена*, пошто је ове силе назвао самозаједничарењима, он каже да оне „надилазе све заједничаре”,¹⁵ односно све што је створено, зато што осим Бога нема никога ко своје постојање нема кроз заједничарење.¹⁶ Но, он опет каже: „Непричасни Узрок је изнад свих који заједничаре и изнад свих заједничарења”,¹⁷ наравно, као Узрок,

¹³ *Исѣо*, 5, 1 (PG 3, 816 C).

¹⁴ *Исѣо*, 11, 6 (PG 3, 953 D–956 A).

¹⁵ *Исѣо*, 12, 4 (PG 3, 972 B).

¹⁶ *Исѣо*, 11, 6 (PG 3, 956 A).

¹⁷ *Исѣо*, 12, 4 (PG 3, 972 B).

но бивајући на разне начине Узрок. А у једанаестој главих истих (*Божанских имена*) каже да једна од тих сила јесте „добротворачки и обожавајући дар, који од Бога потиче“;¹⁸ док у свом писму Гају, пошто је богоначалство и добротоначалство најпре назвао Божанством и „вештаством (χρῆμα) обожавајућег дара“, он каже: „А изнад тако названог Божанства јесте Онај Који је надначалан у односу на свако начело.“¹⁹ И у четвртој глави *Божанских имена* и уопште у свим својим списима, он учи да силе и енергије Божије јесу нестворене, а да је у односу на њих Бог оностран по (Својој) непојамности, неизразивости, непричасности и надсуштаствености.²⁰

9. Божанствени Григорије Ниски је најпре навео оне пророчке речи: „Ко је измјерио воду грстима својим и небеса премјерио пећу, ко је мјером измјерио прах земаљски?“²¹ а затим каже: „Кроз овакве похвалне речи пророчко слово је указало на део божанске енергије; док саму ону силу из које потиче енергија (тј. деловање, *прим. њрев.*), а да не кажем природу из које потиче сила, нити је поменуо, нити ју је разматрао.“²² И још (каже): „Невидљиви (Бог) по природи, постаје видљив кроз (Своје) енергије, јер су неки у стању да Га виде на основу својстава која се на Њега односе.“²³

¹⁸ *Исџо*, 11, 6 (PG 3, 956 A).

¹⁹ *Писмо* 2, (PG 3, 1068 A–1069 A).

²⁰ Види *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 4, 1 и даље (PG 3, 693 B и даље).

²¹ Ис. 40, 12.

²² Εἰς μακαρισμοῦς, 7, PG 44, 1280 AB.

²³ *Исџо*, 4, PG 44, 1269 A.

А ко би се дрзнуо да створенима назове својства која се на Њега односе, кроз која се Он може видети? Јер, по божанственоме Кирилу, „ниједно од божанских својстава није стечено”.²⁴ Према томе, из последица (божанског деловања), односно из створења, Бог се може видети по овим енергијама, а не по суштини. Наиме, и Василије Велики каже: „Створења указују на премудрост и силу и умеће (Божије), али не и на сáму (Његову) суштину.”²⁵ Онима који имају уши да чују, и сáм божански Григорије је тамо рекао да те енергије, кроз које Бог бива видљив, јесу стваралачка сила, и светост, и доброта Божија, Његова неизмењивост и несложеност, и све што је томе слично.²⁶ Ко би се, дакле, дрзнуо да ове енергије Божије назове створенима – осим Варлаама и Акиндина, који срозавају на раван творевине све што се на било који начин разликује од божанске природе?

10. Но, пишући и против духобораца, исти светитељ вели: „Божанска природа надилази сваки појам који се речју може изразити. Према томе, назив 'Божанство' не представља природу већ силу виђења.”²⁷ Па ко ће, осим Варлаама и Акиндина, и оних који су запали у непобожност попут њихове, сврстати у творевине ону силу виђења која све ствари познаје и пре њиховог постанка – зато што божанска природа по својој

²⁴ Ср. *Περὶ τῆς ἐν Πνεύματι προσκυνήσεως*, 9, PG 68. 608 A.

²⁵ *Κατὰ Εὐνομίου*, 2, 32, PG 29, 648 A.

²⁶ *Εἰς μακαρισμοὺς*, 6, PG 44, 1272 C.

²⁷ *Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος*, PG 46, 573 D–576 A.

неизразивости јесте изнад ње? А Атанасије Велики каже: „То што (Бог) јесте Бог, то је друго у односу на (Његову) природу; уосталом, и ми постајемо богови, али не можемо да будемо Његове природе.”²⁸ Па ко ће – уколико не жели да буде удеоничар Варлаамове и Акиндинове непобожности – рећи да то што Бог јесте Бог, то је створено, јер Он тиме заједничари са светитељима, док је по суштини и за њих непричастан? Уосталом, ко може набројати све изреке светих (Отаца) у којима се нествореност приписује како суштини Божијој тако и силама и енергијама Божијим, (у којима се) показује њихова међусобна различитост, а исто тако се изражава да сва та (својства) јесу једна божанственост Оца и Сина и Светога Духа, пошто се сва она, као нестворена, сабирају у једно; боље рећи, пошто су вечно и подједнако сједињена и обједињена око сваке од светих Ипостаси, и у вези са њима се созерцавају и богословски описују – као што је учио Атанасије Велики – и указују на једно једино и увек исто и савршено Божанство Божије?²⁹

11. Дакле, пошто су Варлаам и Акиндин, који су то једно Божанство раздвојили на оно што је створено и оно што је нестворено, видели да та разлика постоји у богословским учењима светих Отаца која смо ми наводили, односно (пошто су видели) да се Божанством назива и природа Божија и (Његова) енергија, наумили су да удаље људе од исповедања светих Отаца и да их обману

²⁸ Διάλογος μετὰ Μακεδονιανοῦ, 1, 14, PG 28, 1313 A.

²⁹ Κηρυκτικὸν εἰς Εὐαγγελισμόν, 3, PG 28, 920 CD.

привлачећи их својој непобожности, тако да оне који су привржени исповедању (вере) у складу са светима, оптужују као да (тобоже) говоре о два нестворена божанства: вишем и нижем. А они који не схватају да је ова тобожња оптужба уперена против наших светих Отаца и да нествореност која се приписује (Богу) указује на једно једино и просто Божанство, за разлику од оног видљивог (јер, све што је нестворено, то је равночасно и обједињено; код онога што је нестворено и сабрано у једно, никада не може бити сложености, а раздељеност и надређеност по поретку, по узроку и по сличним својствима код нестворених ни на који начин не укида јединственост); дакле, они који то не схватају, и сами се придружују овима, те сместа оптужују оне који тобоже тако говоре.

12. А не знају, несрећници, да (на тај начин) оптужују светитеље и да, по Богослову (Григорију), „поступају попут оних који због страха од смрти вешају сами себе”;³⁰ да се не би мало потрудили да испитају каква су то божанства, шта је то за шта се благочестиво каже да је изнад њих (односно да ли постоји Божија видна сила и природа; а обоје се називају именом ’Божанство’, од којих је једно, као узрок, узвишеније по неизразивости и непричасности, а у другоме, односно у видној сили Божијој, заједничаре и пророци, па јој тада и приличи назив ’Божанство’, као што је малочас рекао божанствени Григори-

³⁰ Слово 31 (Богословско 5), 17, J. BARBEL, стр. 248; PG 36, 152 C.

је Ниски;³¹ а оно само произлази из оне природе као из узрока, јер „није суштина из премудрости, већ је премудрост из суштине”, вели Златоусти богослов³²). Дакле, да се не би нимало потрудили да испитају оно што је речено са страхом Божијим, а нарочито зато што додатак „нестворено” подстиче на истраживање и показује изналажење истине, и што чини очигледним да оптужитељи спуштају Божанство на раван творевине, они лако предају непријатељима оно што ови траже, те тако губе Божанство, постајући, авај, поштоваоци творевине и безбожни једнобошци, боље рећи двобошци. Јер, ови (тј. Варлаам и Акиндин, *прим. прев.*) су одмах спремни да поучавају (друге), а они што их следе, (спремни су) да прихвате да једино нестворено Божанство јесте божанска творевина, која је по себи за свакога потпуно невидљива, непојамна, недоступна и непричасна; а сијање божанске природе, чијим посредством Бог заједничари са достојнима „како би”, по Григорију Богослову, „они видели и искусили сијање Божије”,³³ односно светлост која је од Спаситеља засијала на Тавору, коју је исти Богослов назвао Божанством рекавши: „Светлост је Божанство које се ученицима указало на Гори”,³⁴ јесте безвремена и „постојана и вечна слава” Божанства, која је са ону страну

³¹ Види одељак 10.

³² Није познато порекло овог одељка.

³³ Λόγος 38 εἰς Θεοφάνια, 11; Λόγος 38 εἰς Πάσχα, 7, PG 36, 324 A; 632 B.

³⁴ Λόγος 40 εἰς ἄγιον βάπτισμα, 6, PG 36, 365 A.

свега, према богоглаголивом Дамаскину;³⁵ (светлост) која је једина надсавршена и предсавршена, по којој се Христос, с једне стране, као Бог указао (ученицима) који се са Њим беху успели на Гору и који су попримили чуло вида какво претходно нису поседовали, а са друге, и у будућности ће се неизрециво указати светитељима; (светлост) од које (Он) њима предаје, и тиме, по Василију Великом, чини да они постану друга сунца, смешана са беспримесном и истинском светлошћу, и да буду синови Дана Господњега, који виде и окушају ону божанску лепоту.³⁶ А о њој он каже: „Истинска и најжељенија лепота јесте она која је уз божанску и блажену природу, а онај ко стреми ка њеним блистањима и красотама, тај се преображава у нешто још божанственије“;³⁷ и опет (вели): „Петар и Синови грома видели су на Гори ту лепоту, блиставију од блиставости Сунца, и удостојени су да својим очима виде предукус Његовог (Другог) доласка.“³⁸ Дакле, то Царство Божије, ту блиставост Његове природе, која се силом Духа открива достојнима, они називају створеним божанством, те на тај начин на раван творевине своде вољну и желатељну силу Божију, као и Његово промишљање и праведност, и уопште све оно што се на било који начин разликује од божанске природе, па било то Божанство, или богоначал-

³⁵ Ὁμιλία εἰς Μεταμόρφωσιν 17, PG 96, 572 B.

³⁶ Ὁμιλία εἰς 33 Ψαλμὸν, 4, PG 29, 360 BC.

³⁷ Ὁμιλία εἰς 29 Ψαλμὸν, 5, PG 29, 317 B.

³⁸ Ὁμιλία εἰς 44 Ψαλμὸν, 5, PG 29, 400 CD.

ство, или обожујући дар и благодат и сила, и било какво узвишено и божанско име да носи, иако од ових (имена) нема узвишенијег – а заједно са свим овим, они свакако унижавају и божанску природу.

13. Но, ти се не плаши због тога што се уочава различитост Божанства, и због благочестиве превасходности која се у вези са њим поима; на име, без тога нема ни уочавања различитости. Не плаши се, дакле, те различитости све дотле док нествореност представља равнoчасност и јединство свега што се ваљано разликује, које држи на одстојању свако умањивање и увећавање. Плаши се, међутим, да у пуноћу Божанства не уведеш тварност, божанску силу и енергију отуђену од божанске суштине, (да не учиш да) Божанство, које је једно по суштини и сили и енергији, по свему што се при суштини нестворено поима, што се неразделно раздељује и што је несливено обједињено, јесте раздељено на уистину неједнака, неслична и међусобно неусагласива божанства. (Плаши се) да од нествореног Божанства не одузмеш и не удаљиш све оно што се благочестиво поима уз божанску суштину, срамећи се због тога што те за двобоштво или за многобоштво оптужују они који сопствена недела бесрамно приписују другима; и (плаши се) да све то не разлажеш у суштини, као да је она без енергије и силе, било да је безумно сједињена, било да је безбожно раскомадана.

14. Такве ствари су и онима који су пре нас на здрав начин умовали о Сину и богословствовали о Духу, приписивали они који су и једно и друго

(питање) врло слабо (разумевали). Но, ови (тј. свети Оци, *ѿрим. ѿрев.*) због тога нису напуштали оно најблагочестивије разликовање; слушали су, наиме, Богослова, који је поручивао: „Ни једноначалство немој поштовати како не ваља, сажимајући или окраћујући Божанство, нити се стиди оптужби за тробоштво.”³⁹ Тако и ти, немој се рђаво повести за онима који, да би тобоже заштитили јединственост Божанства, заправо укидају Једно Божанство – па чак и ако те оптужују, ако те застрашују, или ако те оговарају. Но, ако и затреба да се позабавиш расправама, немој Бога предати онима који Га, колико је до њих, разарају и укидају тако што, с једне стране, од Његовог Божанства одбацују све што је уз ону блажену природу и срозавају то на раван творевине, а са друге, доказују да је сама божанска природа несастојна (*ἀσύστατον*) и сасвим непостојећа. Јер, говорећи речима божанскотвенога Максима, „која је то природа која је без природне силе и енергије”⁴⁰

15. Реци им одважно: ми не поштујемо, попут Јевреја, једнога Бога у једноме Божанству; не као Савелије, не као Арије и Евномије, који је још раније изумео све ово што сада Акиндин учи, и што је у писму предао: да Бог јесте само суштина, и да због тога што је прост, Он је или у потпуности неспознатљив, или у потпуности спознатљив; и зато свако божанско име означава бо-

³⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Λόγος* 25, 18, PG 35, 1124 B.

⁴⁰ *Ἐξήγησις κινήσεως*, 8, PG 90, 121 C; ср. *Πρὸς Μαρτῖνον*, PG 91, 200 C.

жанску суштину, а ми на основу (познања) створења усходимо до саме суштине Божије. Сведоци свега овога су Василије Велики, па после њега и његов брат који је братски са њим умовао, богоглаголиви Григорије (Ниски), а заједно са њима и Григорије Богослов, који су својим списима извргли његова учења. Дакле, ти им реци: ми не схватамо тако једног Бога, већ троипостасног, делатног (тј. Који поседује енергије, *йрим. йрев.*) и свесилног, Који је један по суштини, троипостасан – како Га познајемо – у Три Ипостаси, а делатан и свесилан јер поседује енергије и силе. А нествореним (Га схватамо) и по суштини, и по силама, и по енергијама; јер, како божанствени Максим опет каже, „у Богу нема ништа створено, као што у човеку нема ништа нестворено”.⁴¹ Па како онда можемо прихватити да Варлаам пише: „Постоји једно беспочетно и бесконачно, а то је суштина Божија, а све што је при њој, то је постале природе”? А исто тако, како можемо прихватити да Акиндин пише: „Једино је божанска природа нестворена, а све што је различито од ње, свакако је створено”? Па како да нећемо прихватити свештеника Божијег Григорија,⁴² који им се супротставља по овим питањима, и који сматра да је Бог по свему нестворен, чиме је сагласан са богоносним Оцима (јер, нико не може доказати да он створеним назива било шта што је по природи присутно у Богу, или нешто што се по створености и нестворености раз-

⁴¹ Πρὸς Μαρτῖνον, PG 91, 96 A; 117 A.

⁴² Палама овде о себи говори у трећем лицу.

ликује или је узвишеније од другога)? И како може бити одговоран за Варлаамову и Акиндинову заблуду онај ко је оповргава?

16. То што су Варлаам и његов каснији наследник Акиндин оптужили Паламу да говори како су два нестворена божанства, зато што не прихвата да створеним назове Божанство које се указало на (Таворској) гори и ону блиставост природе Божије, посредством које Бог неизрециво општи са онима који су тога достојни; (да створеним назове) тајанствено и божанско сијање које се, по обећању, јавља у онима који су у складу са заповестима Божијим очистили своја срца;⁴³ и коначно, (да створенима назове) видну и желатељну и промислитељску силу Божију и све њима сличне (силе); дакле, то што је оптужен зато што говори како постоје два нестворена божанства: с једне стране, божанско сијање и блиставост, а са друге, природа из које потиче оно сијање и ова блиставост, изнад којих је природа као (њихов) узрок и давалац, а поврх тога (говори да је нестворена) и вољна, и желатељна, и промислитељска сила Божија – то разумнима јасно говори да је он не само више него благочестив него и да је заштитник благочешћа, пошто ништа од пуноће Божанства он не сматра створеним, и (у свом учењу) заступа је једнаком и равночасном са оним што она по себи јесте, супротстављајући се одлучно онима који га

⁴³ Ср. Мат. 5, 8. Палама често наводи ово блаженство из Христове Беседе на гори, и виђење Бога доводи у везу са испуњавањем Његове воље и са чистотом срца.

(тј. Божанство, *ѿрим. ѿрев.*) цепају на оно што је створено и оно што је нестворено, и који једно и јединствено (Божанство), помоћу уистину неравномерне и чудновате деобе, на рђав начин раздељују на заиста чудовишна и неслична божанства.

17. А пошто у исту врсту (заблуда) и у исту непобожност спада и то када се до божанске природе узводи и са њом меша свака нестворена сила, и енергија, и сијање, и благодат – уз оправдање да се оне ни по чему не разликују од ње, тако да све што се од ње разликује, по њима, јесте творевина, која је приопштена ономе што је више по непричасности и недокучивости и неизразивости божанске природе – стога Палама одбацује беспоредак и мешавину коју они уводе. Уосталом, да постоје два божанства, оно више и оно ниже, то нису речи Паламине⁴⁴ него Варлаамове. А неоспорни сведоци овога јесу његови списи, као и многи људи. Многи од њих, наиме, знају да је он ово започео (тј. *спор, ѿрим. ѿрев.*), а то показује и с^ам *Саборски ѿомос*, као што је саборски и објављено.

18. Но, Варлаам је то говорио како би показао да Божанство Христово, које се указало на

⁴⁴ Ова Варлаамова оптужба, заснована на неразумев^ању учења Григорија Паламе и светоотачких места које овај наводи, заправо се враћа њему с^амоме, јер баш он говори о нествореној суштини и створеним енергијама Божијим, чиме уствари признаје више – нестворено, и ниже – створено божанство. Опширније о „вишем” и „нижем” божанству види у *Трећој ѿсланици Акидину*, 6.

Гори, и видна сила Духа јесу створени, јер је сматрао да ако су блиставост и сила божанске природе нестворене, онда не постоји само једно нестворено Божанство. Док је Палама, уз божанску природу, нествореним прогласио и божанско сијање које се тамо неизрециво показало, и ваљано је богословствовао да могућност разликовања Божанства није у супротности са његовим јединством. Јер, ако се власт делања (ἐξουσία) и разликује од суштине (οὐσία), као што каже Василије Велики, или воља и блиставост од божанске природе, и уопште сила од божанске природе, блиставост и сила природе се никако не могу одвојити од (саѡе) природе, нити је могуће поставити једно одвојено од другога, досегнути једно без онога другога.⁴⁵ Но, када се помисли на силу или на блистање (светлости), нераздвојно се помисли и на природу на коју се односи свако од ово двоје. Много више се то односи на оно што је божанско (тј. на силу и природу, *ѡрим. ѡрев.*), код кога, сагласно са богоносним Оцима, „јединства преовладавају над разликама и надмашују их”,⁴⁶ али нити их укидају нити бивају ичим ометена од њих. Тако је за нас Један Бог у Једном Божанству. Јер, и кад је Бог у питању, једно је Онај Који хоће (θέλων, који исказује вољу, *ѡрим. ѡрев.*), а друго је хтење (тј. воља), по великом Григорију Богослову,⁴⁷

⁴⁵ Писмо 189, 6, Y. Courtonne, 2, 138 (PG 32, 693 A).

⁴⁶ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 2, 11 (PG 3, 652 A).

⁴⁷ Слово 29 (Божословско 3), 6. J. BARBEL, стр. 138; PG 36, 81 B.

односно, по богоглаголивом Дамаскину, „једно је Онај Који дејствује, а друго је дејство (тј. енергија)”, јер једно је Онај Који покреће, а друго је као некаква кретња,⁴⁸ па ипак због тога нису раздвојени. И заиста, како би неко могао раздвојити кретњу од покретача? И то није зато што је једно створено, а друго нестворено. Па и како може бити да оно што није раздвојено, не можемо одвојено умом појмити? Шта то значи? Зато што је ово двоје нестворено, Бог није један? Или, ако је један, онда је сложен од њих? Дакле, какво је то дељење или слагање покретача и кретње, и то богодоличне кретње, при чему нема никаквог примања ни губљења?

19. А ако неко каже да се Бог не креће (тј. не дејствује, *ἰрим. ἰрев.*), као што велики Дионисије вели у *Мисџичком* и *Аѿофайџичком богословљу*, нека зна да, по том (богословљу), Он и не стоји, односно није сила нити поседује силу, није једно и није истина.⁴⁹ То апофатичко богословље, међутим, није у супротности са катафатичким богословљем, по којем се Бог и креће (тј. дејствује) и поседује кретњу, и Сѿм јесте сила и поседује силу, и као таквом ми богословствујемо о Њему и клањамо Му се као Једноме и као Самоистини.

Јер, Њему приличи свака слава, част и поклоњење, сада и увек и у векове векова. Амин.

⁴⁸ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, *Тачно изложење православне вере*, 3, 15 (PG 94, 1048 A).

⁴⁹ *О мисџичком богословљу* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), 5 (PG 3, 1048 A).¹⁴² Θεσαυροὶ (*Ризница*), 32; Περὶ Ἁγίας Τριᾶδος, 3, PG 75, 453 CD; 875 B.