

ДРУГА ТРИЈАДА

СЛОВО У ОДБРАНУ СВЕТИХ ИСИХАСТА ПРВО ОД ПОТОЊИХ

ИЗЛАГАЊЕ И ОПОВРГАВАЊЕ СПИСА
ФИЛОСОФА ВАРЛААМА УПУЋЕНИХ ПРОТИВ
СВЕШТЕНОБЕЗМОЛВСТВУЈУЋИХ; КОЈЕ ЈЕ ЗНАЊЕ
УИСТИНУ СПАСОНОСНО И КОЈИМ ЗНАЊЕМ ТРЕБА
ДА СЕ ЗАНИМАЈУ ПРАВИ МОНАСИ; ИЛИ ПРОТИВ
ОНИХ КОЈИ СМАТРАЈУ ДА ЈЕ ЗНАЊЕ СТЕЧЕНО
ИЗ СВЕТОВНОГ ОБРАЗОВАЊА УИСТИНУ
СПАСОНОСНО

1. Нема ништа страшније од лажи, нема ништа теже од бремена клевете, и то за оне који их изговарају, а не за оне који клевету подносе. Јер, ови други некада тиме постају савршенији и својим трпљењем задобијају небеске награде, а „Господ ће погубити све који говоре лажи”.¹ Па ако неки грабљивац дигне дреку као да је сам претрпео грабеж, и ако клеветник нариче и жали се на онога који је оклеветан и који ништа рђаво није учинио, до каквог ступња злобе је такав дошао? Какве ли осуде није достојан? Ако ову осуду и не искуси сада, он свакако „сабира себи гнев за дан праведнога суда и откривења Бога”.² Стога, плачем када помислим на тога који је дошао са Си-

¹ Види Пс. 5, 6.

² Види Римљ. 2, 5.

цилије³, и који се предао философирању у складу са нехришћанском науком. Наиме, видевши га одевеног на монашки начин, обрадовао сам се мислећи у себи како ће постати мудар и у божанској науци када се уједини са најбољима међу нашим монасима, који, одрекавши се свега другога, посвећују свој живот Богу кроз молитвено тиховање. Овај ће нам, говорах ја, бити књижевник попут оног ризничара који, по речима Господњим, износи старо и ново.⁴ Сада се, међутим, све збива управо обратно: због њега сам се некада радовао у добром надању, а сада туга обузима моју душу због његове душе. Придружио се, наиме, неколицини наших (монаха), и то онима најпростијима међу њима, представљајући се као ученик,⁵ а затим је отишао од њих и показао да их толико осуђује да је почео састављати списе против њих изругујући им се немало. А у тим списима он се дрзнуо да слободно говори против њих, и то не пред њима самима, већ пред младима који су похађали његова предавања и који су око њега дизали грају,⁶ и тим списима је убеђивао њих који нису били у стању зрело да размишљају, а међу монасима оне који нису имали искуство живота у тиховању. Међу свима њима почео се разносити глас како исихасти тобоже заступају

³ Палама мисли на Сицилијанско царство, којем је у то време припадала и Калабрија, Варлаамово родно место.

⁴ Ср. Мат. 13, 52.

⁵ Види Χριστοδούλου (= Ἰω. Καντακουζηνού), Πρὸς Βαρλαάμ, предговор, PG 154, 696. Βαρλαάμ, Β' πρὸς Ἰγνάτιον, SCHIRO, стр. 324.

⁶ Ради се о ученицима Варлаамове школе у Солуну.

неко нечувено мишљење, па им је он чак наденуо крајње погрешно име, називајући их „пупкодушнима”, а сáму јерес, како ју је он прогласио, назвао је „пупкодушност” (ὀμφαλοψυχία).⁷ А пошто међу овима оптуженима није издвојио никога по имену, а тврдио је, опет, како се сусретао са најбољима међу нама, онда је сасвим јасно да нас је све одреда оптужио за преступ.⁸

2. И ја сам, дакле, затражио од њега те списе. Но, он се толико трудио да ти списи никоме од нас не изиђу пред очи, да их није давао ни онима који ретко разговарају са нама, па чак ни онима који су нас само једном видели, ако се претходно не би заклели да их неће показати никоме од оних који су заволели молитвено тиховање. И тако, иако су лутали по тами и избегавали светлост откривености, ови списи нису избегли то да на концу ипак доспеју до наших руку.⁹ Пошто сам, дакле, и сáм примио ове списе, прегледах неке од њих и видех да у њима нема, такорећи, ништа здраво – него је све лаж и силна клевета. Наиме, говорио је како су га ови које оптужује (тј. исихасти, *йрим. йрев.*) учили да је целокупно Свето Писмо свакоме потпуно бескорисно, да је познање бића зло, да се суштина Божија може чулно опазити, а да до тога доводе нека друга чулна

⁷ Види *Тријаде*, 1, 2, 11; 2, 1, 2 и 2, 1, 3.

⁸ Варлаам је знао да тиме што не наводи појединачна имена, може да се подразумева да он оптужује све исихасте. В' πρὸς Ἰγνάτιον, SCHIRÒ, стр. 324.

⁹ Доспели су до Паламиних руку посредовањем Исидоровог круга. Види ФИЛОТЕЈ, Ἐγκώμιον, PG 151, 586 С.

опажања и делања и поступања. Све је то, не знам зашто, назвао пупкодушношћу, и по свом нахођењу осудио га као нешто демонско, а самога себе поставио за јединог истинског учитеља; а затим је распредао о умној молитви и о божанској светлости, и навео је ступњеве и размере созерцања и познања, и тврдио је да савршенство у њима углавном потиче од спољашње (тј. нехришћанске) науке и њеног изучавања, пошто и она јесте дар Божији попут оних дарова који су дати пророцима и апостолима.¹⁰

3. Такви су, дакле, били његови списи; но он је смислио и начинио нешто још горе: наиме, када је сазнао за одговоре¹¹ које смо му ми упутили, толико се уплашио да је те своје списе сакрио у таму, а пред Црквом је исповедио да их је напустио и сасвим уништио јер представљају узрок саблазни. Па пошто је због тих речи избегао заслужену казну, пронашао је и неке од наших књига којима смо се супротставили његовим списима, и схватио је да не може избећи наша оповргавања. Стога је без икаквог стида опет заseo, па је нека места у својим текстовима изгладио, нека је изменио, а назив „пупкодушност” је сасвим избрисао, доказујући како је то само пуки назив, лишен сваког стварног садржаја, који се не може приписати ниједном субјекту – попут назива „козојелен” (τραγέλαφος), „коњочовек” (ἰπλάνθρωπος) и других који исказују само замицао. Оно пак што је претходно разобличавао као

¹⁰ Види *Тријаде*, 2, 1, 4.

¹¹ Прве три књиге овога тома.

демонско, то сада назива природним, а и то не знам како.¹² А од наших списа на које беше наишао, неке је изоставио као да их није ни видео, не смејући да им противуречи, а неке је најпре клеветнички изменио, а онда се окомио на њих, и тако чинећи, сам се вајкао како је оклеветан. Није их, међутим, поверавао ни свим својим вољеним пријатељима, већ само понекима од оних који су му најближи, од којих се један показао као погодан да их преда мени.¹³ Но, и сам је прозрео обману и молио ме да ове расправе употребим на своју корист како бих напао сваку од тврђава лажи и како бих, наравно, колико ми је то могуће, изложио блиставост истине незатамњене лажним учењем. Расудивши, дакле, да треба да се повинујем овом ваљаном захтеву и да, према својим моћима, опет себе поставим за заступника истине, и сада ћу, као и раније, започети од његовог учења изложеног у делу *О свейшовној учености* (Περὶ λόγων).

4. Његово полазиште је ово: „Са философијом бива исто оно што бива са здрављем. Заиста, у подједнакој мери, здравље нам долази од Бога и постиже се нашим трудом; па као што није једне врсте оно здравље које нам дарује Бог, а другачије оно које се обезбеђује лечењем, тако исто је и са мудрошћу. Наиме, Бог њу (тј. му-

¹² Види увод. – Приступио је изменама због страха да не изазове саблазан. Види *Прва ѱосланица Палами*, SCHIRO, стр. 266 и *Друга ѱосланица Палами*, SCHIRO, стр. 282.

¹³ Можда посредством Исидора. Види ФИЛОТЕЛ, Ἐγκώμιον, PG 151, 586 A.

дрост, *ѱрим. ѱрев.*) дарује пророцима и апостолима, а нама је кроз богоделатне мужеве дао Свете Списе и дао нам је философске науке, које изучавајући, опет проналазимо мудрост.” Ово пак још увек нису страшне речи, иако он изједначује оно што је међусобно толико много удаљено да се ни исказати не може; јер, Бог исцељује и оно што је неисцељиво, и мртве подиже из гробова, а мудрост (тј. премудрост, *ѱрим. ѱрев.*) која је у пророцима и апостолима јесте Са̑м Логос Оче̑в, односно предвечна Премудрост, као што о томе вели и Павле: „...Који нам постаде премудрост од Бога”.¹⁴ Док је мудрост стечена из световних наука, као и здравље задобијено од лекара̑, толико далеко од једнакости са оном која је од Бога, колико се пророци разликују од јелинских мудраца и колико се ученици Христови – па, ако хоћеш, и Он Са̑м Који је нас ради пристао да буде назван Исусом – разликују од разних Галена̑ и Хипократа̑. Према томе, сматрати их једнакима, исто је као када бисмо рекли да лампа наликује Сунцу јер обоје одашиљу светлост у ваздух.

5. Али, „речи богоделатних мужева”, вели он, „и премудрост која је у њима, имају у виду исто оно што има и философија садржана у световним наукама, и теже истом циљу, а то је изналажење истине. Јер, једна је истина која се у свему открива; но, апостолима је дата од Бога непосредно, у са̑мом почетку, док је ми кроз труд откривамо. Ка тој истини, која је апостолима дата од Бога, природно нас узводе и са̑ме фи-

¹⁴ I Кор. 1, 30.

лософске науке, те веома много доприносе томе да се човек незаблудно узвиси до невештаствених праобраза свештених символа”.¹⁵ Ко ли од трезвеноумних људи, који познају разлику између ових ствари, неће бити збуњен чувши ове речи, односно да се боготворачка премудрост Духа у сџагом почетку потпуно замењује философијом световних наука – нарочито када то чује од оних који сматрају да је њихово умовање једнако са нашим, а да наши приговори њима заправо бивају упућени истомишљеницима? Зар није „јалова и бесплодна”, по богоглаголивом Григорију Ниском,¹⁶ она философија која ни после дуготрајних порођајних мука не даје никаквога плода и не приводи ка светлости богопознања, док је философија Духа многородна и многодетна, и природно јој је да не рађа по двоје или троје деце, попут многородних живих бића, већ да рађа читаве хиљаде одједном, и да из страшнога мрака преводи у чудесну светлост Божију, као што смо сазнали из Дела апостолских?¹⁷ Видећи то унапред и сав се предајући усхићењу, пророк је рекао: „Може ли земља родити у један дан? Може ли се народ родити уједанпут?”¹⁸ Истина није у ономе што се може оспорити и што је смешано са лажи, зато што лаж увек бива оспорена, што могу посведочити и они

¹⁵ Из књиге Варлаама, који прихвата јединствено знање, док Палама прихвата двојако знање.

¹⁶ Εἰς τὸν βίον Μωυσεως, 2, PG 44, 329 B.

¹⁷ Ср. Дел. ап. 4, 4.

¹⁸ Ис. 66, 8.

који њу заступају, док се оној другој мудрости нико не може супротставити, по божанственом слову Јеванђеља,¹⁹ јер она објављује истину која је очигледна и која није смешана са оним што јој је противно. Па зар није истина ове мудрости божанских Списа за нас неопходна, корисна и спасоносна, ако нам истина оне мудрости која долази споља није ни неопходна ни спасоносна? Из овога се закључује и да су два вида истине: једна истина је циљ богонадахнутог учења, а за другом, која није ни неопходна ни спасоносна, трага световна философија, али је не налази. Па како се може рећи да, следећи ова два пута, доспевамо до једне истине?

б. Али и ми сами, ако бисмо своје истраживање пренели на разматрање неизоставних питања световне философије и ако бисмо се, ради објашњавања свештених учења, користили неким елементима који потичу из философских учења, врло лако бисмо одступили од правога пута уколико не бисмо имали једини кључ за разумевање свештених Списа, а то је благодат Духа, и уколико не бисмо били руковођени тим истим богонадахнутим учењима. Јасно је, наравно, да се овим учењем и оно философско знање претвара и преображава у нешто корисно; јер, премудрост Духа је по себи довољна, а оно што је уистину добро, чини добрим и оно што по себи није добро, као што је то случај са природом огња и светлости – да се послужимо бледим примером – која све око себе чини огњеним и светлим. Па како онда мо-

¹⁹ Ср. Лук. 21, 15.

же бити да нам од свештених поука и од јелинских наука долази иста врста мудрости, а нарочито у односу на апостолску мудрост, која је, најпре накратко заблиставши, овладала свим крајевима васељене, те је световне мудраце разобличила као немудре, а оне неуке није лишила неукости, него је и мудраце и неуке, из безбожне заблуде, превела ка побожности? Како, дакле, може бити једна истина која долази од ове две мудрости? Јасно се може видети неумесност тврђења нашега философа: наиме, пошто је ове световне науке именовано у складу са светим Оцима, а потом покушао да их сравни са учењем Духа и да их приброји списку божанских дарова који долазе од тога учења, он на концу каже: „Дарова нам Бог богонадахнуто учење и многотрудну узалудност како бисмо кроз њих стекли мудрост пророка и апостола.” Шта ли богонадахнуто учење може имати заједничко са узалудностима? И шта боготворачку мудрост занима сва истина о звездама? Па ипак, философ није изабрао ову истину, а затим је присајединио духовним и уистину божанским даровима, већ (је изабрао) философску науку, која садржи такорећи сâму суштину лукавих учења.

7. Дакле, уводити световну философију само ради познања ствари, можда и није у потпуности погрешно; штавише, уз одређене претпоставке, могло би да буде и исправно, али то ипак није оно познање ствари и она мудрост које је Бог непосредно даровао пророцима и апостолима. Јер, она (мудрост) јесте Дух Свети; а да причасници Духа Светога јесу Египћани и Халдејци и Јели-

ни²⁰ – ми то до данашњег дана нисмо чули. „Свети Дух учења” далеко је од помисли и дела грешних људи, и „у лукаву душу”, како је писано, „не ступа нити обитава у телу огрезлом у греху”.²¹ А до познања философске учености, више него до било које друге, доспела је душа Аристотелова, кога су богоглаголиви људи називали лукавим;²² и заиста, шта би се поуздано могло рећи о чистоти његовог тела? Знање философске учености почива и у телу Платона, који је живео са једном матером и двома њеним кћерицама.²³ А ако неко усрдним настојањем и стекне знање о пророчким и апостолским списима, он је толико далеко од тога да овлада њиховом мудрошћу колико је око, које је угледало зраке Сунца и Месеца, далеко од тога да и само буде Сунце или Месец; јер, и изучивши све од пророка, ми сами никако не постајемо пророци. Кроз оне малобројне који су је поседовали, апостолска мудрост је за кратко време уловила читав свет јеванђелским узлима и уздигла га ка небу; а сада, ако се саберу и сви мудраци колико год да их има и уложе велики труд и упорност, неће бити у стању ни делић света да уздигну из дубине непобожности.

²⁰ Верске разлике ова три народа најпре се помињу код Аристида (Ἀριστείδου), Ἀπολογία, 2, 1, Вџл. Ἑλλ. Πατέρων 3 135).

²¹ Прем. Сол. 1, 4 и даље.

²² СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Ἀντιρρητικοὶ κατὰ Εὐνομίου, 1, PG 45, 265 В.

²³ Види Βίος Πορφύριου, 9, изд. Bréhier. – Плотин, *Енеаде*, т. 1 (Bude, 11).

8. Али и наше знање које нам долази од свештених Списа, иако је бесконачно далеко од мудрости оних који су те Списе писали, не може бити исто што и знање стечено из световних наука. Зато се ми и не слажемо са световном мудрошћу по питању постанка и састава, распадања и поновног васпостављања творевине, по питању достојанства које је својствено свакоме бићу, као и по безмало сваком другом питању. (Наук који потиче од) божанске премудрости стреми ка томе да позна по чему воља Божија јесте „добра и угодна и савршена”,²⁴ а науке световне философије толико су далеко од овог захтева колико су свиње, којима је природно да су вечито погнуте ка земљи, далеко од тога да разумеју беспрекорни поредак звезда. Док онај ко трага за вољом Божијом, и ко је сазнао све о свакој ствари, односно зашто их је створио Творац свега, и ко се према њима односи у складу са овом вољом, тај познаје узрочне логосе ствари, тај познаје саме ствари, тај је истински философ и савршени човек, у складу са Соломоновим речима: „Бога се бој, и заповести Његове држи, јер у томе је сав човек.”²⁵ Такав човек, дакле, поседује несумњиву мудрост – јер, о његовом умовању сведочи његов живот; тај живот се не може оспорити пошто у себи садржи сведочанство савести,²⁶ а осим тога и потврду свише у тајанственом доласку и јављању Духа.

²⁴ Римљ. 12, 2.

²⁵ Проп. 12, 13.

²⁶ Ср. II Кор. 1, 12.

9. Онај пак ко је своје умовање стекао на основу световне мудрости, чак и ако на неки начин заједничари у ономе што је истинито, он и даље своја уверења износи само исказом, и то увек тако што свој исказ супротставља другоме исказу;²⁷ јер, постао је зналац несигурне мудрости, који се понекад не слаже ни са сâмим собом, а опет се горди и узноси када се укаже прилика да, говорећи оно што је супротно, убеђује саговорника у ту исту ствар. Тако он и сâм поседује, а и другима преноси, неодрживо и промењиво знање које обеснажује динамичку и рашчлањујућу мисаону способност душе, тако да се он заправо не може назвати ни словесним, а камоли мисаоним. Каквим ли то средством он може увидети невештаствене праобразности божанствених символа који су у Цркви Христовој, као што предлаже овај одважни заштитник јелинских наука? А онај философ који истражује и извршује вољу Божију, у кога је мисао делатна, а деловање осмишљено, тај кроз сâма остварена дела показује незаблудност динамичког својства својих мисли, па пошто је већ досегао пуноћу разума, у стању је да се од делимичности свештених символа вине ка једноврсности праобраза, умствено их доводећи до савршенства, а сâм кроз њих бивајући савршен на тајанствен начин. Тако он некад кроз духовну молитву стиче и свесавршено виђење и усхођење.

10. Па зар још увек неко може рећи да знање које је Бог на непосредан начин даровао проро-

²⁷ Види *Тријаде*, 1, 1, 1; 1, 2, *Пишање* и 1, 3, 13.

цима и апостолима, ми изналазимо кроз световне науке? Ако највеће од свега за нас јесте знање о стварима, а ка њему воде само философске науке, и ако Свето Писмо нуди само назнаке тога знања, а философске науке узводе до невештаствених праобраза, као што вели философ, онда су то за нас врхунска знања, толико узвишенија од Светога Писма колико је истина о праобрази-ма узвишенија од истине символа; а опет, ако није узвишенија од њега (тј. Светога Писма), онда свакако није ни нижа, зато што највеће добро за нас јесте знање – јер, шта уопште може бити веће од онога што нас приводи и узводи ка томе знању? Сходно томе, постоји нешто од онога што нам је даровало богонадахнуто Писмо, што је несравњиво више од знања о стварима и због чега су боготворачке речи несравњиво узвишене од оне философије, јер њене науке саме од себе не приводе нити узводе ка оној узвишености знања. Како се може рећи да лекарска наука и Бог пружају исто здравље, осим уколико се не говори у неком уопштеном смислу?²⁸ Овај философ, дакле, није успео да схвати чак ни то да се Божије лекарство и Његова премудрост углавном односе на душу, а да људски изуми, пошто само телу пруже незнатно излечење, ускоро престану да делују када смрт разруши творевину.

11. Но, тврдећи како философија поседује истину, он (тј. философ, *йрим. йрев.*) каже: „Има неких који нам се супротстављају. Једни, дакле,

²⁸ Види *Тријаде*, 2, 1, 4.

сматрају да читање Светога Писма само збуњује, а други држе да философске науке и свако изучавање световних списа уопште не представљају дар Божији.” Видиш ли како се клевете јасно показују? Јер, ово прво он говори против исихаста, а друго против наших расправа.²⁹ Међутим, од свих наших исихаста, ја не знам ниједнога који се научио писмености а да није привржен читању свештених Списа; а можеш видети и оне неписмене који, попут некакве живе књиге, из својих прса наизуст изговарају велике одељке Писма.³⁰ Дакле, пошто су они (тј. безмолвници, *йрим. йрев.*) уистину такви, онда је јасно да се његове речи односе на (свете) Оце; наиме, један од њих каже: „...Подвиге, а не књиге”,³¹ а неки други: „У онога ко се пустоме читању предаје, срце бива пусто и огољено”, а трећи, опет: „Монах који чита ради знања, а не ради умиљења, стиче подозривост”.³² Према томе, било да су овима првима, било овима другима упућене ове речи, то је очита клевета. Јер, ове речи светих Отаца нису изречене да би се умањило Свето Писмо; они су, наиме, знали да спасавају дела, а не знање, а из речи апостола научили су да се неће спасти они који слушају закон, већ они који га испуњавају,³³

²⁹ Реч је о књизи 1, 1, а вероватно и *Првој и Другој йосланици Варлааму.*

³⁰ И данас на Светој Гори постоје многи монаси који наизуст знају читаво Свето Писмо или његове велике одељке, као и целе службе.

³¹ Свети Јован Лествичник, *Лесџвица*, 27 (PG 78, II 16 С).

³² Није познато порекло овог одељка.

³³ Ср. Римљ. 2, 13.

па зато и они сами своје послушнике подстичу овим речима.

12. А ја се добро сећам да сам, после тврђења да треба „раскинути” и „сатрети” све што је у световној мудрости баснословно и злопучно, рекао да се „знање стечено из световне философије ни тада не може назвати духовним него природним даром, који нам је од Бога дат кроз природу и који кроз настојање може да узрасте; а доказ да то јесте природни, а не духовни дар јесте у томе што га без труда баш нико не може задобити. Са друге стране, дар Божији, у дословном смислу дат у Светоме Духу – али не природни дар – јесте наша философија, која, када дође свише, чак и рибаре чини синовима грома”.³⁴ Вели се, наиме: „Господња је земља... и сви који живе на њој”,³⁵ али је мало оних који су Божији, иако су сви створења Његова; на исти начин, дакле, Бог је Онај Који човеку дарује знање, али је мало оних који стичу мудрост Духа, иако су сви од Њега створени по природи разумни и способни за примање науке. Зар философ не упућује јасну клевету када ономе који знање назива природним даром, приписује како он тобоже тврди да знање уопште није дар Божији? Па чији је природа дар? Зар није Божији? Како се може тврдити да неко ко каже да нам је знање кроз природу дато од Бога, тиме уопште не каже да је оно од Бога?

13. Он, међутим, у наставку покушава да докаже, боље рећи да недоказиво тврди, како он је-

³⁴ Тријаде, 1, 1, 21–22.

³⁵ Пс. 23, 1.

сте сагласан са великим Дионисијем, а ми нисмо. И одмах затим долази клевета која њега (тј. Дионисија, *ѿрим. ѿрев.*) представља онако како ни он сâм не би могао представити. „Ти”, вели он, „ниси сагласан са божанственим Дионисијем зато што тврдиш да се философија појавила од демонâ и да ка демонима води.” А одмах потом, као да се заборавио, каже: „О овој философији коју ми заступамо, рекао си исто што и ми.” Па, може ли се јасније исказати противљење сâмоме себи? Уосталом, одакле си узео оно да ја тобоже тврдим како се философија појавила од демонâ и да ка демонима води? „Отуда”, вели он, „што наводиш најзнаменитије међу Јелинима који јасно говоре да су своје знање примили од демонског надахнућа.”³⁶ Но, шта из овога можемо закључити? Хоћеш ли да изнесем исте речи? Дакле: „Зар ми велимо да су мудрошћу Божијом овладали они који сâми о себи тако отворено говоре? Свакако не, јер смо при својој памети и служимо истинској мудрости, која не ступа у душу спремну на зло и која је у пријатељству са демонима; а ако се и збуди да уђе у такву душу, она одступи од ње чим се ова изметне у рђаву. Јер, Свети Дух поуке... уклониће се од помисли неразумника”,³⁷ према Соломону, који беше штедро обдарен божанском мудрошћу и који је о њој писао. Има ли ишта безумније од оних који се диче тиме што су посвећеници демонâ, те њима приписују вођство

³⁶ Варлаамов одговор на Паламин одељак о надахнућу јелинских песника. Види *Тријаде*, 1, 1, 15.

³⁷ Прем. Сол. 1, 5.

над сопственом мудрошћу? Но, ово што сада говоримо, не тиче се философије уопште него философије таквих људи. Јер, ако, по Павлу, не може неко 'пити чашу Господњу и чашу демонску',³⁸ како ли може поседовати мудрост Божију, а бити надахнут демонима?"³⁹ Шта ми, заправо, тврдимо? Само то да оне који кажу да је њихова мудрост од демонѿа, ми називамо „демонским” мудрацима. А својство које смо приписали онима који тако говоре, ти нама приписујеш. Бојим се да можда и у твом језику није скривен неки лукави демон клевете. Наиме, демонском смо назвали мудрост непобожних због злоучења која она садржи, док је Григорије, знаменити богослов, злоучитеље назвао саздањима лукавога;⁴⁰ зар је, дакле, сматрао да они потичу од лукавога? Свакако не; таквим називом он само извргава њихово рђаво учење. Јасно је, дакле – штавише, не може бити јасније – да и ми не одобравамо лукаву употребу (философије), али тиме не називамо рђавом њу сѿаму.

14. У наставку, он овоме додаје и другу сличну клевету: ја тобоже велим да је астрономски метод од демонѿа, јер истим речима називам и оне философе и астрономе. Па пошто је нахвалио тај метод, кад је чуо назив „иконозналци” (εἰκονογῶνται),⁴¹ тешко је то примио, као да није он тај који је претходно клеветнички насрнуо на нај-

³⁸ I Кор. 10, 21.

³⁹ Види *Тријаде*, 1, 1, 16.

⁴⁰ Λόγος 45, 26. PG 36, 657 D.

⁴¹ Види *Тријаде*, 1, 1, 20.

исправнији део Цркве, надевајући му, као каквим јеретицима, ново и нечувено име.⁴² Но, није прошло много времена, када он претворно каже како њему, као ученику Христовом, не приличи да се срти због такве увреде нити да узвраћа истом мером, него да се сећа Христове заповести – он, који је многоструко узвратио и без икаквог уздржања износио против нас сваку клевету! Па ипак, наши претходни списи⁴³ уопште нису усмерени против њега, већ своје речи упућујем ка ономе што се говорка само по чувењу и ка самим изреченим ставовима, а не ка ономе ко их изриче. И толико сам далеко од тога да се користим клеветатама против његових речи, као што, иначе, он чини са мојим речима, да сам чак изоставио најгора места у његовим учењима. Но, најважније од свега је то да ја не пишем у своје име, већ у име простије браће која су повређена, узимајући тако њихово бреме, у складу са апостолском заповешћу.⁴⁴ Док он пише у своје име и обраћа се управо мени, па нападајући неке моје исказе, изопачује их и тиме постаје велики противник. А најгоре од свега је то што је он и започео и подржавао ово вређање, а онда је стао да оправдава себе како он није ни започео ни подржавао ово вређање, као Христов ученик који, „вређан, не узвраћаше увредом, страдајући не пређаше, него је препустио Ономе који праведно суди”.⁴⁵

⁴² Вероватно је реч о називу „лупкодушни”.

⁴³ Књиге прве тријаде.

⁴⁴ Ср. Гал. 6, 2.

⁴⁵ I Петр. 2, 23.

15. Као да се служи степеницама зла, он иде ка све горем и доспева до тога да иступа и против светитеља: некад им се отворено супротставља, а некад доказује како они противурече себи самима и једни другима, а у неким случајевима најпре изопачује њихове речи, а потом их оповргава. Мудри зналац божанских тајни, Григорије Ниски, вели како у будућем веку није једнак положај онога ко је живот провео у свакој добродетели и онога ко уопште није имао учешћа у живљењу, пошто је као дете превремено узет и прешао одавде тамо: „Овај први је познао Бога и угодио Му у пуноћи сазнања и целосног васпитања, а ово друго (дете) је прошло кроз живот не вежбајући свој ум и не користећи се њиме.”⁴⁶ А овај мудрац је помислио да ово тврђење како ће човек имати користи од образовања и од учења, представља срећно откриће (које се може употребити) против учења Василија Великог и против мене. Заправо, када сам за сведока призвао Василија Великог, који је узалудном назвао геометрију и свако занимање геометријом, коју су изумели Египћани, као и цртеже, и облике, и посматрање небеских тела које су поштовали Халдејци,⁴⁷ овај мудрац му је супротставио његовог брата (тј. Григорија Ниског, *ѵрим. ѵрев.*), као да овај не умује братски и као да се заједно са њим (тј. са Василијем) супротставља и мени. Могло би му се рећи: уважени, ко је проживео у сва-

⁴⁶ Περὶ νηπίων, PG 46, 180 C–181 AD.

⁴⁷ Ὁμιλία εἰς ἀρχὴν Παροιμιῶν 6, PG 31, 397 BC. – Види Тријаде, 1, 1, 8.

кој врлини, тај ће и од испразних ствари имати користи, као што Григорије (Богослов) вели да је од заблуде празноверја у Атини имао користи, „исмевајући демоне тамо где су демоне поштовали”.⁴⁸ Ако неко, дакле, празноверје назове штетним, хоћеш ли рећи да се он супротставља овом великом светитељу? Свакако, то уопште нећеш рећи, осим уколико не желиш да будеш празноверан. Према томе, на исти начин ни онај ко геометрију назове узалудном и штетном неће тиме противуречити ономе ко каже да и од геометрије и других наука може бити користи за онога ко је достигао сваку врлину. Наиме, и зло даје свој допринос добру, но не по својој доброј вољи, као што и тело змије постаје лек за исцељење, али тек пошто се усмрти и приготови по методима сложеног лекарског умећа.⁴⁹ Уосталом, Египћани, који су изумели геометрију, и Халдејци, који су пронашли и поштовали астрономију, нису то чинили имајући на уму богопознање; напротив, тиме као да су подигли неки голем зид између Бога и људи, па погордивши се због своје учености, с једне стране, стали су да звездама исказују поштовање које су људи дужни да гаје према Богу, а са друге, уместо да уче да сва бића имају свој узрок у Богу и да од Њега потичу, они све то срозављају и доводе у везу са звездама.

16. Видиш ли да су ове науке за њих постале умствена змија која прелешћу одваја човека од Бога? Но, ако је неко достигао пуноћу врлине, и

⁴⁸ Λόγος 43, 21, PG 36, 524 C.

⁴⁹ Види *Тријаде*, 1, 1, 11; 20 и 21.

од тих наука задобио корист, то је зато што их је најпре оповргавао и разложио, а потом их је пре-саздао и разумно користио, као што пишем и ја коме се ти већ унапред супротстављаш. А задобио је корист од њих зато што није све до старости предавао себе изучавању узалудних ствари,⁵⁰ него је, попут Атанасија Великог, увидео које од њих треба да занемари, па је изабрао корисну науку, а одбацио бескорисну и штетну, као што каже Василије Велики.⁵¹ А сâм Василије се у време своје младости ваљано снабдео египатским богатством, односно световном ученошћу, а затим, како је стасавао, одбацивао је ту ученост и очито је сматрао срамотним да се назива чедом, односно учеником⁵² ове јалове учености, у складу са оним што је о Мојсију рекао његов брат (тј. Григорије Ниски, *ѵрим. ѵрев.*). „Царева кћи”, вели он, „која је била бесплодна и бездетна, и која је, по моме мишљењу, означавала световну философију, присвојивши дете, све је учинила како би се назвала мајком, тако да разум није порекао усвајање детета од стране такозване мајке, све док Мојсије у себи сâмоме није увидео несавршенство тога узраста. Но, када је Мојсије достигао пуни раст, као што смо о њему сазнали, сматрао је срамотним да се назива дететом бездетне жене – зато што световна наука уистину јесте јалова, односно увек је бременита, а никада не доно-

⁵⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 21 (εἰς Ἀθανάσιον), 6, PG 35, 1088 В.

⁵¹ Ὁμιλία εἰς ἀρχὴν Παροιμιῶν 6, PG 31, 397 С.

⁵² Види Ἐπιστολὴ 223, PG 32, 824 А.

си дете на свет. Јер, какав је плод дуготрајне бременитости донела философија? Нису ли то све изроди и недоношчад, који пропадају пре него што ступе у светлост богопознања, а можда би могли постати људи да нису све време били скривени у крилу јалове мудрости?”⁵³ Дакле, човек ће се онолико саживети са њом колико је потребно да се не уочи да нема учешћа у ономе што је код ње ваљано.

17. Тако и светитељи имају међусобно слична убеђења, а ми њих⁵⁴ уверено следимо. А како да тебе прихватимо као тумача светитеља, када сасвим очито изопачујеш њихова учења? Јер, он* није удостојио јелинске мудраце чак ни да их назове људима, па чак сумња и да они уопште могу поступати попут људи, и то не због нечега другог већ због тога што се читавог живота предају тој философији и философској учености; а о истинском предавању земном животу он сам каже: „Познао је, изучио, усвојио геометрију, астрономију и сваку науку, а пре свега изучио је философију богонадахнутог Писма, које доноси савршено очишћење душа”⁵⁵ – дакле, користећи се граматичком једнином, он потврђује да једино богонадахнуто Писмо пружа савршено очишће-

⁵³ Περὶ βίου Μωυσεως, 2, PG 44, 329 В.

⁵⁴ Велика разлика, међутим, јесте у томе што су древни свети Оци долазили у додир са световном философијом која је одумирала, док се Палама сусреће са световном философијом која доживљава препород.

* Мисли се на светог Григорија Ниског (ἱрим. ἱрев.).

⁵⁵ Περὶ νηπίων, PG 46, 181.

ње. Док овај философ, удаљивши се од претходног дела реченице и претварајући једнину у множину, уместо „доноси” вели „доносе”, и свесно претварајући претходне акузативе у номинативе, представља као да је светитељ рекао да познавање геометрије и астрономије јесте савршено очишћење душе. „Послушај, дакле”, каже он, „и шта о наукама каже божанствени Григорије Ниски: 'Геометрија, астрономија и свака наука, а пре свега философија богонадахнутог Писма, доносе савршено очишћење душа'.” Каква дрскост и руке, и језика, и мисли! Иако је онај богослов назвао богонадахнутом једино философију божанственога Писма како би показао да све остале науке сврстава међу чулне, и колика је њена корист за богопоштовање, и да се Свето Писмо разликује од световних наука онолико колико су божанске ствари удаљене од човечанских, овај философ не само да није могао већ није ни хтео чак ни то да разуме. Штавише, оно што је учинио на почетку своје расправе, када је јелинске науке лукаво сјединио са божанственим Писмом и када је устврдио да они служе истом циљу, сада набеђује на светитеља да је тобоже говорио то исто, иако он очишћењем овде не назива познавање бићâ, него поимање преузвишених тајни путем познавања бићâ.

18. А ако је неко ко није сатрунуо над књигама и није остарио у њиховом изучавању, толико спознао Бога да се, напустивши све, у чистоти устремио ка Њему, колико ли је тај чистији од онога ко све разлаже и сматра да му је све познато, па бивајући привучен овим светом, ка њему

усмерава наклоност своје душе, и то у потпуности или великим делом, а није свим срцем и свом душом заволео Бога, Који је изнад свега! Уосталом, ако су Јелини изнашли истину у постојећим стварима, са правом тврдиш да си је и ти, следећи њих, изнашао кроз њихове науке. Пошто они, међутим, предузеше да против Бога подигну високе тврђаве знања, поделише се по језицима више него градитељи куле у Халани,⁵⁶ који нису само говорили различитим језицима већ су викали једни на друге; дакле, од ових који говоре различитим језицима, коме ћеш признати изградњу истине, тако да ми, следећи тога, можемо кроз ту истину пронаћи извор свеопште истине? Ми смо трамо да налазач и заштитник истине јесте само онај који говори од Бога, односно онај који каже: „А ми имамо ум Христов”⁵⁷, и такође: „Говоримо премудрост Божију”.⁵⁸ Дакле, са дужним поверењем, ми следимо Њега и Његове следбенике, који нас воде ка стицању божанске и спасоносне мудрости; Он, међутим, није сматрао неопходним да нам открије логосе бића и да нас васпитава и води помоћу подела, рашчлањивања, закључака и дефиниција. Зашто? Зато што, према Василију Великом, „и ако не спознамо истину о овим стварима, то нам ништа неће сме-

⁵⁶ Ср. Пост. 11, 1 и даље; такође 10, 10. – Ср. СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 21, 22, PG 35, 1105 С. Вероватно је овај назив (Χαλάνη) узет уместо назива „Вавилон”, због значења глагола χαλάω (кварити, ометати), што се доводи у везу са пометњом језика.

⁵⁷ I Кор. 2, 16.

⁵⁸ I Кор. 2, 7.

тати да ходимо ка обећаном блаженству”.⁵⁹ Ти си, дакле, наумио да се њему јасно супротстављаш, јер мрачнима и нечистима и несавршенима називаш оне који не познају истину о овим питањима; па се чак и не стидиш, и не скриваш, и не спутаваш себе, већ усрдно заступаш лаж и штитиш зло, тврдећи како заповести Божије без световних наука не могу човека учинити чистим и савршеним. По нама, међутим, чак и ако би јелинско образовање несумњиво указивало на поуздану истину, оно ни тада не би било вредно посебног изучавања јер се истинско блаженство може достићи чак и ако (у том образовању) не би било делића истине. Међутим, пошто јелинска наука доводи у сумњу и ту истину, како се ми можемо сагласити са тобом када тврдиш да (световна мудрост) води ка истој врсти истине и истом циљу као и од Бога нам дарована мудрост, која је уистину истинита, уистину спасоносна, и која не пролази и не пропада заједно са овим веком?

19. А пошто се разметљиво похвалио тиме како нас је ухватио у кривици зато што противуречимо изрекама (светих Отаца) које је он преиначио, подигао је глас против сáмих словесних небеса, односно против апостолá. Наиме, иако Брат Господњи (тј. Јаков, *їрим. їрев.*) јасно говори о две истине: о једној која је одозго и другој која је одоздо, о једној која је чиста и кротка, и о другој која је душевна⁶⁰ и демонска, а Павле ука-

⁵⁹ Види Εἰς 14 ψαλμὸν 3, PG 29, 256 C.

⁶⁰ Ср. Јак. 3, 15 и 17. – Израз „душеван” (ψυχική) у српском издању Новог Завета (превод Комисије) гласи „телесан”.

зује на две мудрости говорећи: „Пошто, дакле, у премудрости Божијој свет мудрошћу не позна Бога”⁶¹ – он отворено напада оне који веле да постоје две или више мудрости, а разлог за то је, каже он, што „нико никада није одредио да мудрост јесте познавање овога или онога”. Међутим, философе, знање онога човека који своја дела покаже од доброг понашања, Брат Господњи је назвао мудрошћу чистом и небеском, а знање онога човека који не живи „добрим понашањем”, назвао је чулном и демонском и земаљском мудрошћу.⁶² Са правом; јер, саображавајући се начину живота онога ко стиче знање, оно сâмо потискује у душама супротне мудрости. Осим тога, ако философија није наука ниједног засебног човека, онда нигде нема ниједног философа, а ти си сâмога себе уништио сопственим речима, о, философе – или, не знам како да те ословим – пошто, по теби, философија ни у једној души није утемељена нити би икога од људи требало назвати тим именом.

20. Па шта има на уму онај који каже да „превасходна мудрост јесте презрети ону мудрост која почива на речима и на претворним и излишним противуречностима”, и да њу (тј. превасходну философију, *ἱрим. ἱрев.*) треба да хвалимо и да је „пригрлимо као победницу над сатрвеном мудрошћу”?⁶³ Зар он, дакле, не показује да постоје разне мудрости? Наиме, вели да ону једну,

⁶¹ I Кор. 1, 21.

⁶² Ср. Јак. 3, 13; 3, 15 и 17.

⁶³ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 16, 2, PG 35, 936 С.

као превасходну и победничку, треба да хвалимо и да је пригрлимо, док ону другу, уништену и побеђену, сматра достојном презира јер су њене противуречности излишне, а сâмим тим и претворне. И ми, дакле, сматрамо да њу никако не треба називати Божијом мудрошћу. А с обзиром на то да је склона рђавом умовању, нећемо оклевати ни да је прогласимо чак и лукавом. Таква је и мудрост Платонова, која, заједно са несазданом материјом и самопостојећим идејама и демидјурзима, односно накнадно посталим демонима, износи још и то како добро и оно што није добро, свето и оно што није свето, јесу једно исто; и уопште, због преопширности, сâма себи сујетно противуречи, па настоји да говори о сваком питању, али из тога не извлачи безмало никакав разуман закључак, управо онако какви су и (многобожачки) богови који, по речима Самуила, иако од детињства беху свети, „ништа не помажу”.⁶⁴ Па ако ти, у жељи да се супротставиш онима који мирно живе и који одбацују све сувишне противуречности, измишљаш изговоре за грехе⁶⁵ и изумеваш нове догмате и називе којима поткрепљујеш своју склоност ка раздору и сукобу, зар ми треба спремно да пођемо за тобом занемаривши притом своје ближње и све оно што смо заједно примили као најбоља учења и речи? Не, то се неће десити! Јер, ко би уопште од свих других људи, и од свих који су рођени од људи, односно од живих (људи), послушно приклонио своје уши к те-

⁶⁴ 1 Цар. 12, 21.

⁶⁵ Ср. Пс. 140, 4.

би када говориш и доказујеш да савршен и филозофски мудар и очишћен човек јесте онај ко зна све, и када на основу овога закључујеш како треба да настојимо да учимо од онога ко зна, па био он побожан или не био; и сматраш несавршеним и неуким онога ко није учио геометрију од Еуклида, аритметику од некога другог, логику од тебе,⁶⁶ музику и астрономију од Птолемеја кроз књиге које је овај саставио, а дијалектику и физику из изучавања аристотеловских расправа? Па ко од данашњих људи, или од свих који су живели у било ком времену а који имају ума, не зна да само Бог зна све?

21. Но, оставимо сада друге новотарије које се још нису чуле и вратимо разговор на оно што јесте тема: ко не зна да и кад је философија у питању, једна је теоријска, а друга је практична, и да свака од њих има своје разноврсне особености, кроз које се показује да ли је мудрост безумна или не, да ли је плотска или духовна, да ли је оспорива или неоспорива, да ли је привремена или вечна, и да се већина њих јасно разликује од других? „Али, ја”, каже он, „пре свега величам сâму самомудрост, идеју истинскога знања, које је само једно.” Па, честити пријатељу, она се можда и може назвати самомудрошћу, али једином мудрошћу и једином философијом – то не! Наравно, када у почетку својих казивања о философији кажеш да су нам „од Бога дате речи богонадахнутих људи и учења философа”, не потчињавај речи богонадахнутих људи тој философији.

⁶⁶ Варлаам се нарочито занимао за логику.

Наиме, како би рекао ово, и да је она потчињена овој другој, ако не би раздвајао једну од друге? Дакле, шта си ти овде назвао философијом? Коју од ове две? Јелинску мудрост или идеју (истинскога знања) коју си овде изнео? Но, ако си философијом назвао мудрост Јелина, то онда значи да њу величаш, али и да противуречиш сѣмоме себи, пошто говориш сасвим обратно: „Оне који носе име философа, ми не величамо тим именом зато што је неки овако, а неки онако мислио, писао и учио, нити то за нас јесте философија, него је (философија) сѣма идеја знања”;⁶⁷ поврх тога, за једну овде кажеш да се назива философијом, односно за сѣму идеју, а тамо то исто кажеш и за јелинску мудрост. А ако не баш њу (тј. јелинску мудрост), онда философијом тамо свакако називаш идеју знања, која, наиме, подразумева свако знање, а онда богонадахнуте речи које ти тамо јасно раздвајаш од таквога знања, остају лишене свакога знања и не могу пружити никакво знање; а пошто су, по твојем мишљењу, потпуно одвојене од сваког знања, тамо су придодате уз философију само ради привида. Заиста, каква је прека потреба за овим (философским наукама) које уводе и узводе у познање постојећих ствари, које свакако јесте циљ сваког свештеноначалства, односно Божије икономије и деловања, као што и ти сѣм много пута казујеш у наставку своје расправе? Па зашто се онда то-

⁶⁷ Овим речима Варлаам занемарује међусобне противуречности философа и задовољава се идејом философије, подсећајући тиме на Платона. Види следећи одељак.

лико срдиш на нас када заједно са Павлом велимо да се мудрост Јелина показала ништавном и лудом?⁶⁸ Мудрост појединаца, дакле, не може бити самомудрост.

22. Сагледајмо, наиме, и какву то самомудрост ти овде заступаш. Да ли ону која своје постојање има у онима који се називају философијама и у њиховим списима? Па ти и сам кажеш да философија није, нити се тим именом назива, оно знање које поседују философи, а исто тако ни списи овога или онога, и да то заправо није сама философија већ плод философије. Но, био си приморан ово да кажеш како би показао да је само једна идеја знања о којој говориш и да не постоје многе философије. Сходно томе, ако ниједна од оних (појединачних мудрости) није философија, онда ни она коју називаш самомудрошћу, по теби, не почива у њима. Јер, ове (појединачне мудрости) у којима философија почива, по њој би биле назване, као што се и ми сви називамо људима на основу опште врсте коју људско биће носи у себи. Ако ова самомудрост, по теби, није у њима, где онда има своје битије? У Богу? Па ти и сам надаље говориш да та философија коју истичеш јесте лудост пред Богом. Дакле, та мудрост, коју називаш самомудрошћу, није она која у Њему на неизрецив начин постоји, а исто тако није ни она која постоји у Његовим створењима: наиме, то што у њима постоји никада се не може назвати философијом, док ти говориш о философији. Према томе, ако она не постоји ни

⁶⁸ Ср. Римљ. 1, 21 и даље; I Кор. 1, 23 и 28; 13, 8.

у Богу ни у људима, онда она јесте идеја која постоји сама по себи – и тако се изнова међу нама рађа Платон заједно са бесмисленим изумима свога залуднога учења.

23. У складу са овим, дакле, истина о философији која потиче из многобожачких наука, могла би се просто и укратко овако исказати: засебном философијом би се могла назвати философска расправа сваког понаособ философа садржана у његовим списима, општа (философија) је она која се среће код свих философа, док је безумна она мудрост која је отпала од ваљаног циља, односно од богопознања.⁶⁹ Она (философија) којој се ово није догодило, та и није допала безумља; а и зашто би, када остварује циљ који јој је по природи задат и када се враћа Богу, даваоцу природе? Таква је, наиме, мудрост наших побожних и прослављених људи, која је уистину одважно одбацила све што је штетно, а изабрала што је корисно, стала уз Цркву Божију и хармонично се усагласила са премудрошћу Духа. Ја, дакле, сматрам да је она истинита. Но, овај заштитник многобожачке и безумне философије, чувши Павла како каже да „претвори Бог мудрост овога света у лудост”,⁷⁰ вели да се она претвара у лудост у поређењу са Божијом премудрошћу, као што бива и са сваком човечанском врлином и разумношћу. А пошто ја, не прихватајући ово, уз помоћ мноштва доказа јасно изложих истину, он не беше у стању да овоме противуречи, па

⁶⁹ Види претходну напомену.

⁷⁰ I Кор. 1, 20.

стаде прибежавати софизмима. Нека (као одговор њему) остане све оно што сам у претходној књизи изложио о корисној философији;⁷¹ јер, томе није могао наудити, и све је остало неоспорно.

24. Сада бих ја питао њега који сматра да философија коју заступа јесте претворена у лудост само у поређењу (са Божијом премудрошћу): како то да нигде није записано да је Бог обезвредио сваку људску врлину и претворио у лудост сваку разумност, као што је претворио у лудост мудрост овога света? Заиста, где се у апостолским списима види да је реч о било каквој врсти поређења? Али, то што је Бог окаменио срца Јудеја,⁷² и учинио да отврдне срце Фараону,⁷³ и што предаде јелинске мудраце покварености ума,⁷⁴ то не говори о поређењу већ о остављености – на исти начин бива и кад је реч о претварању у лудост. Јер, шта значи то што је Бог посрамио оне мудре и што их је уништио⁷⁵ и одбацио, као и то што их је предао покварености ума?⁷⁶ Да ли је апостол и ово говорио поредећи их (са Божијом премудрошћу)? Па може ли то прихватити ико ко је здравога разума? Боље рећи, да ли ико ко зна да следи апостолске речи може престати да их посматра без поређења, као што је он (тј. апостол, *ѿрим. ѿрев.*) учио, и поверовати теби који твр-

⁷¹ *Тријаде*, 1, 1.

⁷² Ср. Јов. 12, 40 и даље; Ис. 6, 10.

⁷³ Ср. Изл. 7, 3.

⁷⁴ Ср. Римљ. 1, 28.

⁷⁵ Ср. I Кор. 1, 27 и даље.

⁷⁶ Ср. Римљ. 1, 28.

диш да је у питању поређење? „Што је лудо пред светом, оно изабра Бог да посрами мудре.”⁷⁷ Па зашто људска мудрост у поређењу са Божијом постаје срамотна и безумна, док лудост бива слободна и истински мудра? Или, можда, оно што хоћеш, то схваташ у смислу поређења, а оно што нећеш и што не користи твојим умотворинама, то остављаш без поређења? Па ко би ти и поверовао осим онога ко, обманут твојим речима, многобожачку ученост сматра спасоносном?

25. Све оно, дакле, што он говори одмах после овога, у чему је садржано оповргавање његове лажи, мислим да треба да изоставим. Но, пошто је закључио да није довољно лагати и пошто је сматрао ваљаним да лажно набеђује друге, опет је прибегао клевети. Наиме, ја сам говорио да су међу даровима Божијим неки природни, дати свима уопште, пре Закона и у Закону и после Закона, неки су натприродни и духовни и нарочито неизрециви, при чему сам оне прве стављао изнад ових других, односно оне који су се удостојили премудрости Духа, стављао сам изнад сваке јелинске светине, па сам философију назвао једним од природних дарова Божијих, а ученост сам назвао изумима људскога ума; а он, користећи се тобоже мојим речима, вели како треба да сматрамо да је од Бога дато само оно до чега не доспевају човекове мисли, и да нико други није достојан такве почасти. Но, ништа од тога ја тамо нисам рекао. Јер, знам да човечански разум не досеже до многих ствари које се збивају у приро-

⁷⁷ I Кор. 1, 27.

ди, а свакога сматрам достојним те почести: духовних благодатних дарова, који су натприродни и Духом се непосредно дарују само онима који се одликују врлином, али и природних дарова, који су далеко од духовних благодати, и кроз природу их Бог свима дарује.

26. Пошто је, дакле, свој говор засновао на овој клевети, он се размеће и ликује и устаје против оних који јелинску мудрост ~~не~~ сматрају духовним даром Божијим, па наводи многе изреке божанственог Василија о томе да је свако умеће даровано људима од Бога,⁷⁸ што нико и не спори. Затим, уз мноштво речи, долази до сопственог схватања, изводи своје закључке и казује следеће: „И сама начела науке, и пророштво, и свако откривење, ако нису даровани, онда надилазе човеков разум, а ако су даровани, онда душа доспева до њих.” Према томе, или ниједно од њих није, или сви подједнако јесу дарови Божији и јесу богмдани. Могао би га, дакле, неко питати: а ти који сматраш да си се ученошћу нарочито удостојио јелинске благодати, да ли си облагодатењен од Бога у истој мери као онај ко је стекао мноштво откривења,⁷⁹ и да ли су Египћани, који су пре свих изналазили ученост, једнаке части са пророцима и апостолима? Јер, како неће бити једнаке части они који заједничаре у подједнако датим и подједнако признатим даровима?

⁷⁸ Очигледно из дела *Πρὸς τοὺς νέους*, 5 и даље, PG 31 576 и даље, као и из *Πισаμα* (4, PG 32, 236 и даље; и 186, PG 32, 661).

⁷⁹ Ср. II Кор. 12, 7.

27. „Сздавши душу”, вели он, „Бог ју је одмах испунио општим појмовима и способностима одређивања, разликовања и закључивања, који сачињавају науку; сходно томе, науке јесу дар Божији.” Па какво оправдање ово може бити за оне који се на погрешан и рђав начин користе науком и настоје да том науком допуне Јеванђеље Христово као да је оно несавршено? Заиста, развратне и неуздржане не ослобађа кривице то што је Бог, створивши у почетку тело и удахнувши му душу живу, положио у њега способност рађања и храњења. Својим списима, дакле, ми настојимо да спречимо управо то: погрешно и рђаво коришћење науком и прекомерно исказивање поштовања према наукама. А ти, ако хоћеш да моје речи саслушаш са разумном пажњом, разумећеш их и сагласићеш се са њима, па поверовавши нашим речима и речима Василија Великог, одустаћеш од тога да окапаш над оним наукама и нећеш их више називати спасоносним и таинственим наукама које очишћују и просвећују душу.

28. Заиста, ако то о чему говориш јесте у сâмом почетку даровано души од Бога, онда је то свим људима заједничко и урођено и природно, и по прејемству се предаје од првих Отаца. Зашто су, дакле, ови дарови дати на исти начин као што су натприродни дарови дати кроз Духа Светога само праведницима, и то само онима најбољима и изабранима међу њима? „Сви ови дати дарови”, вели он, „имају једнак однос према души, јер ни духовни дарови не надилазе човечански разум.” Заиста, пошто си оповргао и разобличио сâм се-

бе, показао си да уопште ниси стекао искуство духовног дара; још горе, (показао си) да не верујеш ни онима који говоре на основу тог искуства, а што је најгоре, показао си да им се супротстављаш пошто си, као што се уочава, сасвим душеван. Павле, избрани сасуд духовних благодатних дарова, каже: „Ми не примисмо духа од овога света, него Духа који је од Бога, да знамо што нам је даровано од Бога; што и говоримо, не речима наученим од људске мудрости, него наученим од Духа Светог; духовно духовним доказујући. А телесни човек не прима што је од Духа Божијега, јер му је лудост и не може да разуме”,⁸⁰ сежући за непознајним стварима путем разума и сматрајући да се свака истина открива и другима преноси кроз поделе, логичке закључке и анализе. Но, све што нам је од Бога даровано, не поимамо својим умовањем већ Духом, Који је у нама: „Што око не виде, и ухо не чу, и у срце човеку не дође (...), нама Бог откри Духом својим; јер Дух све испитује, и дубине Божије.”⁸¹

29. Истинитост овога о чему је реч могла би се доказати и твојим противуречностима, философе. Наиме, слушаш, и то слушаш често, оне који на основу искуства заснованом на речима, на списима, на сведочанствима, на примерима, веле да је светлост далеко узвишенија не само од чула већ и од разума и од ума који њу разматра, а сâм ум, због усхођења ка узвишенијем, превазилази себе и присаједињује се Богу. Па слушајући

⁸⁰ I Кор. 2, 12–14.

⁸¹ I Кор. 2, 9–10.

њих, некад, у немогућности да удаљиш ум од вештаствене светлости, оптужујеш их да говоре о чулно опазивој светлости, а некад, због противљења, одступајући од умерености и истине ка преувеличавању и лажи, скачеш на другу обалу и тврдиш како они говоре да та светлост јесте суштина Божија и да је видљива. Но, не би ти се то десило да си сматрао да су божанске ствари недоступне људском разуму, да си благочестиво учио да вера представља једину могућност за њихово поимање и да си настојао да кроз дела стекнеш савршеније знање, па да на вери изградиш искуство, односно здање благодати и љубави која је настањена у истинском виђењу Бога. У толикој мери благодатни дарови Духа, чак и пошто су већ даровани, надилазе човечански разум. А ти који си, како сâм кажеш, доспео до подробног разумевања наука, мало или скоро нимало не познајеш духовна деловања, па стога их ни осредње не разумеш чак ни када друге о њима поучаваш; то је разумљиво, јер је истинита и остаје у век векова⁸² она реч Господња која се открила Јовану, да ће се ономе ко богоугодно живи дати камен бели, који нико не зна осим онога који га је примио.⁸³ А шта је он све у стању, то смо од Павла сазнали.

30. Дакле, пошто је изједначио природне и натприродне дарове, он се уз мноштво речи супротставља апостолској заповести о молитви, говорећи како је немогуће молити се без пре-

⁸² Ср. Пс. 18, 9.

⁸³ Ср. Откр. 2, 17.

станка,⁸⁴ ако то не схватимо онако како он тумачи. А он тумачи тако као да апостол, када овде говори о мољењу, нема на уму остваривање молитве већ стање (молитве). „Молитва је”, вели он, „такво стање када није могуће ништа чинити и савршити без Божије воље; а ко је у таквоме стању, тај се моли без престанка.” Но, ако је непрестана молитва таква, онда философ неће подићи главу са јелинских књига, а ипак ће се молити без престанка. Шта би се, дакле, могло рећи таквом философу који се моли без престанка, а никада се не моли? Оно што на другом месту каже апостол (Павле): „Молите се у Духу у свако доба, и уз то, бдите.”⁸⁵ Дакле, да ли он овако тумачи то стање (молитве) о којем ти говориш, или тумачи савршавање (молитве), пошто једно исто значи „без престанка” и „у свако доба”? Пошто је поручио и то да је при молитви потребна и будност, очито је да он предлаже непрестано делатно савршавање молитве. По јеванђелисту Луки, и Господ је Својим ученицима испречао причу о томе „како треба свагда да се моле и да не клону”.⁸⁶ Зар нас и овде подстиче на стање (молитве)? Сама прича, међутим, не говори о томе, већ о усрдном мољењу. Савет о томе да не клону, односно да због малодушности не занемаре будност, показује да се подстицање (Господње) не односи на стање молитве, а нарочито не на оно о којем говори овај философ, већ на само

⁸⁴ Ср. 1 Сол. 5, 17.

⁸⁵ Еф. 6, 18.

⁸⁶ Лук. 18, 1.

савршавање молитве, односно на мољење, о чему говоре и закључне Господње речи у овој причи: „Даће Бог Духа Светога онима који Га ишту дан и ноћ”,⁸⁷ односно онима који Му се моле без престанка. Неопходно нам је, дакле, ово непрестано мољење не да бисмо њиме уверили Бога, јер он Сѿм по Себи јесте Утеха, нити да бисмо Га привукли, јер је Он свуда, већ да бисмо, призивајући Њега, себе узвели и обратили к Њему, и да бисмо тако заједничарили у Његовим благодатним даровима. „Јер”, по великом Дионисију (Ареопагиту), „ми смо са Богом онда када Му се обраћамо свечистим молитвама и беспрекорним умом.”⁸⁸ Обраћамо Му се, дакле, непрестано да бисмо непрестано били са Њим.

31. Чини се пак да у овој непрестаној молитви у виду стања, коју је први изумео овај философ, има учешћа и сѿм ђаво, иако се он никада не моли: знао је, наиме, да чак ни против свиња није могао ништа што није по допуштењу Господа свих,⁸⁹ да против Петра ништа није могао ни да покуша,⁹⁰ а да пре тога ни сваковрсним лукавствима није успео да науди Јову.⁹¹ Дакле, бити уверен у то да Бог јесте Господ свих и свега, врло је далеко од молитве, и то не само од непрекидне већ и од оне која се чини са прекидима. Јер, нетелесна словесна бића знају за Господа,

⁸⁷ Види Лук. 11, 13 и 18, 7.

⁸⁸ *О божанским именима*, 3, 1 (PG 3, 680 B).

⁸⁹ Ср. Лук. 8, 32 и даље.

⁹⁰ Види Лук. 22, 31 и даље.

⁹¹ Ср. Јов 1, 12.

али Му се сва не моле; заиста, онај ко се супротставља Богу, супротставља се и молитви, а онај ко бежи од добра, бежи и од молитве ка Богу. Насупрот томе, од оних који су у телу, не знају сви за Бога свих и свега, али се свако понаособ моли саобразно својој представи о Њему. Код оних који познају Једног и Истинског Бога, упоредо са овом представом о Богу иде и сазнање да без Њега ништа није могуће чинити; док они који су таквога уверења, а које обузме божански ерос и жеља за дословним сједињењем са Господом свих и свега, они се, у складу са поукама Отаца, при молитви лишавају хране и дисања, па сабирају свој ум у себе и, кроз ову тежњу ка божанском сједињењу, бивају удостојени мистичног и неизрецивог и духовног дара молитве, који непрестано са њима пребива. Тај дар некад сâм од себе привлачи удостојени ум ка неизрецивом сједињењу и излива свештену радост, а некад се на тајанствен начин одазива уму устремљеном ка Богу и моли се заједно са њим, као што се музика саображава ономе ко је по њој саставио песму. Наиме, у души оних који су постали заједничари вечно делатне и неистрошиве благодати, укореењена је молитва и непрестано деловање, у складу са оним који је рекао: „Ја спавам, а срце је моје будно.”⁹² Онај, дакле, ко хоће да задобије ову истинску и заиста непрестану молитву од „Онога”, да се изразим попут пророка,⁹³ „који да-

⁹² Песма 5, 2.

⁹³ Према пророчици Ани (1 Сам. 2, 9). У Даничићевом преводу Старога Завета овај стих гласи: „Сачуваће ноге

је молитву онеме ко се моли”, нека послуша божанског Нила и Григорија (Богослова) и нека живи не бивајући привржен ничему човечанском осим онеме што је сасвим неопходно,⁹⁴ а у човечанским нужностима нека, колико је то могуће, не одступи од сећања на Бога, већ нека се стара да, по Василију Великом,⁹⁵ носи појам о Богу који је у душу утиснут попут каквог неизбрисивог печата. По мери својих могућности, треба да својим делима и речима и помислима савршавамо непрестану молитву док не задобијемо дар, јер, „ако ниси задобио драгоцени дар молитве, буди истрајан и задобићеш га”, каже (Нил).⁹⁶ Заиста, Дух је Онај кроз Кога се поклањамо и молимо, а „Бог је Дух; и који Му се клањају, у духу и истини треба да се клањају”.⁹⁷

32. Међутим, после поучавања о молитви и о стању молитвености, а пошто је претходно чуо речи (Григорија) Богослова које сам навео, где он вели да сва корист од световних наука јесте у томе што их је напустио ради Христа, и да је тиме стекао оне науке због којих је дао предност Христу, (философ) овоме супротставља слово (истога Богослова) где овај каже: „Напу-

милијех својих, а безбожници ће умукнути у мраку” (*ирим. ѱрев.*). – ЕВАГРИЈЕ (наведено код Нила), *Περὶ προσευχῆς*, 58, PG 79, 1180 А.

⁹⁴ Види ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Λόγος* 4, 100, PG 35, 636 А. – ЕВАГРИЈЕ (наведено код Нила), нав. д., 61, PG 79, 1180 С.

⁹⁵ Види *Писмо* 4, PG 32, 229 В.

⁹⁶ ЕВАГРИЈЕ (наведено код Нила), *Περὶ προσευχῆς*, 87, PG 79, 1185 С.

⁹⁷ Јов. 4, 24.

стио сам све по заповести и држим се само слова, и никада према њему нећу бити нема-ран”;⁹⁸ тиме је показао да он сам никако не сле-ди овога (Богослова). Па шта ми да кажемо на ово, стајући уз мудрог Богослова? Шта друго не-го то да под световним наукама, за које каже да их је напустио ради Христа, подразумева му-дрост Јелина, а под словом којег се држи, подра-зумева оно, како ми то тумачимо, што је изабра-но из оне мудрости и што је сродно свештеним и божанским наукама, којима се ти, философе, необузвано супротстављаш? До оваквог тумаче-ња доводе ме и плодови ових речи: „Ово (сло-во)”, каже он, „уверава ме да будем слаб заједно са слабим и да се радујем заједно са јаким” (а управо таква је апостолска порука),⁹⁹ „оно ми раздваја светове: од једнога ме удаљује, а уз дру-ги ме привезује” – па где се у јелинској науци мо-же наћи нешто такво? „Оружјем које је здесна, ово (слово) устројава праведност, а оним које је слева, нуди истинску мудрост, додајући ово-ме непостидну наду и уздижући садашњост ка будућности.”¹⁰⁰ Ово се дословно подудара са апостолским речима.¹⁰¹ Ако неко није сагласан са оваквим мишљењима, нека на другачији на-чин ваљано покаже да су речи (Богослова) у ме-ђусобној несагласности, и ја ћу се сложити; јер,

⁹⁸ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 6, 5, PG 35, 728 В. – Види и Λόγος 4, 100, PG 35, 636 А.

⁹⁹ Ср. II Кор. 11, 29.

¹⁰⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 6, 6, PG 35, 728 D – 729 А.

¹⁰¹ Ср. II Кор. 6, 7 и Римљ. 5, 5.

не могу да поверујем у то да Богослов самоме себи противуречи.

33. Међутим, после ових, како философ мисли, полемичких речи, он нас назива „незналицама и неукима”,¹⁰² и не престаје да нас сврстава уз Јулијана; тврди чак да сам достојан мржње „зато што монахе лишавам словесне науке, као што је он (тј. Јулијан, *ѿрим. ѿрев.*) лишавао те науке хришћане који живе у свету”.¹⁰³ То је као када неко чује да Псалмопојац каже: „Рече безумник: нема Бога”,¹⁰⁴ па помисли како треба да уз овог безумника сврста богоглаголивог Ареопагита, који је говорио да нити је било, нити јесте, нити ће бити Бога,¹⁰⁵ а он сам је најбезумнији од свих безумника зато што не схвата колико је велика разлика међу њима, односно (што не схвата) да светитељ зна и богословски исповеда Бога, Који је изнад свега, док срце безумника Једино Истинско Биће сврстава међу оне ствари које никако и нигде не постоје. На исти начин, дакле, ми знамо да је монашко живљење изнад разумског поимања, док је онај одступник забранио хришћанима стицање учености зато што их је сматрао нера-

¹⁰² Израз припада Григорију Богослову (*Λόγος* 43, 11, PG 36, 509 A), и односи се на оне који не уважавају јелинску ученост, као и Варлааму (*Прва ѿсланица Палами*, SC110, стр. 243), код кога се односи на Паламу, али је употребљен другим поводом.

¹⁰³ Император Јулијан је својом заповешћу (*Cod. Theod.* 13, 15) забранио хришћанима да предају класичну књижевност.

¹⁰⁴ Види Пс. 13, 1.

¹⁰⁵ *О божанским именима*, 5, 4 (PG 3, 817 D).

зумнима. Не могући то да разуме, овај што мисли да зна све, исту кривицу приписује онима који хришћанска добра стављају изнад сваке части и онима који их на сваки начин обешчашћују, па сматра да су у једнакој мери достојни мржње и побожни и непобожни, јер објављују да молитвена преданост Богу јесте изнад свега другога.

34. „А ако Господ”, вели, „у Јеванђељима није препоручио бављење световним наукама, свакако није ни забранио.” Па шта онда чини када каже: „...Будите мудри као змије, и безазлени као голубови”¹⁰⁶ Зар не раздваја и узима из световне мудрости оно што је корисно, и меша га са јеванђелском једноставношћу, о чему смо ми, које ти сада вређаш, говорили у својим претходним словима?¹⁰⁷ А шта, опет, чини када каже: „Ја ћу вам дати речитост и мудрост којој се нико неће моћи супротставити”,¹⁰⁸ и: „Када дође Утешитељ... Он ће вас научити свакој истини”¹⁰⁹ Па зар (Господ) није обећао мудрост која је божанственија и од ове (световне), која се увек може оспорити, а којој ти, бранећи је, уздижеш више него што се може исказати? Шта су, дакле, чинили љубитељи ове (божанске) мудрости пре него што су је у чистоти досегли? Да нису, можда, бродили по свету тражећи било кога ко објављује да зна нешто, био он Јелин, или Египћанин, или Халдејац, да би се од њега или из његових списа поучили и да би

¹⁰⁶ Мат. 10, 16.

¹⁰⁷ Види *Тријаде*, 1, 1, 11; 17; 19; 20; 21.

¹⁰⁸ Лук. 21, 15.

¹⁰⁹ Види Јов. 14, 26.

одасвуд сабирали мишљења, како нас ти поучаваш говорећи нам дословно овако: „Не стиче се знање о стварима на основу држања заповести нити само на основу бестрашћа”, и: „Немогуће је да неко буде светитељ уколико се није снабдео знањем о стварима и ако се није очистио од незнања”? Јесу ли, дакле, (свети) лутали сабирајући одасвуд знање, како нас ти поучаваш, или су, као што је писано, „били истрајно и једнодушно у храму на молитви и мољењу”,¹¹⁰ чиме су предизображавали и делатно пружали свештени образац свеосвештаног монашког живота, који је изнад свега другога? У складу са тим (образцем), заветујемо се да ћемо се уздићи изнад пуког осредњег светог (монашког) живљења, да ћемо се удаљити од сваког растрзаног живота и маштања, да ћемо се до јединствене богомудрости, која је узвишења од сваке философије, винути уистину монашким начином, односно држањем обједињујућих заповести, и да ћемо свештенodelатно посвећивати себе најсветијој Јединици. Заиста, постајемо један у преузвишеној у односу на све и јединој међу свима незамисливој Троипостасној Јединици, кроз молитву за нас¹¹¹ и кроз мистично јављање и сарадњу Онога Који се нас ради сјединио са нашом двојичношћу, не раздвајајући се притом од сопствене Јединице, по Својој надсуштвеној и неизрецивој сили.¹¹²

¹¹⁰ Дела ап. 1, 14 и 2, 46.

¹¹¹ Ср. Јов. 17, 23.

¹¹² СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О црквеној хијерархији*, 6, 2 и даље (PG 3, 533 и даље).

35. Шта ми неумесно чинимо, о, највећи љубитељу учености, ако сматрамо да ум, који у сгласности са обећањем¹¹³ стреми ка једнообразном сабирању у себе, треба да престане да се бави многообразним наукама и да треба да се узвиси изнад тих делимичних и промењивих сазнања, чувствених појмова и сазнања којима је корен у чулним опажањима? Па како унутарњи човек може постати монах у складу са јединственим животом који све надилази, уколико не надиђе спољашњи свет и све човечанске науке и ако на монашки и обједињујући начин не усмери себе свом силином ка Богу, о чему оне који су у стању да то појме, на симболичан начин поучава пострижење власи са главе?¹¹⁴ Зар заповест да се не треба стеницама успињати ка божанском жртвенику и да га треба градити од камена нетесаног, које није обрађено никаквим оруђем,¹¹⁵ не указује на то да дом молитве треба да буде чиста природа ума нетакнутог икаквим гордоумљем и човечанском извештаченошћу? Зар Господ није изричито прекорио изучавање световних наука? Но, није прекорио ни брак, ни једење мяса, нити пребивање заједно са онима који брачно живе. Па ако ми будемо тражили од њих (тј. од монаха, *ѿрим. ѿрев.*) да се уздржавају од тога, хоће ли неко, у сгласности са тобом који си у стању да све испре-

¹¹³ Свети Дионисије Ареопагит, *О божанским именима*, 4, 9 (PG 3, 705 A).

¹¹⁴ Мисли се на стрижење власи са врха главе приликом монашког пострига.

¹¹⁵ Ср. Изл. 20, 25 и даље.

плићеш заврзламама световних наука, изнети оптужбе против нас сматрајући да, пошто (Господ) није све то прекорио, онда треба то да примењујемо, и то не мање него што треба да их избегавамо пошто их није препоручио? Свакако не, осим уколико не жели да са правом буде оптужен. Јер, много тога што чине припадници хришћанске пуноће (тј. Цркве) никако није допуштено монасима због својеобразности њиховог живљења.¹¹⁶ Има, наиме, Отаца који монасима забрањују чак и лечење бањањем и не допуштају им да у болестима користе лекарску помоћ, пошто се у целости ослањају на Бога, у потпуности зависе од Њега и без икаквог колебања очекују од Бога жељену помоћ. Међутим, (Оци) не презиру ни оне који нису досегли толики степен веровања, иако је Бог многим изузетним чудесима потврдио ово отачко учење. Штавише, они често очински снисходе ка нама који смо слаби; отуда се и могу наћи случајеви да се баве световним наукама и да говоре о њима. Па како си се уопште осмелио, ти, монах и философ, да уз преступника и одступника¹¹⁷ сврсташ онога који чини и говори исто што и Оци? Онај (тј. Јулијан, *ѿрим. ѿрев.*) је настојао да хришћане, као недостојне, лиши световних наука, а ја се не старам да монахе лишим тих наука – јер, пре ступања у тај монашки живот, свако ко није лењ има довољно времена да кроз труд стекне

¹¹⁶ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О црквеној хијерархији*, 6, 3 (PG 3, 533 и даље).

¹¹⁷ Палама овде мисли на императора Јулијана. Види *Тријаде* 2, 1, 33.

ученост. Дакле, ја их и не лишавам (световне науке), већ их подстичем на стицање добра које је изнад свакога разума, пошто су се заветовали да ће ка њему стремити; оне који блажено следе (монашки пут), одвајам од световних наука не тако што их лишавам њих, већ нудећи им узвишенију науку. Јер, молитвена приврженост Богу несравњиво је узвишенија од занимања световним наукама.

36. Ми, дакле, кажемо да ти противуречиш Оцима и целокупној Цркви Божијој. Па како би се уопште и могла прећутати истина у вези са тим? Ти, наиме, умујеш супротно Оцима не тиме што си по сопственом нахођењу изабрао одељке из њихових списа, већ тиме што тврдиш да јеванђелске заповести нису довољне да у потпуности очисте душу онога ко се њих држи; да бестрашће не доноси усавршавајуће и спасоносно знање ономе ко га (тј. бестрашће) поседује; да се монах не може ослободити незнања и лажног мишљења без наука и њиховог изучавања; да онај ко се није ослободио (незнања и лажног мишљења), не може постићи савршенство и светост. Кажеш, такође, да јелинска ученост јесте дар Божији, једнак даровима који су кроз откривења давани пророцима и апостолима; да се ови и они дарови подједнако постижу човечанским мишљењем и да жељено савршенство човека заправо јесте свезнање,¹¹⁸ које ми приписујемо Богу. Чак сматраш да ни Свето Писмо – које мешаш са световним наукама и чији си тобоже велики поборник

¹¹⁸ Види *Тријаде*, 2, 1, 3.

– не доноси души савршено очишћење; у супротном, не би писао да онај ко тежи очишћењу, треба да настоји да иште знање од онога ко објављује да нешто зна, макар он и не био благочестив. Према томе, на лукав начин уплићеш Свето Писмо у своја писанија у корист световних наука, како би обмануо оне најпростије. Пошто се ти отворено супротстављаш онима који тврде како треба да се држимо божанских заповести зато што нам оне доносе бестрашће, спасоносно очишћење и знање, а међу заповестима је и она о изучавању Писма, онда они који заступају држање заповести неизбежно заступају и усрдно читање Писма, док ти сматраш да чак ни оно не доноси души очишћење. Дакле, такво схватање о спајању божанственог Писма и философских наука у једно јесте прелест; говорити, међутим, да обоје доводе до истога циља, не представља пуку обману већ и отворено противљење сâмом светом и божанственом Писму. Јер, ни после дуготрајних (порођајних) мука, философија није дала никаквог рода, већ су то све изроди и недоношчад,¹¹⁹ који не доспевају до светлости богопознања, иако настоје да светлошћу учености одагнају унутарње незнање, које ти сматраш дубоком тамом душе. Па како, у складу са овим речима, није помрачена и несавршена већина светитеља, односно сви они који, без изузетка, нису примили јелинско образовање, док они који познају јелинску ученост, они су разастрли небеса као платно

¹¹⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Περὶ βίου Μουσέως*, 2, PG 44, 329 В.

и разапели их као шатор за стан,¹²⁰ па узводе Сунце са северних крајева земље, одакле и излази, и сматрају свод небески заобљеним како би примио мноштво воде; зар они сами у себи имају – како ти кажеш – незнање које је, по теби, највећи мрак душе, и настоје да и друге увере у та знања?¹²¹

37. Но, да не би неко помислио да ми овде произвољно тумачимо учења овога човека, навешћемо управо његове речи и изнећемо једно или два учења светитеља којима се он отворено супротставља. Онима који ваљано размишљају, свакако није непознато да сви Оци представљају једна уста, покретана једним Духом. Ми ћемо, наиме, изнети она учења која очевидно исповедају сви Оци. Дакле, овај монах и философ дословно говори овако: „Кроз држање заповести једва да се може достићи и само бестрашће; да би се, међутим, стекла истина, није довољно само очишћење од страсти, зато што бестрашће не избавља душу од унутарњег незнања. Према томе, оно (тј. бестрашће, *йрим. йрев.*) не може користити души у поимању умствених тајни ако у њој остане унутарње незнање, које више од свега представља душевни мрак. Философу, дакле, остаје да се целога живота стара о томе како да своју душу очисти од страсти и од лажних мишљења, тако што ће, с једне стране, призивати

¹²⁰ Ср. Ис. 40, 22.

¹²¹ Реч је о схватањима која су, на основу Светога Писма, износили Оци који су били широког образовања, као што је чинио и свети Василије Велики у свом *Шестодневу*.

помоћ свише ради оба очишћења, а са друге, тако што ће и сѣм чинити оно што доводи до тога циља. Стога ће он целога живота хтети да се поучава и да општи са свима који објаве да било шта знају. Неће му бити уистину важно ко је учитељ, само уколико му овај помаже да прибрене знање; јер, поседник савршенства потребног људима јесте онај ко је ускладио свој ум са свеопштом истином и довео га у трајно јединство са њом.”

38. Све ово и више од овога говорио је спорадично у својим делима *О људском савршенствѣ* и *О сѣицању мудрости*.¹²² Дакле, нама су, вели он, потребна два очишћења душе: очишћење од страсти и очишћење од унутарњег незнања. Држање Божијих заповести, вели, доноси само очишћење од страсти, и то „једва”, по његовим речима, док се до очишћења од незнања доспева кроз учење, али не божанствених Списа, јер је њихово изучавање садржано у држању Божијих заповести. Међутим, да је говорио само ово, онда не би било никакве штете, пошто и божанствени Максим говори нешто слично, раздвајајући практиковање добродетељи од изучавања божанских догмата,¹²³ а и ми некада говоримо да се држањем божанских заповести душа чисти од страсти, а при чистој молитви, због њене узвишености, занемарује свако знање. На овај начин се, дакле, овде говори у смислу преимућства, као што је анђео Васкрсења Господњег говорио Мирносица-

¹²² Реч је о две Варлаамове расправе (Περὶ τελειότητος ἀνθρωπίνης и Περὶ σοφίας κτήσεως).

¹²³ Πρὸς Μαρίνον, PG 91, 12 A.

ма: „...Кажите ученицима Његовим и Петру, да ће пред вама отићи у Галилеју.”¹²⁴ Као што Петар јесте један из броја ученика, а ипак је издвојен од њих пошто је поименце поменут, на исти начин и молитва и читање Светога Писма јесу заповести Божије, иако се у смислу преимућства издвајају од њих, што ипак није случај са усвајањем филозофских наука – када би се и о томе (тј. о усвајању филозофских наука, *прим. прв.*) говорило по преимућству, било би то врло неприлично.

39. Он, дакако, не каже да до савршеног очишћења душе доводи изучавање Светога Писма, већ изучавање јелинских наука; зато додаје и да онај ко хоће да се очисти, треба да учи од сваког учитеља, био он благочестив или не био, па проглашава за неочишћеног и несавршеног свакога ко не поседује знање о стварима, како би показао да таква ученост доноси спасење, очишћење и посвећење у тајну. Наравно, тај који тако говори, умује супротно свим Оцима и Богу Отаца – мислим да је то јасно свима који исправно размисљају. Уместо нас, дакле, нека се као сведок у име свих појави богоглаголиви Дионисије Ареопagit, пошто се овај наш филозоф, који је савршенији од божанских заповести, више него било чим другим хвали тиме како је по свему сагласан са њим (тј. са Дионисијем, *прим. прв.*).¹²⁵ Дакле, у првој глави списа *О црквеној хијерархији*, Дио-

¹²⁴ Марк. 16, 7.

¹²⁵ Варлаам је заиста био под снажним утицајем Дионисија Ареопagита, чија дела је тумачио и са професорске катедре.

нисије каже: „Уподобљавање Богу и сједињење са Њим, као што уче божанствени Списи, остварује се једино кроз љубав према најпоштованијим заповестима и кроз свештенодејства.”¹²⁶ Да ли се уопште може наћи икакво савршеније уподобљавање Богу? Наравно, не – не може се ни рећи ни замислити. Да бисмо показали да овај свесавршени мудрац по овом питању говори исто што и ми, подсетићемо се онога што је писао на почетку свога списа *О савршенсїву човека*; наиме, он тамо каже: „Савршени човек је онај ко је своју душу, колико је човеку могуће, учинио подобном Богу.”

40. Дакле, ако уподобљавање Богу представља стицање савршенства – а оно се остварује само свештеним савршавањем божанских заповести кроз љубав – где су онда очишћење и савршенство који се задобијају на основу знања и изучавања наука, на основу жеље да се читавог живота стиче ученост, на основу општења са онима који себе сматрају учитељима и који дају допринос знању, било да су Египћани, било Ски-ти, било Јелини? Зар се он, тиме што говори да очишћење долази од њих, не супротставља јасно божанским речима, али и Оцима, који се са њима саглашавају? Он, наиме, говори да се држањем заповести обезбеђује једино бестрашће, и то „једва”, а да то бестрашће не очишћује од незнања и не просветљује истином о стварима, као што он сматра, па каже да незнање јесте дубока тама

¹²⁶ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О црквеној хијерархији*, 2 (PG 3, 392 A).

душе, и да се не може очистити држањем заповести Божијих него световном ученошћу. Па зар он сматра да Јелини, и Египћани, и било који изумитељи словесних наука, не мање него и више од Исуса, јесу исцелитељи и просветитељи и спаситељи наше душе? Но, болест која је захватила мисаону способност душе овога љубитеља знања, показала се толико великом чак и у ово мало речи о овом питању; па ако је у философа разум болестан, онда није тешко разумети каква је то болест и откуда долази. Покушаћемо, дакле, да сагледамо и да изложимо узрок ове болести, али и да, са Божијом помоћи, приготовимо лек, па да њега (тј. философа) приведемо оздрављењу – наравно, ако пристане да прими лек. Јер, кога не би заболела душа када би схватио да један тако крапан члан Цркве одступа од ње? Ја сам испрва био толико дирнут тиме да ми се чинило да ми нико не би веровао када бих то казао. Па пишући о томе што ме мучи, као што сам и говорио својим ближњима, нисам то чинио само да бих заштитио оне који су се посветили молитвеном тиховању, већ и ради њега са којим сам се спорио. Да је само желео, као што су тражили испрва, у време наших првих усмених расправа, да оставимо по страни своја убеђења и да прекинемо са нападима на ону најпростију браћу, онда би се опширни списи показали узалудни. Сада, међутим, не знам где је крај свему овоме; но, молим се Богу и надам се најбољем.

41. Чини ми се, наиме, да треба да се оставим првоначаних и далеких узрока болести. А најближи од свих узрока, који се јавља и у списима

овога болесника, јесте стварност и име истине која је изнад нашег разума. Заиста, страшно је обманути човека који је љубитељ знања и изазвати неодољиву тежњу у душама жедним знања; то је она иста тежња која је у Адама усадила жудњу да се изједначи са Богом. Помислио је, дакле, и овај философ да је та тежња спасоносна, да се без ње не може достићи савршенство и да се спознајна способност душе не може ускладити са истином о свим створењима Божијим и остварити са њом трајно јединство. Па видећи да приврженост Светоме Писму и заповестима не доводи до потпуног достизања тога циља, он се окренуо Јелинима, који су наизглед изнашли смисао и законе творевине, и стао је поштовати њихова учења као да она души доносе савршенство. Није схватао да је то бескорисно за душу и непостижимо у садашњем времену. „Као што не знаш... како постају кости у утроби трудне жене”, вели Соломон, „тако не знаш дела Божија и како створи све.”¹²⁷ Но, можда нећеш знати шта ће чинити, али оно што је већ учинио, хоћеш ли то знати? Он исти опет каже: „Не може човек докучити оно што се ради под Сунцем, колико год да се труди тражећи... и ако и мудрац рече да зна, ипак не може докучити.”¹²⁸ Зато и јесу различита учења световних мудраца о стварању света. Неки од њих су чак саздали науку која показује да нису сва учења истинита; а ниједна од њихових наука није у стању да докаже или, уопште, да

¹²⁷ Проп. 11, 5.

¹²⁸ Проп. 8, 17.

укаже, да је истинито било које од тих учења. Према томе, онај ко не признаје да је неоспорна истина присутна само у откривењима богонадахнутих људи, која су нам саопштавана ради наше користи, и ко из речи Божијих упућених Јову не схвата да је истина недокучива,¹²⁹ већ сматра да је управо из световне мудрости познао истину о свему у свету, тај и не примећује да је здање свога знања подигао на песку, боље рећи на колебљивим таласима, зато што толико важну ствар поверава произвољностима наука, којима је својствено да увек оповргавају произвољности других наука. Такав мудрац, дакле, наликује на безумника, и постоји велика бојазан да ће доживети велики пад, као што се вели у причи Господњој.¹³⁰ И тако, узрок заблуде, ако ја уопште погађам истину, јесте тај делић истине. Остаје ми сада да приготовим чашу очишћења.

42. Старајући се о томе како да неоскудно притекнемо у помоћ болеснима, прихватимо оно што смо претходно порицали као сасвим немогуће. Прихватимо, дакле, да се до истинитих учења о творевини може dospети и преко световних наука; па захтевајмо од њих (тј. од болесних, *йрим. йрев.*) да усвоје оно што смо већ раније показали из учења наших мудраца, да поверују да једини лекар духова јесте Христос, Бог духова,¹³¹ и да се само љубављу према Њему и држањем Његових заповести достиже уподобљеност Њему, односно

¹²⁹ Ср. Јов гл. 38–41.

¹³⁰ Ср. Мат. 7, 25–27.

¹³¹ Ср. Број. 16, 22.

душевно здравље и савршенство. Пошто смо се ми, дакле, прилагодили њима чинећи уступке и више него што је неопходно, и пошто смо од њих само захтевали да се одрекну онога што није ни било њихово, погледајмо какав је био исход тога договора. Ништа друго до ово: спасоносно савршенство за знање и за догматска учења јесте у томе да будемо истог мишљења са пророцима, апостолима, Оцима и, уопште, са свима онима за које је Свети Дух сведочио да су говорили о Богу и о Његовим створењима. А све оно што је Дух изоставио, а што су други изумели, па чак и да је истинито, бескорисно је за спасење душе; јер, ништа од онога што је корисно, није изостало у учењу Духа. Зато ми и не коримо оне који се не слажу са нама у оним стварима које су занемарене, нити нарочито хвалимо оне који неку од ових ствари познају боље него други.

43. Указујући нам на савршенство оног спасоносног знања, Христос је говорио: „Да вероваште Мојсију, веровали бисте мени”;¹³² и поручио нам је да изучавамо Свето Писмо јер ћемо у њему наћи живот вечни.¹³³ Но, за такво знање, које је савршено и које се стиче на такав начин, није потребно дело ради усавршавања и није потребан велики труд. Управо зато златоусти богослов Јован каже да је Господ врло ретко говорио о догматима и да о овоме и није потребно много труда, док је о животу говорио често, боље рећи увек. „Јер”, вели Он, „то је Закон и Пророци, да

¹³² Јов. 5, 46.

¹³³ Ср. Јов. 5, 39.

што хоћемо да чине нама људи, тако да чинимо и ми њима.”¹³⁴ Пошто знање јесте и расуђивање о ономе што треба чинити, и оно нам је потребно у нашим делима; а човек који је предао себе Богу и који је савршен, дужан је, свакако, да прибави знање. Водећи нас ка томе знању, Господ нам је поручио: „...Будите мудри као змије и безазлени као голубови”,¹³⁵ саветујући нам да заједно са разумношћу стекнемо и незлобивост нарави, а мудре девојке удостојио је брачне ложнице јер оне нису раздвајале дела љубави од дела уздржања.¹³⁶ Међутим, ово знање без делања никоме не може донети користи; јер, „разборитост доноси добра онима који је примењују”.¹³⁷ Зато Господ назива блаженим онога слугу кога, „када дође, нађе да извршује онако” како му је заповедио, а за онога који је знао („вољу господара својега”) и није је извршио, каже да ће бити много бијен.¹³⁸ Заиста, у ред разумних (Господ) ће уврстити само онога ко слуша и извршује речи Његове. Наравно, онај ко слуша и извршује реч Господњу, тај, у складу са обећањем, задобија у себи Онога Који је то и заповедио,¹³⁹ јер Он је самоумдрост и ризница сваког истинског знања. Према томе, онај ко, држањем божанских заповести,

¹³⁴ Види Мат. 7, 12. – СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, ‘Ομιλία 23 εἰς Ματθαῖον, 5, PG 57, 314; ‘Ομιλία 4 εἰς Ἰωάννην, 4, PG 59, 50 и даље.

¹³⁵ Мат. 10, 16.

¹³⁶ Ср. Мат. 25, 1 и даље.

¹³⁷ Види Приче Сол. 1, 7.

¹³⁸ Види Лук. 12, 42–47; Мат. 24, 45 и даље.

¹³⁹ Ср. Јов. 14, 23–24.

стекне Бога у себи, томе неће бити потребно ни изучавање Светога Писма јер и без њега све тачно зна, и могао би, попут Јована и Антонија,¹⁴⁰ да буде поуздан учитељ онима који приступају учењу.

44. Заиста, то знање, којем се учимо из обожујућих заповести, доводи нас до савршенства и до спасења. Награду или залог награде за то, Павле је назвао узношењем и узласком на небеса,¹⁴¹ а Христос је назвао доласком и пребивањем и јављањем Њега Самога и Оца.¹⁴² А да ово двоје, иако носе различита имена, јесу једно исто, то је посвећенима сасвим јасно. Јер, сила која је свугде присутна, неће прећи са једног места на друго нити ће негде боравити ако не борави нигде, већ је то Његов долазак нама, и боравак (у нама), и наше усхођење ка Њему кроз откривење. А да ово није знање него незнање у смислу преузвишеног поимања, то ћемо касније показати. А сада, осим свега што је речено, мислим да треба да призovem и сведока који ће потврдити да нам за достизање савршенства спасења и светости није неопходно знање и истина о законима створеног света. Нека, дакле, приступи Василије Велики, који се подробно занимао и знањима о творевини. Наиме, тумачећи истину за коју Псалмопојац сведо-

¹⁴⁰ О светом Јовану Крститељу као обрасцу види *Тријаде*, 1, 1, 4; о светом Антонију види СВЕТИ АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ (Ἀθανασίου), Βίος Ἀντωνίου 72 и даље, PG 26 944 и даље.

¹⁴¹ Ср. II Кор. 12, 2.

¹⁴² Ср. Јов. 14, 21 и 23.

чи да почива у срцу савршеног човека, он каже: „Изнашли смо два значења истине: прво, поимање свега онога што доводи до блаженог живота, и друго, поуздано знање о свему што у свету постоји. Дакле, дејствујући заједно са спасењем, истина почива у срцу савршеног човека, који је искрено предаје ближњему. А опет, ако не знамо истину о земљи и мору, о звездама и о њиховим путањама и брзини кретања, то нас никако неће омести да досегнемо обећано блаженство.¹⁴³”

¹⁴³ Ерм. εἰς ψαλμόν 14, 3, PG 29, 256 BC.

ДРУГА ТРИЈАДА

СЛОВО У ОДБРАНУ СВЕТИХ ИСИХАСТА
ДРУГО ОД ПОТОЊИХ

О МОЛИТВИ

1. Када овај философ тако немилице оптужује оне који не цене много корист од световне учености у поређењу са наградом коју Јеванђеље сада доноси онима који живе по њему, којој се надају у складу са нелажним обећањем, и када у својим опширним списима излива сваку поругу на њих, могло би се рећи да га на то покрене страст ка науци и неизмерна склоност ка знању. Међутим, они (тј. монаси, *ѿрим. ѿрев.*) више од свега испуњавају Христове заповести и све друге људе само на њих подстичу, јер само оне доводе до уподобљавања Богу и доносе човековој души савршенство и обожење. Науке и философију по разуму они стављају не много изнад земаљских ствари, називајући философију, по Павлу, телесном¹ и мудрошћу овога света,² а Јелине, заштитнике ове мудрости, који против Бога окрећу она знања о творевини која им је управо Бог даровао, разобличује као одвратне и немудре мудраце. Види се да је философу засметало што и

¹ Ср. 2. Кор. 1, 12.

² Ср. 1. Кор. 1, 20.

његове науке нису удостојене највеће почасти, тим пре што је и сâм хтео да буде њен заједничар, ради које је и понео звање философа – а то је једино јавно признање којим је награђен за читав свој животни труд. Но, зашто је он устао против нашег словесног, боље рећи духовног богослужења,³ односно против молитве и против оних који њу цене изнад свега и који су јој читав свој живот посвећени у тиховању, а од свога искуства пружају помоћ онима који тек ступају у анђелско и надсветско служење? Ко се противи онима који су изабрали безмолвије? Ко ли завиди онима што уопште не желе да буду поштовани? Ко се горди тиме што је победио оне који седе далеко од борилишта? Тамо (тј. у оној расправи, *ѿрим. ѿрев.*), у његовим борбама вођеним у корист философије, очито је било да је монах и философ завојевао против монаха, и то против оних који су још живи, а овде (тј. у овој расправи, *ѿрим. ѿрев.*) јасно наводи речи Отаца пресељених на небеса, како би их оповргао, и уложио је велики труд, не знајући шта га је снашло.

2. А силину своје речи (философ) усмерава пре свега на спис о молитви који је саставио преподобни монах и исповедник Никифор.⁴ То је исти онај Никифор који је исповедио праву веру, због које га је осудио и прогнао први цар из дома Палеолога, који се држао латинских уверења. Овај (Никифор) је био италијанског поре-

³ Ср. Римљ. 12, 1.

⁴ О њему, као и о другим монасима који се помињу у следећем одељку, види *Тријаде*, 1, 2, 12.

кла, но осудивши тамошње злоучење, приступио је нашој Православној Цркви; дакле, заједно са наслеђем својих предака одрекао се и својих отаца, и више је заволео наше него своје, јер се код нас „право управља речју истине”.⁵ А када је доспео код нас, изабрао је строже, односно монашко живљење и настанио се на месту које је истога имена као и сама светост, како би боравио на размеђи света и небеских тајни – а то је Атос, огњиште добродетељи. Потчинивши себе истакнутим оцима, он је овде одмах показао да зна који је добар почетак: наиме, пошто им је довољно дуго пружао прилику да се увере у његово смирење, примио је од њих искуство умећа над умећима, односно молитвеног тиховања. Тако је постао руководитељ онима који су се у умственом свету борили против духова злобе,⁶ и за њих (тј. за своје ученике, *йрим. йрев.*) начинио је и избор светоотачких учења, којим их је припремао за борбе и којим је одредио начине подвизавања, али и унапред показао награде и описао победничке венце. А затим, када је увидео да многи почетници нису у стању ни најмање да обуздају несталност свога ума, предложио им је и начин којим би могли да у извесној мери умире многопокретљивост и маштовитост ума.

3. Против њега је, дакле, онај философ усмерио своју умишљену високоумност, као какав огањ који својим пламеном прождире сваку пре-

⁵ II Тим. 2, 15.

⁶ Ср. Еф. 6, 12.

преку. Није показао поштовање према оном блаженом исповедању вере и према изгнању које је због тога уследило, није показао поштовање према онима који су уз Никифора били у његовом изгнанству, који су од њега учили о божанским стварима, који су се показали као со земљи,⁷ као светлост свету,⁸ као најсјајнија светила која блистају у Цркви, која „држе реч живота”.⁹ (Чуо си за оног Теолипта, који је заблистао у Филаделфији као светиљка на свећњаку, за Селиота, наставника оних који живе монашки, за Илију, који је безмало читав свој живот провео у пустињаштву, и за друге кроз чија дела је Бог украсио и утврдио своју Цркву.) Исто тако, ови људи и њихови ученици, који се још увек придржавају истога учења, нису убедили овог философа да се остави подозрења и увредљивих речи упућених овоме човеку (тј. Никифору, *ѿрим. ѿрев.*), или, у најмању руку, да својим опширним списима не обешчашћује њега кога, иначе, не би могао достојно усхвалити. Напротив, пошто је овај (благочестиви муж) саставио свој спис на једноставан и наиван начин, то је онога подстакло да му противуречи и помогло му да нађе повода за своје нападе. Но, изразимо се богословским речима: „За нас није мудрац онај ко је mudar на речима, нити онај у кога је бритак језик, а душа запуштена попут гробова који су споља дивно украшени, а изнутра скривају трулежни смрад мртвих теле-

⁷ Ср. Мат. 5, 13.

⁸ Ср. Мат. 5, 14.

⁹ Види Филипљ. 2, 16.

са,¹⁰ већ онај ко веродостојност речи потврђује својим животом, и делима украшава недостатност речи.”¹¹ Уосталом, онај философ није успео ни ове једноставне речи да оповргне а да их претходно не изопачи, као што ћемо ускоро јасно показати.

4. А сада, пошто философ почиње и завршава својим сопственим учењем о умној молитви, и ми ћемо најпре укратко размотрити његово учење. А оно је такво да својом красноречивошћу може обманути многе неискусне људе, али никог од оних који су макар и у незнатној мери искусили истинску молитву. Сагледајмо сада његово учење онолико колико је потребно да бисмо показали његову неусаглашеност са светим Оцима. Он, дакле, почиње примерима из учења Отаца, а завршава на путу који је сасвим супротан њиховом. Наиме, најпре говори да онај ко приступа молитви треба да успокоји своја чула, па пошто је тиме обмануо слушаоца као да, тобоже, говори сагласно са Оцима, одмах затим закључује како је потребно да у потпуности умртвимо страсну способност душе да она не би деловала ни по једној од својих сила нити по некој енергији заједничкој души и телу. „Јер”, вели он, „свака од ових енергија постаје препрека за молитву, а нарочито ако је у спрези са животном силом, па доводи до насладе или до патње, а пре свега ако је у спрези са најгрубљом и најбесловеснијом од

¹⁰ Ср. Мат. 23, 27.

¹¹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ (Γρηγορίου Θεολόγου), Λόγος 16, 2, PG 35, 936 D–937 A.

свих сила – са чулом додира”.¹² Према томе, када неко чује овакво учење, могао би рећи да онај ко приступа умној молитви не треба да пости, не треба да бдије, не треба да клечи, не треба да чини земне поклоне, не треба дуго да стоји усправно, нити да чини ишта слично. Јер, све ове радње оптерећују чуло додира и, као што си ти говорио, доносе немир души која се моли, управо онда када би требало души обезбедити да са свих страна буде неузнемиравана. „Било би, дакле, неприродно”, додаје он, „ако бисмо вид и слух, односно та невештаствена и најбестраснија и словесна чула, занемаривали при молитви, а чуло додира, које је најгрубље и најбезвредније од свих, прихватили и уважавали његове енергије.” Дакле, иако је философ, он није увидео разлику између чула: свако од њих на различит начин узима учешћа у телесној сили и не дејствује свако од њих у складу са надражајима који долазе споља. Сходно томе, ако хоћемо да објаснимо како нематеријална молитва делује на материјална чула, потребно је да стекнемо савршену молитвену навику и да наше расуђивање буде посвећено само једном једином предмету; но, „Онај Који даје молитву ономе што се моли”¹³, нека онима који говоре у њихову корист дарује речи сразмерно овом науку.

5. Када се окренемо свом унутарњем бићу, потребно је да се успокоје сва чула која, иначе,

¹² ВАРЛААМ, Α' Πρὸς Ἰγνάτιον, SCHIRO, 315.

¹³ Ср. I Цар. 2, 9 (у српском издању, у преводу Ђ. Даничића, нема ових речи). – Види ЕВАГРИЈЕ (наведено код Нила), Περὶ προσευχῆς 58, PG 79, 1180 A.

дејствују у складу са спољним надражајима. Па зашто је потребно (да се успокоје) она расположења која су у складу са расположењима душе, и то оним добрим? У чему је смисао, дакле, да човек који се удубио у сâмога себе, својевољно занемари та чула? Ради чега, дакле, треба тражити да их занемари, када се она уопште не супротстављају, већ су у великој мери у складу са расположењем душе? Јер, ово тело, које је спрега по себи, од Бога је спрегнуто са нама, боље рећи потчињено нам је ради садејства са душом; према томе, када је непослушно, треба да га обуздамо, а када се влада како ваља, треба то да прихватимо. Слух и вид су чистији и словеснији од додира, но човек од њих не може баш ништа примити, нити му они по себи могу нанети тешкоћу, ако споља не дођу у додир са видљивим и чујним стварима које су по себи тешке за слушање и тешке за гледање. Док тело доста подноси приликом додира, када упражњавамо пост и не снабдевамо га храном извана. Зато они који уклањају себе од спољашњих ствари и окрећу се својој унутрашњости,¹⁴ обуздавају она чула која не дејствују јер нема спољних подстицаја, тако што обуздавају деловања на та чула, пошто се (та деловања) налазе унутра; а како ће обуздати она чула која дејствују и онда када нема спољних подстицаја, и то онда када та чула доприносе постизању циља? А да је то тегобно чуло додира веома корисно људима који се предају умној молитви, то је знано свима који су се иоле дотакли

¹⁴ Види у овој књизи 1, 2, а нарочито одељак 3.

овога подвига, и којима нису потребне речи пошто су то сазнали из искуства. Ови (подвижници), наиме, не прихватају оне који настоје да ове тајне досегну путем разума, сматрајући то знањем које надима.¹⁵

6. Међутим, ако ови који се истински предају умној молитви треба да буду бестрасни и да прекину сваки додир са стварима које их окружују јер ће тако достићи неометању и чисту молитву, онда они који још нису доспели до тога ступња,¹⁶ али стреме ка томе, треба да се уздигну изнад сладострашћа, односно да се у потпуности ослободе острашћености (треба, наиме, да умртве греховну склоност тела, што значи ослободити се острашћености, а своје помисли да држе подаље од лукавих страсти које се крећу у мисленом свету, што значи уздићи се изнад сладострашћа). Ако је, дакле, све то тако – а наравно, јесте – и будући да преовладава острашћеност, тако да не бисмо могли, како се каже, да окусимо умну молитву чак ни крајичком усана, онда нам је, уколико стремимо ка молитви, неопходна болна осетљивост чула додира која долази кроз пост и бдење и друге подвиге. Јер, само тако се умртвљује греховна склоност тела, а помисли које подстичу животињске страсти, постају умереније и слабије. И не само то, него се тиме доспева до почетка свештеног умиљења, које спира стару прљавштину безверја и, што је највеће од свега, кроз њега долази божанско умиљење и

¹⁵ Ср. I Кор. 8, 1.

¹⁶ Ступањ бестрасности претходи ступњу умне молитве.

спремност (Бога) да услиши молитву. Јер, по речима Давида, „срце скрушено... Бог неће одбаци-ти”,¹⁷ а по Григорију Богослову, „ничим другим се Богу не може толико угодити колико злопаћењем”.¹⁸ Па и Господ нас је у Јеванђељима поучавао да је велики учинак молитве када је она повезана са постом.¹⁹

7. Оно, дакле, што уништава молитву јесте отупелост (*ἀναλγησία*), коју Оци називају и окамењеност;²⁰ међутим, то није отупелост чула додира, како је (философ) испрва мудровао у својим испразним расправама против оних који знање стичу на основу делатног искуства. Отуда су неки од Отаца назвали пост неком врстом суштине молитве: „Глад је”, веле, „материја молитве.”²¹ Други су (пост) назвали каквоћом молитве, знајући да без скрушености молитва нема никакве каквоће. Шта има на уму онај који каже: „Жеђ и бдење притискају срце; када је срце потиштено, читаве реке суза навиру из нас”,²² и опет: „Молитва је... мајка суза – и њихова кћер у исти мах”²³? Видиш ли да ова болна осетљивост чула додира не само да не представља препреку за молитву него јој чак и изванредно помаже? А какве су то сузе којима молитва јесте и кћи и мај-

¹⁷ Пс. 50, 19.

¹⁸ Λόγος 24, 11, PG 35, 1181 В.

¹⁹ Ср. Марк. 9, 29 и Мат. 17, 21.

²⁰ Види СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесџвица*, 6 и 18 (PG 88, 796 В и 932 В).

²¹ Види СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесџвица*, 14 (PG 88).

²² *Исџо*, 6.

²³ *Исџо*, 28.

ка? Зар нису, по својој природи, болне и горке и мучне за оне који су тек искусили блажену тугу, и зар се не претварају у слатке и пријатне за оне који су се том тугом наситили? Видиш ли, дакле, да телесна дејства, која се чулно опажају и као пријатна и као болна, не уништавају молитву, него је чак рађају, а и сама од ње нестају? И видиш ли да их Бог дарује, као што светитељ каже: „Ако си стекао дар суза приликом молитве, значи да се Бог дотакао очију твога срца и да си умом прогледао.”²⁴

8. „Али”, вели (философ), „када је Павле био узет до трећег неба, није знао да ли је био у телу или изван тела,²⁵ зато што беше заборавио све што је телесно; према томе, ако је молитвеном стремљењу ка Богу својствено одсуство чулног осећања телесности, како онда можемо назвати даровима Божијим оно чега треба да се ослободи човек који стреми ка Њему?” Међутим, молитвеном стремљењу ка Богу није својствено ослобађање само од дејстава тела већ и од дејстава ума, а исто тако и ослобађање од сваке божанске светлости и сваког усхођења до сваког светог врхунца, по великом Дионисију.²⁶ Па зар ништа од овога није дар Божији, чак ни усхођење на све свете врхунце, зато што онај ко стреми ка божанском сједињењу треба да их се ослободи? „И

²⁴ Преподобни МАРКО ПУСТИЊАК (Μάρκου Ἐρημίτου), Περὶ νόμου πνευματικοῦ, 12, PG 65, 980. – Богословље суза заузима значајно место у аскетској литератури.

²⁵ Ср. II Кор. 12, 2.

²⁶ *О мистичком богословљу*, 1, 3 (PG 3, 1000 C).

како је могуће говорити”, каже он даље, „да од благодати потиче све то што човек не треба да осећа приликом обављања умне молитве која човека сједињује са Богом? Таква благодат била би послата узалуд – а од Бога ништа не бива узалуд.” Драге су ти узалудне приче, пријатељу, јер и нас сводиш на такве разговоре. Наиме, као да сматраш да је божанско сједињење незнатно и да не надилази оно што је велико и нужно, већ само оно што је узалудно, и као да сматраш узалудним све оно што није присутно када се то сједињење остварује. Јасно је, заиста, да ниси поставио себе изнад испразних ствари; јер, да си се узвисио изнад њих, знао би колико је сједињење са Богом узвишеније и од свега што је корисно.

9. Ти, дакле, толико уживаш у томе да се бавиш испразним стварима, да и не знајући баш ништа о молитви, расплињујеш се у бесмисленим брбљаријама чак дотле да ову духовну благодат (молитве) која је у срцу, називаш, авај, „уобразиљом која у себи носи идол срца”. Но, они који су удостојени ове (духовне благодати), знају да она није замишљена представа, нити нешто од онога што ми имамо, нити нешто што сада јесте, а сада није, већ је то непрестана енергија која долази од благодати; она постоји заједно са душом и укорењена је у њој; она је извор који рађа свету радост која привлачи ум ка себи, удаљује га од многообразних и вештаствених уобразиља и приготовљује га да му буде одбојно све што је телесно – а телесним називам оно што од телесних задовољстава продире у помисли и што се под видом пријатности меша са њима и унизује их. Са друге

стране, оно што од духовне радости душе прелази на тело, чак и када дејствује у телу, то је духовно. Заиста, наслада која од тела долази у ум чини га телесним, при чему она не бива увећана кроз заједницу са оним што је узвишеније, већ напротив, предаје уму од своје нискости, тако да се по њој и читав човек назива телом, као што је речено о људима који беху потопљени гневом Божијим: „Неће се дух мој довијека прети с људима, јер су тело.”²⁷ Тако и духовна сладост која од ума долази на тело – при чему и сама никако не бива искварена због заједнице са телом – преображава тело и чини га духовним, тако да оно одбацује телесне злехуде пориве и не вуче душу наниже, већ се узвисује заједно са њом, те читав човек тада постаје дух, у складу са речима: „...Што је рођено од Духа, дух је.”²⁸ У све ово можемо се уверити кроз искуство.

10. Биће, дакле, довољно ако овоме љубитељу расправа и спорова кажемо: „Ми таквога обичаја немамо, нити Црква Божија”,²⁹ односно не обраћамо пажњу на испразне речи, а поштујемо живу реч и дело у складу са речима. Међутим, он је и записао ова своја учења, па да не би некога од простих обмануо и привукао лажи, и да они не би помислили да он говори нешто озбиљно, и ми у писменом виду излажемо истину и оповргавамо лаж – сажетије у односу на његове списе, а опширније него што је за такве списе потребно.

²⁷ Пост. 6, 3.

²⁸ Јов. 3, 6.

²⁹ Види I Кор. 11, 16.

Наиме, свугде наводим Оце како би они противу-речили овом новом учитељу неделања који, одбацујући телесне добродетељи као неприкладне, не прихвата, сáмим тим, да се духовна расположења могу изразити телом, иако је читаво свето и богонадахнуто Писмо препуно таквих примера: „Срце моје и тело моје обрадоваше се Богу Живоме”,³⁰ и: „У Њега се поузда срце моје, и поможе ми, и процвета тело моје”,³¹ и опет: „Како су слатке грлу моме речи Твоје, већма од меда (и саћа) устима мојим”.³² А да је овде реч о чулним устима, јасно показује свети Исак,³³ тврдећи како изговарање речй молитве устима представља израз сладости за оне који су поодмакли у овом умећу. А свети Дијадох каже: „Да је једно чуло душе, о томе нас учи енергија Светога Духа која пребива у нама; а њу могу познати само они који су се одрекли добара земнога живота ради наде на будућа добра. Заиста, крећући се крепко због своје безбрижности, њихов ум и сáм неизрециво осећа божанску красоту, па од те красоте предаје и телу, по мери његовог напретка, као што и Давид каже: ’У Њега се поузда срце моје, и поможе ми, и процвета тело моје.’³⁴ А та радост која се тада рађа у души и телу јесте нелажно сећање на непропадљиви живот.”³⁵

³⁰ Пс. 83, 2.

³¹ Пс. 27, 7.

³² Пс. 118, 103.

³³ Λόγος 31, Σπεταιιέρη, стр. 134.

³⁴ Пс. 27, 7.

³⁵ Κεφάλαια, 25, Des Places 96 и даље.

11. Философ, међутим, говори да овај залог будућега века, сећање на непропадљивост, деловање Пресветога Духа, никако не могу долазити од неког божанског узрока, а још мање приликом савршавања умне молитве. У телу се, каже он, деловањем Духа збивају безмало четири промене које, по њему, нису од Бога. Пре свега, „дарови од Бога су свесавршени; боље је, свакако, да приликом молитве душа буде изнад чула него да дејствује у складу са чулом; наиме, чула нису сасвим савршена јер постоји нешто боље од њих – према томе, она нису од Бога”. Па шта? Пошто је, по апостолу Павлу, пророковање веће од говорења језика,³⁶ зар онда благодатни дар говорења језика није дар Божији? И пошто је љубав најсавршенија од свих благодатних дарова,³⁷ зар само она јесте божански дарак, и ниједан други? Ни само пророковање, ни силе, ни схватања, ни управљања, ни дарови исцељивања,³⁸ ни реч мудрости и знања по Духу, ни разликовање духова?³⁹ Па и међу онима који пророкују, и који исцељују, и који разликују духове, и уопште, међу свима који су примили благодатне дарове Божанскога Духа, постоје већи и мањи, по мери дара свакога од њих. Зато Павле и благодари Богу што говори језике више од свих⁴⁰ – а и онај ко мање има, и тај има дар Божији. „Ревнујте”, вели

³⁶ Ср. I Кор. 14, 5.

³⁷ Ср. I Кор. 13, 13.

³⁸ Ср. I Кор. 12, 28–30.

³⁹ Ср. I Кор. 12, 8 и 12, 10.

⁴⁰ Ср. I Кор. 14, 18.

исти апостол, „за веће дарове”,⁴¹ јер постоје и мањи. Јер, „звезда се од звезде разликује у слави”,⁴² односно по изобиљу светлости – па ипак, ниједна звезда није без светлости. Према томе, није истинито оно што је философ раније изнео, а чиме сада овде насрће на исихасте: да су дарови Божији свесавршени. Па и апостол који је био Брат Господњи, каже: „Сваки поклон савршени одозго је”,⁴³ а не каже: „свесавршени”. А овај (философ) који се дрзнуо да своје учење придода Светим Списима, самим тим устаје и против оних који Списе читају тако што их делатно примењују. Питаћу га само ово: зар у будућем веку светитељи неће бесконачно напредовати у боговиђењу? Па свима је јасно да ће напредовати бесконачно!⁴⁴ По учењу Дионисија, известиоца о небеским тајнама, чак се и анђели стално усавршавају у боговиђењу, односно од озарења које су већ примили, напредују ка све снажнијем блистању.⁴⁵ Ми нити знамо нити смо икада чули да неко од оних људи који су стекли такво озарење, не стреми ка још савршенијем. Према томе, ако не престаје стремљење оних који су удостојени озарења и ако их благодат коју су раније стекли укре-

⁴¹ I Кор. 12, 31.

⁴² I Кор. 15, 41.

⁴³ Јак. 1, 17.

⁴⁴ О прогресивном усавршавању после смрти први је говорио Климент Александријски, *Сиромаша* (Στρωματεῖς), 7, 3, Вιβλ. Ἑλλ. Πατέρων 8, 249 и даље), а касније свети Григорије Ниски и свети Максим Исповедник.

⁴⁵ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархији*, 4, 2 (PG 3, 180 A).

пљује за заједничарење у већим тајнама, а Дава-лац Самога Себе је бесконачан и дарује их ште-дро и изобилно, шта онда спречава синове буду-ћега века да напредују у боговиђењу, да примају благодат од благодати и да се радосно успињу тим непрестаним успоном? Сходно томе, „сваки поклон одозго је савршен”, а не „свесавршен”, зато што оно што је свесавршено, не може да се побољшава.

12. Дакле, тако стоји ствар са првим од чети-ри тврђења нашега философа. Но, друго је још чудније: „Љубав према телесним дејствима, која су заједничка страсном делу душе и телу, везује душу за тело и испуњава је тамом.” Па који то бол, која наслада, која телесна кретња, не пред-ставља заједничку енергију душе и тела? Чини ми се, дакле, да је философ несмотрено изнео ово своје расуђивање говорећи уопштено о ства-рима које по себи нису уопштене. Постоје, на-име, и блажене страсти, као што постоје и дејства која су заједничка души и телу, која не везују дух за плот, већ плот узвисују до достојанства душе, те и њу (тј. плот, *ѿрим. ѿрев.*) подстичу да стреми ка висинама. Која су то дејства? Она духовна, ко-ја не иду од тела ка уму, као што рекосмо, већ из ума прелазе у тело, па се кроз та дејства и те страсти (ум и тело) преображавају у нешто боље и обожујуће. Сходно томе, као што је телу и ду-ши заједничко Божанство очовеченога Логоса Божијега,⁴⁶ које обожује плот посредством ду-

⁴⁶ Види НИКИТА СТИТАТ (Νικήτα Στηθάτου), *Περὶ ψυχῆς* 14, Χρήστου, стр. 95.

ше, као што се и дела Божија савршавају кроз њу, тако бива и код духовних људи: благодат Духа, дарована телу посредством душе, допушта и телу да доживи оно што је божанско и да блажено састрадава са душом, која преживљава оно што је божанско – а душа, пошто преживљава оно што је божанско, свакако поседује достохвалну страсну и божанску способност, боље рећи, пошто је у нас једна страсна способност, она има својство да може постати и то (односно страсна и божанствена, *џрим. џрев.*). Дакле, доспевши у то блажено стање, душа обожује и тело, и тада га више не покрећу телесне и вештаствене потребе, иако се тако нешто може видети код оних који нису стекли искуство, него, напротив, то исто тело душа усмерава према себи, удаљујући га од склоности ка ономе што је рђаво и удахњујући му собом светост и неотуђиво обожење – о чему јасно сведоче чудотворне светитељске мошти. Првомученику Стефану је још за живота „лице блистало као лице анђела”.⁴⁷ Није ли, дакле, и његово тело попримило нешто божанско? Према томе, и ова страдања и деловања која га прате, заједничка су души и телу. Ово њихово састрадавање (*συμπάθεια*) није клин који душу прикива за земне и телесне помисли и не испуњава је тамо, као што вели философ, већ сачињава некакву неизрециву повезаност и сједињеност са Богом, и то исто тело на чудесан начин удаљује од рђавих и земних страсти; јер, да се изразимо пророчким речима, „Божији моћници се

⁴⁷ Види Дела ап. 6, 15.

вeома уздигoшe oд зeмљe”.⁴⁸ Таквe су неизрeци-вe eнeргијe o којимa чујeш да дeјствују у телимa oних који су читав свој живот посветили моли-твeнoм тихoвaњу; a oнo штo код њих изглeдa нe-разумнo, тo јe изнaд свaкoг рaзумa и нaдилaзи умнo пoимaњe oнoгa кo oвo испитујe рaзумoм, a нe нaстoји дa тo пoзнa крoз дeлo и крoз дeлатни oпит. Aкo oн oвoм питању нe приступи сa вeрoм, кoјa јeдинa мoжe дa дoсeгнe истину штo јe изнaд рaзумa, oндa oн, aвaј, пoимaјући свeтињу нa oбe-свeћeн нaчин, нeблaгoчeствивo изругујe oнo штo јe блaгoчeствивo.

13. Пoслe oвoгa, кaо штo рeкoх и прeтхoднo, нaвeo нaм јe и рeчи aпoстoлa, кoји кaжe кaкo у врeмe свoгa извaнрeднoг узнoшeњa нијe знaо „дa ли јe биo у телу, дa ли извaн тeлa”,⁴⁹ у смислу дa Дух дoнoси зaбoрaв o свeму штo јe тeлeснo. „Aкo јe уoпштe тaчнo”, кaжe филoсoф, „дa сe код ти-хoвaтeљa, кaо штo ми јe рeчeнo, јaвљa неизрeци-вa слaдoст и тoплинa, oндa дoлaзaк Свeтoгa Духa чини дa oни буду зaбoрaвљeни, a никaкo их нe изaзивa; нaимe, aкo тo штo сe у њимa збивa (тј. слaдoст и тoплинa, *йрим. йрев.*) јeсу дaрoви Бo-жији, oндa јe пoгрeшнo рeћи дa истински моли-твeник трeбa дa зaбoрaви oнo штo му јe Бoг дa-рoвao рaди дoбрa. A aкo би трeбaлo тo дa зaбoрa-ви, кaкo oндa нeћe бити нeумeснo aкo сe oд Бoгa иштe oнo чијe oдсуствo и успoкoјeнoст чини мо-литву успeшнijом?” Дa сe вeћинa дaрoвa Духa, oднoснo скoрo сви, смaтрaју дoстoјним у врeмe

⁴⁸ Види Пс. 46, 10.

⁴⁹ Види II Кор. 12, 2.

молитве, то уистину зна свако ко је здравога разума (Господ вели: „Иштите, и даће вам се”⁵⁰), а не само узношење, и то до трећега неба, већ сваки дар Духа. Да неки од њих дејствују и кроз тело, показује „различитост језика”⁵¹ и њихово тумачење, које Павле заповеда да стекнемо и кроз молитву: „Који говори језике, нека се моли да и тумачи”;⁵² и не само она, већ и реч поуке,⁵³ и дарови исцељивања,⁵⁴ и чињење чудеса,⁵⁵ и полагање руку апостола Павла,⁵⁶ кроз које је предавао Духа Светога. Реч поуке, као и благодатни дар језика и њиховог тумачења, иако се јављају и благодарјећи молитви, исто тако дејствују и када у души нема молитве. Но, дар исцељивања и чињења чудеса не би никада доспео до делотворности уколико се најпре душа онога ко оба ова дара спроводи у дело, не предаје умној молитви и ако некада ту молитву заједно са њом не понавља и тело. А предавање Духа остварује се не на просто тиме што је у души присутна молитва, па чак ни она молитва која на мистичан начин сједињује молитвеника са неисцрпним извором тога великога дара, односно не само онда када се молитва савршава умно (не каже се, наиме, да су апостоли при молитви ишта изговарали);⁵⁷ дакле,

⁵⁰ Мат. 7, 7.

⁵¹ I Кор. 12, 10.

⁵² I Кор. 14, 13.

⁵³ Ср. I Кор. 12, 8 и 14, 26.

⁵⁴ Ср. I Кор. 12, 9 и 28.

⁵⁵ Ср. I Кор. 12, 10.

⁵⁶ Ср. II Тим. 1, 6.

⁵⁷ Ср. Дела ап. 8, 17.

предавање Духа не остварује се напросто онда када се душа умно моли, већ онда када и тело истовремено дејствује кроз полагање руку, тако што путем додир преносе Духа на онога на кога су положене. Шта су, дакле, ти благодатни дарови? Зар то нису поклони Духа и зар се не дају онима који ишту и који се моле за добро, зато што и они који су узнесени чак до трећег неба, треба да забораве све што је телесно?

14. Но, боље да овде изложимо и саме оне речи овога философа: „Ако оно што се у њима збива при молитви, као што су дар чињења чудеса и благодатни дарови, јесу дарови Божији, онда је погрешно говорити да онај ко се умно моли треба да заборави све то, пошто нико не треба да заборави оно што му је Бог дао ради добра. А ако би онај ко се молитвом узвисио требало то да заборави, како онда неће бити неумесно да од Бога иште оно чије одсуство и успокојеност чини молитву успешнијом?”⁵⁸ Па, предобри човече, оне који се искрено моле, Бог некада уздиже изнад њих самих и на неисказив начин их узноси на небеса, а некада, док су они још у себи, Он Сам, на натприродан и неисказив начин, дејствује истовремено кроз њихово тело и душу – што је несхватљиво за мудраце овога века. Заиста, када су апостоли некада били у храму, предајући се молитви и мољењу, и када Дух Свети беше сишао међу њих, није им даровао да иступе из себе нити их је узнео на небо, него им је уста снабдео

⁵⁸ Види претходни одељак ове књиге.

огњеним језицима,⁵⁹ и кроз њих је говорио о ономе што је нужно требало да забораве они који су се налазили у екстази, пошто треба да забораве и саме себе. Када је Мојсије ћутао, Бог га је упитао: „Што вичеш к мени?“⁶⁰ Ове речи показују да се (Мојсије) молио, а пошто се молио ћутећи, значи да се молио умно. Зар он тада није имао чулна опажања, зар није био свестан народа и његове више, опасности која се надвијала, као и жезла које му је било у руци? Како га, дакле, Бог није узнео и ослободио чула (јер ти сматраш да Бог само тога удостојава оне који се моле), него је посегнуо за оним чулним жезлом и положио ону велику силу, и то не само у душу већ и у тело и у руку – када, (по теби), онај ко се умно моли треба све да заборави? А шта је, заправо, Мојсије учинио тиме што је ћутке ударио жезлом по мору најпре да би га раздвојио, а затим да би га, после проласка народа, изнова спојио? Па зар у његовој души није било непрестано сећање на Бога, и зар кроз умну молитву није био надсједињен са Њим Који је једини у стању да кроз њега (тј. Мојсија, *ѿрим. ѿрев.*) то и оствари, а да овај притом није био чулно неосетљив на све што је својим телом чинио?

15. Међутим, пошто је навео сведочанства и из списа,⁶¹ погледајмо да можда и они не противурече његовим ставовима о молитви. Пре свега,

⁵⁹ Ср. Дела ап. 2, 1 и даље. – Ово се, међутим, одиграло у горњој одаји, а не у храму, као у 2, 46.

⁶⁰ Изл. 14, 15.

⁶¹ Списима се овде називају дела Дионисија Ареопагита.

позива се на великог Дионисија, који, како он сматра, поткрепљује његово мишљење речима које упућује свештенику Тимотеју: „Усрдним предавањем мистичким созерцањима, напусти чувства, свако умно делање и све што је чувствено и умно, и према својим моћима узвиси се до сједињења са Њим Који је изнад сваке суштине и сваког знања.”⁶² Но, овај савет божанственог Дионисија упућен Тимотеју, који је овај наш мудрац навео као сведочанство да само он правилно расућује о умној молитви, заправо њега (тј. философа, *ἵρμ. ἵρ.ε.в.*) оповргава, као што ће се у наставку и показати да он у потпуности пориче умну молитву – што није престајао да чини у свим својим претходним списима. Заиста, онај ко сматра неприличним и само начело молитве, односно (ко неприличним сматра) дуготрајно стајање скрушенога срца, са страхом и патњом и напоном,⁶³ и савршавање молитве путем ума и у тишини, и то углавном из незлобивости према Богу; (ко неприличним сматра) савршавање молитве уз пост и бдење, праћено болном осетљивошћу чула додира, сузама и умиљењем, као и настојање да почетници у молитви узвисле свој расејани ум до обједињујуће и њима најприкладније молитве; дакле, онај ко све то одбацује, свакако ће ништавним сматрати и циљ молитве и, уопште, целокупну молитву, и бориће се да је сасвим уклони са позорнице. Па добро, филосо-

⁶² *О мистичком боџословљу*, 1, 1 (PG 3, 997 В).

⁶³ Види Дијадох, *Κεφάλαια* 16, Des Places 1955, стр. 92 и даље.

фе, реци ми најпре ово: ако онај ко је кроз молитву ступио у јединство са Божанством, треба то да напусти, зар то значи да умне енергије нису дате од Бога и зар се при молитви не показују чистима више него у било ком другом случају? Па молитва је, по истом Оцу, „мати најмудријих мисли”!⁶⁴ Треба, наиме, размислити и о томе да молитва савршених људи јесте умствена енергија већа од свих других. Јер, ум таквих људи, ако није усмерен ка телу и ка ономе што га окружује, не делује кроз чула или кроз уобразиљу која је њима блиска, нити бива привржен поимањима бића на основу умовања или созерцања – и предаје се само молитви. Па како онда молитвени ум неће по себи досезати оно што је најузвишенеје? Но, Дионисије саветује Тимотеју да се остави и умног деловања, а сâмим тим и молитве. А ти тврдиш како нити је добро нити је од Бога све оно што приликом молитве треба да напусти и да не осећа онај ко је искусио велики (молитвени) занос. Према томе, по теби, није добра и није од Бога молитва „Онога Који даје молитву ономе што се моли”.⁶⁵

16. Опет ћу, поређења ради, навести твоје сопствене речи о умној молитви: „Пошто сви признају да онај ко стреми ка божанском сједињењу треба да буде неосетљив на све и да заборава на сâмога себе, и да таквоме Бог пружа ру-

⁶⁴ *Исѣо*, стр. 133.

⁶⁵ Види I Цар. 2, 9 (у српском издању, у преводу Ђ. Даничића, нема ових речи). – Види ЕВАГРИЈЕ (наведено код Нила), *Περὶ προσευχῆς* 58, PG 79, 1180 A.

ку како би га ослободио од свега и како би га узвисио изнад свега – а ако молитвеник никако не осећа своју молитву, како онда може бити од Бога та молитва коју он не треба да осећа? Наиме, она би тада била узалудна, а ништа што је од Бога није узалудно. Ако је молитвеник свестан молитве, како му онда Бог усађује ту молитву, а сви кажу да управо њу треба да напусти онај ко Му се обраћа, пошто ономе који узарује, Бог дарује заборав свега, па и умних дејстава?”⁶⁶ Зар не видиш да твоје слово *О молићви* у потпуности укида молитву? Док онај чудесни (Дионисије), саветујући Тимотеју да у свом срцу буде расположен за усхођење,⁶⁷ узводи га од узвишених ствари ка још узвишенијима, па пошто га је довео међу њих, поставља га на сâм највиши врх умозрења. А ти, свезнајући мудрац, не знам како то мислиш да се земни људи непосредно дотичу небеских висина, а као сведока призиваш божанственог Максима, који каже: „Када се чежњом љубави ум узноси ка Богу, тада он уопште не осећа ни сâмога себе нити ишта од постојећег.”⁶⁸ „Према томе”, каже овај нови учитељ, „(молитвеник) не осећа ни оне страсти које се у телу јављају приликом молитве. Из овога се, дакле, неизбежно закључује да је узалудно све што се у телу збива.” Онда је, рекли бисмо ми, уза-

⁶⁶ Види у овој књизи одељак 3.

⁶⁷ Ср. Пс. 83, 5.

⁶⁸ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης (срп. изд. 400 *глава о љубави*, 1, 10, Призрен 1992, прево Јером. Артемије Радосављевић).

лудна и сáма молитва, јер молитвеник тада ни њу не осећа; по тој логици, дакле, узалудно је и молити се. Па уистину је узалудно и по ум штетно чинити ишта са таквим исходом! Но, могао би неко упитати шта о овоме каже Максим, премудри хвалопојац и ревнитељ божанске љубави. „Када се (...) ум узноси ка Богу, тада он не осећа ни сáмога себе нити ишта од постојећег.” Казано је „тада”. Но, када се он у себи умно моли, тада осећа и себе и све оно што блажене страсти приликом молитве изазивају у њему и у телу које је са њим сједињено.

17. Прибавио је (философ) себи и треће сведочанство: „...Највиши степен молитве је тај када ум за време молитве бива изван тела и света, без ичега материјалног у себи и без сликовних представа,⁶⁹ а када је у том стању, пребива изван телесних страсти, о којима они говоре.” Међутим, од оних који су у телу, колико је нама познато, нико трајно не пребива у таквом стању изузев, можда, овог новог учитеља изванредне молитве – но, веома су ретки они који њу и најређе упражњавају. Дакле, сви се моле тако што највећи део времена бораве у телу, осећајући истовремено и страсти које су у њима, а тим пре осећајући и свештене страсти које долазе од молитве, које и усавршавају, и узносе, и одуховљују оне у којима се налазе, а не да их унизују, да их чине бескориснима и да их упропашћују. Постоји, наиме, и такав ред страсти не само свештених већ и природних; то можемо видети на примеру својих чула која,

⁶⁹ *Исио*, 2, 61.

трпећи спољашње надражаје, бивају савршенија, и за нас постају образи обожујућег савршенства које долази свише од Духа – а почетак тога савршенства је страх Божији.⁷⁰ Од овога страха страсна способност душе не бива умртвљена по своме својству, као што је философ мислио и учио, већ напредујући до богољубивог деловања, рађа спасоносно умиљење и блажену тугу, бању отпуштења грехова, ново рођење у Богу, односно покајничке сузе. Ове богољубиве и очишћујуће сузе, по речима Отаца, молитви дају крила;⁷¹ када су сједињене са молитвом, оне просветљују умствене очи и одржавају благодат која, по Григорију Богослову,⁷² долази од божанске купели, а поново је призивају када се удаљи, због чега се и називају другом свештеном „бањом новог рођења”⁷³ и божанским крштењем (тј. погружавањем, *ἱρὶμ. ἱρὲν.*). Ово друго крштење, дакле, јесте тегибније, али ни по чему није мање од онога претходнога, него је можда чак и веће, као што јасно каже један од Отаца: „Извор суза после крштења већи је и од крштења.”⁷⁴ Па те сузе које очишћују (онога ко плаче), одвајају га од свега земног и узвисују га и спајају са благодатним даром рађања у Богу, и тиме га обожују – зар оне, дакле, не представљају дејство које је заједничко телу и страсноме делу душе?

⁷⁰ Ср. Приче Сол. 1, 7.

⁷¹ Види СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесѣвица*, 28.

⁷² Λόγος 40, 31, PG 36, 401 D–404 A.

⁷³ Тит. 3, 5.

⁷⁴ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесѣвица*, 7.

18. Како се, уопште, можемо сагласити са неким ко каже да то што душа љуби дејства која су заједничка њеном страсном делу и телу – њу испуњава мраком и приморава је да тежи надоле? Пазар сва деловања која су заједничка души и телу, што снажније остављају траг у души, то је више заслепљују, тако да треба сматрати да та дејства, заједничка души и телу, како он каже, наносе зло и штету деловању ума усмереном ка висинама? Зар овим својим учењима не показује да мисли и поучава супротно од онога што су нам предали светитељи, или, још боље, што нам је предао Дух Свети? Они, наиме, веле да постоји нека енергија заједничка души и телу, која је уистину добра и божанствена и представља дар Божији, и која у души изазива божанско просветљење; она ослобађа душу од рђавих страсти, а на њихово место уводи читав низ добродетељи (јер, ко хоће да се избави од зала, са сузама се од њих избавља, а ко хоће да задобије врлине, са сузама их задобија).⁷⁵ Дакле, они говоре да постоје енергије заједничке души и телу које души доносе велику корист, а он каже да не постоји ниједна. „Све оне”, каже он, „приморавају душу да тежи надоле, а све настале кретње, заједничке души и телу, усмерене су ка злу и ка ономе што је души штетно.” Но, философа не може оправдати то што ово деловање суза није посебно назвао штетним, него је заслужио осуду зато што је и њих уврстио међу рђаве енергије, а нарочито зато што је покушао да оваквом

⁷⁵ Види СВЕТИ ИСАК СИРИН (Ἰσαάκ), Λόγος 85, Σπλετοίερη, 338 и 342.

обманом придобије поверење слушалаца. Наиме, преко пророка, Бог каже да је безакоње осуђених јудејских свештеника било управо у томе што „не разликују свето од оскврњенога”.⁷⁶ Према томе, заједно са многим другим добрим енергијама заједничким души и телу, он ни блажену тугу не разликује од нечистих деловања.

19. „Али, ову тугу”, вели он, „ја не сматрам бестрасном и блаженом; јер, како може бити бестрасно оно што се савршава деловањем страснога дела душе? И како може бити бестрастан онај у коме страсни део душе дејствује, уместо да га својом вољом у потпуности умртви?” Па ми, философе, нисмо научили да је истина садржана у томе да се страсност душе умртви, већ да се она од нижега преводи ка узвишенијем, а њено деловање да се усмери на тежњу према ономе што је божанско, тако да се она у потпуности одврати од рђавих ствари и окрене ка добрима. За нас је, дакле, бестрастан онај ко се ослободио рђавих склоности и обогатио се онима које су добре; онај ко се „навикао на врлине, као што су страсни људи навикли на рђава уживања”;⁷⁷ онај ко је вољу и жељу, који сачињавају страсни део душе, потчинио спознајној, расуђивачкој и словесној способности душе, у истој оној мери у којој острашћени људи разумну способност потчињавају страсности.⁷⁸ Наиме, злоупотреба душевних

⁷⁶ Језек 22, 26.

⁷⁷ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесѿвица*, 29.

⁷⁸ Монашко бестрашће не означава некакву умртвљеност деловања, већ делатну борбу против страсти.

сила омогућује настанак одурних страсти, као што злоупотреба знања о бићима доводи до тога да се мудрост претвара у лудост.⁷⁹ Но, ако их човек употребљава на ваљан начин, онда ће, кроз духовно стицање знања о бићима, доспети до богопознања, док ће кроз страсну способност душе, која стреми ка циљу ради којег и јесте саздана од Бога, савршавати одговарајуће врлине: кроз страсну жељу ће прибавити љубав, а кроз јарост ће стећи трпљење. Према томе, није бестрастан онај ко је умртвио страсност душе, јер би он био непокретан и неделатан и у односу према божанским својствима и односима и стањима, него је бестрастан онај ко је страсност душе потчинио себи тако да она, на ваљан начин вођена од Бога и подређена уму коме по природи припада вођство, кроз непрестано сећање на Бога стреми ка Богу, и кроз то сећање доспева до тежње ка ономе што је божанско, па га унапређује у најузвишенију тежњу – а то је љубав ка Богу.⁸⁰ Због те љубави он, по речима Писма, испуњава заповести Љубљенога,⁸¹ кроз које се поучава и дејствује и стиче искрену и савршену љубав према ближњему. Немогуће је, дакле, да све ово буде без бестрашћа.

20. Овај пут ка савршеној љубави кроз бестрашће јесте својеврстан: извија се навише, па

⁷⁹ Ср. I Кор. 1, 20.

⁸⁰ Израз Дијадоха Фотичког „сећање на Бога” (μνήμη Θεοῦ) (Διαδόχου, Κεφάλαια 11, 31, 58, 59, 63, 73 и даље) повезан је са непрестаном молитвом (ἔξις θείας ἀγάπης) (исто, 90, 91 и даље).

⁸¹ Ср. I Јов. 4, 7 и 5, 1.

зато највише одговара онима који су напустили свет. Наиме, посвећујући се Богу и непомрачено-га ума се предајући разговору са Њим, они, благодарени том општењу, одбацују са себе хрпу рђавих страсти и у себи сабирају ризницу љубави. Са друге стране, они који живе у свету, принуђени су да се користе стварима овога света покорављујући се заповестима Божијим. Сходно томе, и страсни део душе, сједињен са том принудом, дејствоваће у складу са њима (тј. заповестима, *йрим. йрев.*). Када та принуда временом постане навика, она рађа пријатан однос према заповестима Божијим, а наклоност претвара у постојано стање; ово стање, опет, дарује души мржњу према рђавим стањима и односима, а плод те мржње према злу јесте бестрашће из којег се рађа љубав према једином Добру. Потребно је, дакле, да пред Бога поставимо живу и делатну страсност душе како би она била жртва жива, што је апостол рекао о нашем телу: „Молим вас, дакле, браћо, ради милости Божије, да дате телеса своја у жртву живу, свету, угодну Богу.”⁸² А како наше тело може представљати жртву живу, угодну Богу? Када наше очи гледају кротко; пошто је писано: „Који кротко гледа, биће помилован”,⁸³ и тиме нам привлаче и прибављају милост свише; када уши бивају послушне за божанске поуке, не напросто у слушању, према давидовским речима,⁸⁴ већ и у сећању на заповести Божије и у њиховом изврша-

⁸² Римљ. 12, 1.

⁸³ Приче Сол. 12, 13.

⁸⁴ Ср. Пс. 102, 18.

вању, не бивајући притом забораван слушалац, по речима апостола Брата Господњег, већ тако што „проникне у савршени закон слободе и остане у њему... и буде блажен у делању својему”;⁸⁵ и када језик, руке и ноге служе божанским извољењима. Па каква су то делатна остваривања заповести Божијих? Нису ли то дејства која су заједничка души и телу? Па како то, дакле, да сва дејства која су заједничка души и телу, испуњавају душу тамом и заслепљују душу?

21. А апостол (Павле) каже: „Ко ослаби, а да и ја не ослабим? Ко се саблажњава, а ја да не горим?”⁸⁶ Нису ли то заједничка дејства тела и страсне способности душе? Зар ћемо, дакле, сматрати да ово дејство тежи ка злу и ка ономе што је души штетно? Па ипак, то је пример праве љубави према ближњему као према сáмоме себи, што чини другу заповест Божију, која је, према богопредатим речима,⁸⁷ равна оној првој великој заповести. Због тога исти тај апостол каже у Посланици Римљанима: „Врло ми је жао и срце ме моје боли без престанка... за браћу моју, сроднике моје по телу.”⁸⁸ Видиш ли да је страсна способност жива и делатна и у тој бестрасној и богообразној души? Са друге стране, ако се апостол непрестано молио и непрестано био болан у срцу,⁸⁹ значи да је, заједно са молитвом, у себи имао

⁸⁵ Види Јак. 1, 25.

⁸⁶ II Кор. 11, 29.

⁸⁷ Ср. Мат. 22, 36 и даље.

⁸⁸ Римљ. 9, 2 и даље.

⁸⁹ Ср. I Сол. 1, 3; 2, 13; 5, 17; Римљ. 9, 2.

и душевни бол; а да тај бол није напросто постојао него да је и дејствовао заједно са молитвом, и сâм је тамо показао рекавши: „Желео бих да ја сам будем одлучен од Христа за браћу своју”,⁹⁰ а на другом месту: „Жеља је срца мога и молитва Богу за Израил да се спасе”;⁹¹ а разлог за све ово јесте она велика туга због њих и непрекидни душевни бол. Па како онда можемо сматрати да бестрашће јесте оно стање у којем је страсна способност душе умртвљена?

22. Чини се, међутим, да је философ овако чуо о бестрашћу и овако га замишљао, но није чуо да неосетљивост чула представља зло и да Оци о њој рђаво говоре. Постоји, наиме, и добра болна осетљивост, која је супротна овој неосетљивости, и постоје дејства заједничка души и телу која више души доносе корист и доносе јој савршенство, ако се њено усавршавање одвија кроз држање божанских заповести. А ако се таква дела савршавају у телу, шта ли се тек збива у страсном делу душе, који је непосредно повезан са умом – јер, тело кроз њега остварује своју повезаност са умом. Но, философ поступа попут онога који, чувши да Бог налаже: „Отпочините, и познајте да сам ја Бог”,⁹² и видевши оне који се старају о божанским стварима како се занимају за оно што је божанско и духовно, оптужује их говорећи: Бог је рекао да отпочинете, а ви, хитајући да дејствујете, заблудели сте. Апостол заправо каже: „Умртвите, дакле,

⁹⁰ Римљ. 9, 3.

⁹¹ Римљ. 10, 1.

⁹² Пс. 45, 10.

удове своје који су на земљи: блуд, нечистоту, страст, злу похоту и лукавство.”⁹³ Видиш ли која телесна дејства треба да умртвимо? Блуд, нечистоту и, уопште, све што је земно. А коју страст? Ону злу, а не енергије Духа које се савршавају кроз тело, нити божанске и блажене страсти, или душевне силе које им по природи служе. Наиме, „сва твоја жеља нека буде усмерена ка Богу, а твој гнев нека се окрене само против змије”.⁹⁴ Па како ове душевне силе могу бити умртвљене, ако нека од њих, у време молитве, може да се вине ка Богу, или да устане против змије када се ова окоми на њу својим гнусним предлозима?

23. Како уопште може бити поуздан овај филозоф, када овако говори: „Па шта? Зар ћемо при молитви одбацити чулно опажање и машту, а прихватити да страсни део душе дејствује само неком од својих сила? Штавише, његова деловања, више од свега другог, заслепљују и затамњују божанско око.” Авај! Па како мржња према злу и љубав према Богу и према ближњему могу затамнити божанско око? И то су, наиме, енергије страснога дела душе, јер он (тј. страсни део душе, *ἱρὴμ. ἱρὴμ.*) јесте сила душе помоћу које љубимо и мрзимо, бивамо блиски и отуђујемо се, као што помоћу разумног дела душе, по мудрому Синесију,⁹⁵ хвалимо и осуђујемо. Зар учествовање у божанским созерцањима, и упућивање по-

⁹³ Кол. 3, 5.

⁹⁴ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лествица*, 26.

⁹⁵ Вероватно је реч о НЕМЕСИЈУ (Νεμεσίου, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, 31, PG 40, 725 A).

хвалних песама и благодарења Богу, и приврженост Њему кроз непрестано сећање, јесу умртвљење разумног дела душе? Зар је у томе прави живот и истинско деловање ума? На исти начин, дакле, љубитељи лепога и доброга не умртвљују ни страсност тако што у себе затварају склоност ка неделању и некретању, јер тада не би имали оруђе којим би љубили оно што је добро и мрзели оно што је рђаво, нити умртвљују оно чиме ће се отуђити од порока и приближити се Богу. Умртвљују га, наиме, тако што склоност ове силе ка злу, у потпуности преобраћају у љубав према Богу, у складу са првом и великом заповешћу; речено је, дакле: „Љуби Господа Бога својега... свом снагом својом”,⁹⁶ односно свом силом. Којом свом силом? Па јасно: силом страсне способности – јер она представља онај део душе који може да љуби. Налазећи се у таквом стању, она и друге душевне силе уздиже изнад земних ствари и узвисује их ка Богу. У таквом стању, дакле, она молитви придаје чистоту и не спутава ум, него му чак припомаже да у њему, благодарећи сећању, буде уврежен Бог. У таквом стању, онима који страдају ради уистину Жељенога, она пружа могућност да пренебрегну тело и да лакше поднесу телесне патње; јер, када помоћу ње у потпуности буду обузети оном божанском љубављу, они као да на неки начин иступају из тела, па кроз молитву и љубав ступају у општење са божанским Духом, осећајући ове телесне страсти само колико је нужно за њихово распознавање.

⁹⁶ Закони пон. 6, 5 и Марк. 12, 30.

24. Па шта још треба да пишем о овом питању? Свакоме је, дакле, очито – а једино овом мудрацу није јасно – да нам је заповеђено „да распнемо тело са страстима и жељама”;⁹⁷ не да себе уништимо тако што ћемо умртвити свако телесно дејство и сваку душевну силу, већ да се, с једне стране, уздржимо од рђавих жеља и поступака и да се више њима не враћамо, а са друге, да будемо, као што вели Данило, „људи духовних жеља”,⁹⁸ који савршеним умовањем живе и дејствују сагласно са њима и који увек одважно иду напред: попут Лота, који је, излазећи из Содома, ходио напред и није се освртао иза себе, чиме је себе одржао у животу, док је његова жена, зато што се осврнула, била умртвљена.⁹⁹ Мислим, дакле, да је у довољној мери показано да бестрасни људи не умртвљују страсну способност душе, него је она у њима жива и дејствује у правцу онога што је боље.

25. Погледајмо сада како овај философ, иако је сву своју високоумност усмерио против учења честитога Никифора о начелима (умне моливте), ипак није успео ништа више него да га опада, да изврће његове речи и да га још више оговара, а тим својим клеветатама није наштетио овом преподобном човеку него себи и својим сопственим учењима. На сáмом почетку, дакле, он износи лажи о овоме човеку тврдећи како је овај тобоже први изнео оваква учења, која је

⁹⁷ Види Гал. 5, 24.

⁹⁸ Види Дан. 9, 23 и 10, 11.

⁹⁹ Ср. Пост. 19, 17 и даље.

он, изругујући се, назвао „удисајима” (εἰσπνοές), премда су много година раније овако учили други духовни људи, и то користећи се безмало истоветним речима и појмовима. Па и у свим делима древних Отаца могу се пронаћи многи искази који потврђују таква учења, као што је случај са списима онога светитеља који је нас ради од својих поука саставио духовну *Лесѣвицу*, и који каже: „Сећање на Исуса нека буде уз твоје дисање, и тада ћеш познати корист безмолвија.”¹⁰⁰ Осим тога, онај преподобни човек каже: „Приморај свој ум да, заједно са удахнутим ваздухом, ступи у срце”¹⁰¹ (односно, постарај се да се уму припоји све што се у срцу може опазити, према речима Макарија Великог, који каже: „Срце управља читавим људским саставом, па када благодат овлада пашњацима срца, она господари над свим телесним удовима и помислима; према томе, тамо треба да тражимо није ли благодат учртала законе Духа”¹⁰²). Дакле, иако се онај преподобни човек (тј. Никифор, *ѿрим. ѿрев.*) у потпуности слаже са овим великим светитељима, философ му опет упућује клевете: наиме, раздвајајући је од речи „приморај”, он реч „ум” повезује са „удахнутим ваздухом”, и на тај начин, заједно са самим речима, изопачује и смисао, чиме је и сам преко мере удахнуо, показавши сву неумереност својих тврђења. Исто тако, иако Никифор енергије ума

¹⁰⁰ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесѣвица*, 27.

¹⁰¹ Преподобни НИКИФОР (Νικηφόρου), *Περὶ νήψεως*, PG 147, 963 B–964 A.

¹⁰² Ὁμιλία 15, 20, PG 34, 589 AB.

назива „умом” и тврди да се оне изливају кроз чула, па, сходно томе, они који се предају умној молитви, треба да их врате из расејања и да их усмере ка унутра, философ му ипак клеветнички приписује како „умом” назива сáму суштину ума. На тај начин, дакле, он изналази многа упоришта против учења преподобних људи.

26. Када смо ми својевремено настојали да разаберемо шта је истина, онда је он, немајући шта друго да каже, рекао: „Нека наше речи буду наук онима који су заблудели у оно што је видно неумесно.” Но, таквом учитељу би се могло рећи: а ти, који нас учиш ономе што ни сáм ниси схватио, јеси ли у заблуди или не? Наиме, ако си заблудео, како онда тврдиш да јеси учитељ, када је теби сáмоме потребан учитељ и када истину учиш од нас; а ако ниси заблудео, зашто онда ружиш онога ко, по теби, очито не мисли ништа рђаво – и то, наравно, не зато што је погрешно изложио своје учење, већ зато што погрешно мисли? Међутим, ако је он у оба случаја учинио погрешно, како то да си ти, који о овоме пресуђујеш, занемарио сáм смисао и окомио си се једино на оно што је видљиво? Ако си се, дакле, ти сáм сачувао да те не заведу погрешна учења, па и другима препоручујеш да се чувају, онда би требало да похвалиш смисао и творца тога смисла, и да не износиш оптужбе против оних исказа него да им будеш тумач. Наиме, ако неко, мислећи да одговара на оно што је видљиво, тврди да онај ко заступа потребу умртвљења тела заправо предлаже људима да изврше самоубиство, зар га неће осудити као безбожника уколико тај не промени

мишљење? Ја не мислим да је тако. Па шта смо могли помислити када је Василије Велики (да употребим пример који наликује онима које ти извргаваш) рекао да се ум разлива напоље и да се изнова враћа?¹⁰³ Да ли бисмо рекли да он погрешно тврди како се разлива неизмењива суштина ума, и да се ум враћа а да се претходно никако није ни удаљавао (у просторном смислу, *прим. прев.*); или бисмо схватили да речју „ум” назива покретне енергије, ма које оне биле?

27. Када смо ми својим оповргавањима приговорили овоме философу да расуђује на основу онога што је видљиво, и када је одлучио да се свом силином окупи против самога смисла онога што је речено, он је своју борбу преусмерио против наших списа у корист оног честитог човека.¹⁰⁴ Ни у овом случају он није заборавио своје клеветничко умеће, боље рећи није могао да га заборави. Како би, уосталом, и могао да одговори на оно што је беспоговорно, због истине која је овде присутна, и како би побожне прогласио кривима за непобожност ако им не би приписао клеветничке тврдње? А пошто смо ми рекли да превасходни разумни телесни орган јесте срце, према Макарију Великом, и пошто смо тамо изложили његове беседе о овом питању,¹⁰⁵ философ је изоставио реч „телесни”, и поменуо је Григорија Ниског, по коме се „умна суштина приса-

¹⁰³ Ἐπιστολή 2, PG 32, 228 а.

¹⁰⁴ Реч је о Никифору, о коме је Палама писао у првој тријади.

¹⁰⁵ Види *Тријаде*, 1, 2, 3 и 1, 3, 41.

једињује тананој и светловидној способности наше чулно опазиве природе”.¹⁰⁶ На основу овога, дакле, он закључује да је светитељ рекао како га користи као превасходни орган (ума), па је стога устао против наших ставова, тврдећи како су они супротни речима светитеља, који каже да превасходни разумни орган јесте срце, а не она светловидна способност. Међутим, софисто, када би придодао реч „телесни”, као што смо ми рекли, тада би уклонио тобожњу противуречност и видео би да су светитељи сагласни међу собом, а да смо са њима сагласни и ми који од њих учимо: јер, светловидност човековог чула није тело.

28. Но, изумео је он и другу супротстављеност наших речи учењу Григорија Ниског: наиме, пошто ми велимо да орган органа нашега тела јесте срце, а да се ум кроз срце користи телом као својим органом, приписао нам је да ми тврдимо како јединство ума и тела јесте спознатљиво, иако га (свети Григорије) назива непојмљивим.¹⁰⁷ Шта он чини када каже да је чулна сила сродна сили раста, која је (по својој природи) нешто између умне суштине и највештаственије суштине, а затим каже да се ум стапа са најтананијим делом онога што је чулно опазиво,¹⁰⁸ те га користи као први орган и кроз њега управља телом? Па зар није и више него ми, и то много више, истакао да је међусобно присаједињење ума и тела спознатљиво и јасно? Како он, дакле, каже да је ово

¹⁰⁶ Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, 8, PG 44, 145 C.

¹⁰⁷ *Исѿо*, 15, PG 44, 177 B.

¹⁰⁸ *Исѿо*, 8, PG 44, 145 C.

међусобно присаједињење непојмљиво и неизрециво? Дакле, према твојој мудрости, он сáмоме себи противуречи. Како је могуће да не буде тако, по твојем мишљењу, ако си свестан да си доследан сáмоме себи? А ја, опет, мислим да овде присаједињењем називамо и употребу (тела од стране душе) и њихово стапање, а шта је оно заправо и како се остварује присаједињење умне природе са оним што је телесно или са сáмим телом, то нико од људи не може ни појмити нити изразити. Са њима, а и једни са другима, сагласни су свети Оци – а са њима смо сагласни и ми. А ти, који уживаш у противуречностима, као што се види, желиш да буде јасно да се супротстављаш и њима тиме што се супротстављаш нама који показујемо да су они у међусобној сагласности.

29. Поучен деловањем благодати, Макарије Велики нас учи да ум и све помисли душе почивају у срцу као у свом органу, док Григорије Ниски тврди да ум, као бестелесан, не почива унутар тела;¹⁰⁹ но, сажимајући ова два наизглед међусобно различита учења у једно и показујући да она нису противна једно другоме, кажемо да ум, иако по Григорију Ниском не почива унутар тела јер је бестелесан, ипак јесте у телу, а не изван њега, зато што је сједињен са њим, и зато што као први телесни орган користи срце, као што вели Макарије Велики.¹¹⁰ Дакле, пошто овај

¹⁰⁹ Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, 12, PG 44, 157 C.

¹¹⁰ Исто тврђење налази се у *Светогригорском ѿмосу* (PG 150, 1232 A). Ипак, антрополошке претпоставке Григорија Ниског и Макарија Великог донекле се разликују.

Отац, на основу једног становишта, каже да ум није унутар тела, а онај Отац, на основу другог становишта, каже да јесте у телу, онда се они међусобно врло мало разликују. Наиме, онај ко каже да Божанство, као бестелесно, не борави у неком простору, не противуречи ономе ко каже да се Логос Божији некада обрео унутар девичанске и пречисте материце, тако што се, по Свом неисказивом човекољубу, у њој надразумно сјединио са нашим телесним саставом.

30. Ти пак хиташ да докажеш како ми, који настојимо да покажемо да међу овим светим Оцима нема неусаглашености, нисмо у сагласности са њима иако је сваки од њих у праву када говори о овим стварима: на који начин ум одржава повезаност са телом; где се налази уобразитељни и мисаони део душе, а где је смештено сећање; који део тела је најважнији, а који део управља осталим деловима; где настаје крв; како се ниједна од телесних течности не меша са другима, и који од органа им служи као сасуд. Наиме, у вези са овим питањима, сви они кажу како се држе онога што је уобичајено, као када је реч о непокретности звезда и о покретљивости планета, о величини и природи небеских тела и, уопште, о тим стварима које нам није јасно открио Дух – а једино је Њему позната истина која се открива кроз све ово.¹¹¹ Према томе, чак и када би ти тобоже прозрео како се ми не слажемо са божанским и мудрим Григоријем Ниским, не би треба-

¹¹¹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, 'Ομιλία εἰς 14 ψαλμόν, 3, PG 29, 256 BC.

ло због тога да нас нападаш. Замисли само колико њих сматра да небо јесте сфера, а да звезде које по њему лутају јесу исто толико бројни полови, иако Василије Велики не каже тако;¹¹² колико њих сматра да је небо увек у покрету, док други кажу да је непокретно; колико њих сматра да се Сунце креће кружном путањом, а свети Исак не мисли тако. Несумњиво да ћеш све њих, а и нас заједно са њима, оптужити да се противе Оцима; но показаће се да си управо ти тај који не познаје истину, по којој смо сви ми дужни да њих следимо. Чини ми се, међутим, да ти никада и ниси пожелео да сазнаш истину, или да је раздвојиш од онога што је неважно. Па зато, супротстављајући им се по питањима која се односе на блажени живот, захтеваш од других строго исповедање по питањима која не доводе до онога блаженства.

Но, у наставку ћемо занемарити његове клевете на наш рачун и своју пажњу ћемо усмерити на важније ствари.

¹¹² СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Шестоднев*, 1, 1 (Εἰς Ἐξαήμερον, 2, 5, PG 29, 40 C), Нови Сад 2001, превео С. Јакшић.

ДРУГА ТРИЈАДА

СЛОВО У ОДБРАНУ СВЕТИХ ИСИХАСТА
ТРЕЋЕ ОД ПОТОЊИХ

О СВЕШТЕНОЈ СВЕЛОСТИ

1. Наш учитељ умне молитве, противник оних који су јој читав живот привржени, сматра себе достојним да о свештеној светлости поучава оне који виде – а притом је слеп, што ни сам не може порећи;¹ чак тврди да они греше када светлошћу називају оно што он, као слепац, не види. Штавише, за заблудело учење о овој светлости он не оптужује овога или онога монаха из нашега времена, или некога од оних који су се недавно прославили чистотом свога живота или висином боговиђења, већ оне древне поклонице и светитеље, као што ће ова расправа у наставку и показати. Чувши да он говори такве ствари,² људи су, изгледа, били запрепашћени због неизмерне дрскости и нису могли да издрже да ћутке пређу преко толико очигледне хуле против светих Отаца; а са друге стране, уплашили су се да, уколико ћутке прођу поред ње, тиме и сами не постану заједничари те мржње – управо то је

¹ Варлаам је прихватао ову опаску, што се у даљем тексту може видети.

² Види увод.

и нас, више него ишта друго, сада подстакло на писање. А када је он чуо да га ови питају: „Пошто већ ниси посвећен у тајну и пошто си за те ствари слеп, шта ти је требало да узмеш на себе да говориш о таинственим свештеним созерцањима, која ниси у стању ваљано ни да замислиш када чујеш да о њима говоре они који су их искусили?” Но, пошто није умео да порекне сопствену, свима очигледну, неукост и неискуство по овим питањима, он је говорио како „нема ништа чудно у томе да неко ко је слеп ухвати за руку онога ко види, и да тако буде незаблудни вођа свих других слепаца који се њега држе”. Наиме, философ је сматрао да је кроз поседовање реторичког умећа, кроз расподелање о евентуалностима и кроз дијалектичке софизме изнашао како да надвлада и јеванђелске речи, које на јасан начин говоре супротно његовом учењу: „...Слепи слепога ако води, оба ће у јаму пасти”.³ Али ја, вели овај слепац и вођа других слепаца, могу да следим оне који виде уколико се држим њих. Па има ли иједнога слепаца да то не може? Ако је неко кљаст у обе ноге и сакат у обе руке, и ако је сасвим узет, тај не би ни могао да се држи тебе и да те следи, и чак му ни водич не треба јер је прикован за постељу; али, ако је здравих руку и здравих ногу, зашто онда, слепче над слепцима, не би ходио држећи се онога који може да види, него би се држао тебе (слепога)? Јасно је, дакле, да се скриваш иза немогућности да сагледаш себе, боље рећи јасно је да ни сам ниси све-

³ Мат. 15, 14.

стан свога слепила по овим питањима – иако тако говориш зато што ниси у стању да се супротставиш онима који те сматрају слепим. Јер, да није тако, како би иначе могао сматрати себе вођом других слепаца? Па ти си попут онога слепца из Јеванђеља који, због недостатка вере, није био у стању да прогледа како ваља и који је рекао да види „људе како иду као дрвеће”.⁴ Ако је, дакле, твој вид такав и ако ниси потпуно слеп, па ако погледаш право у Сунчев круг са циљем да другима опишеш какав је, зар им нећеш казати да ово велико светило, ово свеблиставо око дана, по себи заправо јесте тама? Но, пошто Сунце надилази могућности виђења здравих очију и не излива своје зраке и на оне који здравим видом јасно посматрају беспримесну таму, како онда неће видети таму, и то без примеса икакве светлости, онај ко покушава да гледа нејасним видом? Дакле, није само чудно него и изазива смех када слепац хоће да друге поучава о светлости.

2. Али, хајде да развргнемо дубину мисли овога философа, коју он, заклонивши је примером, и није прикрио већ ју је разоткрио. Наиме, философ каже да сви ми, као и сви они светитељи којима се он у наставку супротставља, јесмо слепи, односно безумни, а да се он издваја од тих слепаца, односно од тих безумника, по томе што је философ, те стога само он може да прозре логосе бића и смисао Светога Писма; према томе, само он може да им буде доследан, а и да

⁴ Марк. 8, 24.

предводи оне који га следе. Али, такав човек, философе, више није слеп јер он следи за онима који су пре њега прогледали, односно који су пре њега стекли истинско знање, као што ти кажеш – другим речима, он је прогледао. А ако није прогледао следујући (ономе који јесте), чиме може он другима јамчити да ће и они прогледати тиме што њега следе? Толико си, дакле, недоследан себи сâмоме, када истовремено тврдиш и да си слеп и да видиш. Ако, по теби, једино знање јесте светлост, због које си се и упустио у толике борбе, а по сопственом сведочанству добро познајеш Писмо, како си онда ти слеп и непросвећен? Но, ако није могуће просветити се другачије него онако како си ти просвећен и како друге просвећујеш, као што сâм у много наврата говориш, онда ни велики Дионисије, кога ти, по својој мишљењу, познајеш и следиш, није другачије просвећен и не просвећује; јер, по теби, он као и ти зна само једно: да следи оне који знају; али и они, пошто имају сличан начин (просвећења), нашли би се у положају као што је твој. Какав је то рој слепаца који нам сада сабираш својим беседама, где слепци један другога воде ка виђењу, а притом и даље остају слепци? Наћи ћеш, дакле, и многе друге који веле како се држе Светога Писма, а њихове лажи о себи сâмима и о Светоме Писму оповргли су управо они за којима ови следе.

3. Но, ако неко размотри тебе, односно ако сагледа начин на који ти следиш светитеље, неће те назвати само слепим већ и глумим. Јер, када велики Дионисије, као што смо изложили у

расправи *О сѣасоносном знању*,⁵ јасно каже да се „уподобљавање Богу и сједињење са Њим остварује једино кроз поштовање божанских заповести”,⁶ ти на то кажеш: „не само” (кроз поштовање божанских заповести); допустио си, наиме, да оне (тј. божанске заповести, *ѿрим. ѿрев.*) само допола очишћују онога ко их се држи – и то једва. Ето како ти следиш њихов траг! Када Григорије Ниски учи да је световна философија бесплодна и несавршена, и захтева од нас да се не удаљујемо од окриља ове такозване мајке „све док не увидимо несавршеност свога узраста”, а затим да „сматрамо срамотним да се назовемо природним чедима ове јаловице”,⁷ ти проповедаш да је врло корисно и неопходно да се њој (тј. световној философији, *ѿрим. ѿрев.*) до краја живота предајемо и да је хвалимо, и ниси оклевао да изоставиш остале његове речи, па да, наводећи ове, увериш друге људе да изучавање (световне философије) доноси савршено и спасоносно очишћење.⁸ И тако, једино се ти чврсто држиш свих Отаца. А када је Василије Велики јасно рекао да није никаква препрека за стицање обећаног блаженства то што неко не зна истину о небу, о земљи и о елементима који су између ово двоје,⁹ ти тврдиш да је управо то спасоносно, да без тога нема савршенства и

⁵ Односно у одељку 2, 1, 39.

⁶ *О црквеној хијерархији*, 4, 3 (PG 3, 700 C).

⁷ Περὶ βίου Μωνασείως, 2, PG 44, 329 B.

⁸ Види одељак 2, 1, 17.

⁹ Види Εἰς 14 ψαλμόν, 3, PG 29, 256 C.

да се ум не може усагласити са свеопштом истином. Па када би заиста и било тако, треба ли онда да се молимо за оно што је недостижно, јер знање о свему јесте само у Богу, те зато Он и каже Јову: „Кажу ако си разуман... на чем су подножја земљина углављена... јеси ли долазио до дубина морских... јеси ли сагледао ширину земаљску?”¹⁰ Ти пак, сматрајући да само ти знаш и да поседујеш савршенство, не настојиш да свој ум усагласиш са овом истином, већ са Аристотелом и Платоном, са Еуклидом и Птолемејем, и њима сличнима.¹¹ Зато и астрологе и природозналце сматраш већим боговидцима од осталих људи пошто се, тобоже, њихов разум на здрав начин занима истином бића, па ти, због њихове усредсређености на знање, сматраш да су они по уму равни анђелима. Штавише, говорећи овакве ствари, ти сматраш да спасоносно и поуздано следиш богозналца Дионисија и постављаш себе за нашег незаблудног предводника.

4. Но, нека се грбав не хвали као да је исправан; јер, оне који га виде, не може обманути чак и ако самога себе обмањује. Исто тако, нека не лаже против оних који исправно умују и који чврсто следе богоглаголиве мужеве, и то нарочито у оним стварима за које сада нико и ни у једном крају земље – па чак ни они који се не сврставају уз Јеванђеље благодати – не би могао рећи да су потпуно погрешне. Уосталом, има ли

¹⁰ Јов. 38, 4; 38, 6; 38, 16 и 38, 18.

¹¹ Види и одељак 2, 1, 20. – Одавде расправа поприма класичну апологетску форму.

икога не само међу онима који су названи по Христу већ и међу Скитима и Персијанцима и Индијцима, ко сада не зна да Бог није ништа од онога што је створено и што је чулно опазиво? Дакле, као што, приликом будућег доласка Христовог, благодат Васкрсења и бесмртности неће бити ограничена само на оне који верују у Њега, него ће, по речима Писма, васкрснути сви људи – иако неће сви задобити обећане дарове који следе после Васкрсења – тако и сада, после Његовог првог доласка на земљу, нису сви људи послушни Јеванђељу Христовом, него су се сви неопaziце изменили од изобиља пројављене благодати. Наиме, сви исповедају једног нествореног Бога, Творца свега постојећег, па ако питаш Парћанина, Персијанца или Сармата, одмах ћеш од њега чути аврамовске речи: „Бојим се Бога небескога.”¹² Ово пак не би рекао ни Птоlemeј, ни Ипарх, ни Марин Тирски, који су, по теби, мудраци и који су свој ум прилагодили истини о небеским круговима, кружењима и сферама, а божанством и свеузроком називају небо, нити би то рекли Аристотели и Платони, који звезде сматрају телима богова, нити би то рекли они који тврде да коњи богова скачу толико колико око може видети са осматрачнице над узбурканим морем.

5. Сада су, дакле, благодарећи светлости која је засијала у тами,¹³ и одбијајући да Божији образ представе на основу обличја која постоје у

¹² Види Јона 1, 9.

¹³ Ср. Јов. 1, 5.

створеном свету, сви људи на натчулан начин познали Бога, и то боље него они који су некада били задивљени мудрошћу. Па како си се ти дрзнуо да насрнеш на ученике Јеванђеља, који су богопредане речи сопственим ушима слушали; на њих који су посвећени даром језика којима су их снабдели огњени језици Духа; на њих које није поучио ни анђеол ни човек, већ их је поучио Сам Господ¹⁴ кроз уста достојна поклоњења (јер, „Јединородни Син, Који је у наручју Оца, Он Га објави“)¹⁵? Како си се осмелио да онима који су изабрани између свих народа – народу светом,¹⁶ Цркви Божијој – упућујеш такав прекор као да они суштину Божију тобоже сматрају чулно опазивом, да она има обличје, величину и каквоћу, и да уче како је она попут ове видљиве светлости, те да се стапа са ваздухом, који је у стању да прими изливање (невештаствене светлости), а да он њу просторно и чулно обухвата? Па када тако размишљаш, да ли ти је икада дошло на ум следеће: ако неко има такво мишљење о Богу, зашто онда Сунце не назива Богом? А опет, ако Божанство сматра чулно опазивим, зашто онда Оно измиче чулу других људи? И зашто презире чулна задовољства, што управо чине они које ти клеветаш? Наиме, за робове стомака, по Павлу, чулни бог је трбух,¹⁷ а среброљупци и лакомци¹⁸

¹⁴ Ср. Ис. 63, 9.

¹⁵ Јов. 1, 18.

¹⁶ Ср. I Петр. 2, 9.

¹⁷ Ср. Филипљ. 3, 19.

¹⁸ Ср. Еф. 5, 5.

уводе ново идолопоклонство; јер, по јеванђелским речима, не могу да поверују у Христа они који примају славу од људи, а славу која је од Јединога Бога – не траже.¹⁹ А они који све ово презиру, и то ради свевишњег Бога, зар не показују на делу да уистину поштују Онога Који је са оне стране свега? Дакле, зар због тога што они и другима саветују да се држе подаље од свих ових ствари које човека лишавају славе, коју само Бог дарује – не само да им неће веровати него ће их и клеветати како немају исправно мишљење о божанским стварима?

6. То што на крају својих многоглаголивих напада говориш против ових људи, открило је твоју смишљену клевету на њих. „Сада”, кажеш ти, „говоримо о ипостасној светлости, како је неки називају, док претходно нисмо исказивали мишљење о томе да то што они кажу да виде као умно и невештаствено, јесте светлост у засебној ипостаси.” Па и овде је, дакле, уплетена извесна клевета: наиме, и велики Макарије²⁰ и знаменити богослов Максим,²¹ и сви који су са њима сагласни, говоре да се светлост види у ипостаси – али не у засебној. Међутим, иако ни ово није изнео без клевете, философ ипак признаје да они ову светлост називају умном и невештаственом, а оно што је умно и невештаствено, то није чулно,

¹⁹ Ср. Јов. 5, 44.

²⁰ У делу *Περὶ ἑλευθερίας νοῦς*, 21, PG 34, 956 A, говори се о ипостасној светлости.

²¹ О ипостасној светлости говори се у делу *Πρὸς Θαλάσιον*, 61, *σχόλιον* 16, PG 90, 644 D.

али није ни симболичко – јер оно што јесте чулно, то је и симболичко. Па зашто је онда најпре изнео да они суштину Божију називају чулно опазивом светлошћу која се стапа са ваздухом, да та светлост бива обузета ваздухом и да поседује облик, каквоћу и обим који су својствени чулној светлости? Штавише, и када светлост благодати они назову умном (тј. умно појмљивом, *йрим. йрев.*), не чине то у дословном смислу зато што знају да је она и изнад ума и да се у уму појављује само силом Духа, пошто најпре престане свако умно деловање. Но, и поред тога, нико од њих није светлошћу назвао суштину или истечење Божије, као што он представља. Па ако неко у том смислу изврће оно што су светиљи кроз сликовите примере говорили о овој светлости, то онда чини он, а не они. Дакле, онима који ову светлост постављају изнад чулног поимања, али и изнад ума, и који сматрају да суштину Божија јесте изнад ове светлости, приписивати им да ову чулну и видљиву светлост сматрају суштином Божијом – зар није горе и од сваке клевете?

7. И шта у наставку каже овај што клевете оне који су надумно просвећени? „Они, наиме, сматрају да та умна и невештаствена светлост, о којој говоре, јесте Сам надсуштински Бог, и на тај начин задржавају њену невидљивост и непојмљивост од стране чула, или веле да то што виде јесте анђео, или чак и сама суштину ума; јер, када се ум очисти од страсти и од незнања, он види себе самога, али у себи истовремено види и Бога изображенога у Његовом подобију. Дакле,

ако светлост о којој говоре јесте једно од ово двоје, онда треба да признамо да они о овоме умују врло исправно и сагласно са хришћанским Предањем; но, ако говоре да то што виде није ни надсуштинска божанска суштина, ни анђелска суштина, а ни сâм ум, већ да ум види (ту светлост) као другу ипостас, онда ја не знам шта је та светлост, али знам да не постоји.”²² Па ко је тај, о, ти који тако помпезно говориш против правих људи, ко би могао рећи да засебну ипостас представља ова умна светлост, која није ни Бог, ни анђео, нити човечански ум? Уосталом, ни у машти се не може представити да оно како се ово троје (тј. Бог, анђео и човечански ум, *йрим. йрев.*) испољавају, буде умом схваћено као светлост која постоји као засебна ипостас. Али, да прихватимо и то што је немогуће: да прихватимо, дакле, да је неки од исихаста тако рекао твоме мудријаштву – но, не знам ко би то могао бити јер ни ти сâм ниси у стању да га покажеш, иако говориш да није од оних учених.²³ Према томе, ако он није умео ваљано да се изрази, у шта сам веома уверен, па чак и ако није на прави начин разумевао ову тему – узмимо да и то може бити, јер знање није свакоме доступно – зар није требало да се ти распиташ и да сазнаш од оних

²² Варлаам говори само о умној светлости, коју поистовећује са знањем (види 1, 3, 3), и о етичком виђењу. И древни Оци су тако чинили: међутим, аскетски писци, од Макарија па надаље, говоре о ипостасној светлости божанских Лица.

²³ Види ВАРЛААМ (ВАРЛААМ), В' Прὸς Ἰγνατίου, SCHIRÒ, 324.

који, колико је то људима доступно, поседују благодатни дар расуђивања о великом виђењу оне светлости, а не да боговидце одмах осуђујеш као лудакe и да јавно допаднеш онога о чему Павле говори? Ако међу вас, вели он Коринћанима, уђе неко неупућен или неверујући, и не чује оне који су способни да расуђују, неће ли рећи да лудујете?²⁴ А ти, монах и философ, авај, поступаш исто као они неупућени и неверујући. Па чак и да није један или неколицина, него д. многи или сви ми тако говоримо, зар ти то даје права да кажеш оно што си после дугих расправа рекао: „Знам да та светлост не постоји”? Наиме, сви ће се сагласити са тобом да таква светлост, која није ни Бог, ни анђео, ни човек, а која је у засебној ипостаси, уопште не постоји; но, сви ће одмах схватити следеће: ако неко и каже како види умну светлост у засебној ипостаси, он заправо говори како види ону њихову (тј. Бога, анђела или човека, *йрим. йрев.*) светлост, а када си ти сâм тако говорио, сматрао си да о њој потпуно исправно умујеш. Па коме су онда, кроз твоје многобројне расправе, упућене толике хуле, прекори и клевете? Нису ли упућене онима за које си касније тврдио да исправно умују – чиме си показао да твоје клевете нису неоспориве?

8. Но, ја и не говорим да они о светлости умују као и ти или да богословствују сагласно са тобом, него велим да су они толико изнад тебе да превазилазе твоје клевете и прекоре упућене њима. Ти, наиме, кажеш за њих: „Ако они Бога

²⁴ Ср. I Кор. 14, 23.

називају умном светлошћу, и на тај начин задржавају њену невидљивост и непојмљивост од стране чула, онда су у праву.” Они, међутим, знају да је суштина Божија изнад сваког чулног опажања зато што Бог није само изнад свих бића него је и надбожан (ὕπερθεος); а Његова преузвишеност и оностраност у односу на све и сва није само у томе што је Он изнад сваког просторног положаја, него је и изнад сваког порицања и сваке преузвишености која се на било који начин може досегнути умом.²⁵ А за ону светлост коју светитељи, како кажу, духовно виде као ипостасну, они из сопственог искуства знају да није симболичка, као што су то представе које настају када се одвијају неки догађаји; знају да је то невештаствено божанско блистање и благодат, која се невидљиво види и непостижно умом поима. А шта је (та светлост), то они не кажу да знају.

9. А ти, прибегавши методима дефиницијâ, анализа и поделаâ, спознај (шта је та светлост, *ѿрим. ѿрев.*), па и нас неуке удостој своје поуке. Суштина Божија свакако није, јер је она недокучива и непричасна; ни анђеол није, јер носи особине онога ко има власт, па некада иступа из тела, или се заједно са телом узвисује ка неизрецивој висини; а некада преображава тело и предаје му од свога блистања, као што се некада, подвизавајући се у молитвеном тиховању, показао велики

²⁵ Види Свети Дионисије Ареопагит, *О мисѿичком боѿсловљу*, 1, 1 и 5 (PG 3, 997 A и 1048 B). – Види у овој књизи 1, 3, 4.

Арсеније,²⁶ и као што су се показали каменовани Стефан,²⁷ и Мојсије када је сишао са горе Синајске.²⁸ Но, када (ова светлост) обоготвори тело, онда – о, чуда! – некада постаје видљива телесним очима, а некада, ако се тако може рећи, неисказаним речима говори са оним ко је јасно види, као што је то био случај са божанственим Павлом.²⁹ Наиме, према Григорију Богослову,³⁰ Господ, Који по Својој природи од векова и у векове и надаље остаје невидљив и несместив за свакога и за све, „нисходи са Своје висине да би се, макар и у најмањој мери, сместио у тварну природу”. И као што је синовима (Израиљевим), док беху у пустињи, са небеса сишао хлеб који су они назвали маном,³¹ тако и онај ко свој ум сабира у себе и има на уму (ману небеску), бива удостојен оне светлости. А шта је то (мана)? И то је за њих име оне светлости; а ти, ако о овоме имаш да кажеш нешто више – кажи. Но, пођимо даље.

10. Ти пак тврдиш да су они (тј. исихасти) у праву само када светлост сматрају анђелом. Но, ову светлост они никада не би назвали анђелом јер, поучени светоотачким учењима, знају да се јављања анђела збивају разнообразно и према могућностима оних који их доживљавају: или у плот-

²⁶ Ἀλοφθέγματα Πατέρων, Ἀρσένιος 42, PG 65, 108 A (срп. изд. *Стираречник*, Нови Сад 2000, превео С. Јакшић). – Θεοδ. Στουδίτου, Εἰς Ἀρσένιον 25, PG 99, 880 BC.

²⁷ Ср. Дела ап. 6, 15.

²⁸ Ср. Изл. 34, 35.

²⁹ Ср. II Кор. 12, 4.

³⁰ Λόγος 45, 11, PG 36, 637 B.

³¹ Ср. Изл. 16, 14 и даље.

ском обличју суштаства, када подлежу чулима и када нису сасвим невидљива чак ни острашћенима и непосвећенима; или у обличју тананог суштаства, када их и душа види само делимично; или у обличју истинског виђења којег бивају удостојени само они који су свој духовни вид стекли кроз очишћење. А ти показујеш да не познајеш разлику између ових начина, па сматраш да су анђели једни другима невидљиви, и то не због своје бестелесности већ по суштини. Тиме ти, заправо, у својој расправи боговидце сврставаш уз Валаамову марицу, јер је писано да је и она видела анђела.³²

11. Исто тако, ти сматраш да и ум постаје боговидац када не види себе „као у некој другој ипостаси, већ када, очистивши се од страсти и од незнања, види себе самога, али истовремено у себи види и Бога изображенога у Његовом подобију”, и мислиш да су сагласни са најмистичнијим хришћанским Предањем и они који говоре да се на такав начин и сама суштина ума може видети као светлост. Безмолвници, међутим, знају да ум, када постигне очишћење и просвећење и када недвосмислено доспе до заједничарења у благодати Божијој, тада узима учешћа и у другим мистичним натприродним виђењима, као што смо малочас и поменули; но, видећи самога себе, он као да види некога другог, али не у нечему другом, и не види напросто сопствени образ,³³ већ види блиставост коју благодат Божија изображава у обра-

³² Ср. Број. 22, 25 и даље.

³³ Види *Тријаде*, 2, 3, 7 и 1, 3, 5. – Ср. ДИЈАДОХ, Κεφάλαια. 40, *Des Places* 1955, стр. 108.

зу и која надопуњује преизобилну силу ума и омогућује јој да надиђе сâму себе и да оствари надпојамно сједињење ума са вишњим стварима – а кроз то сједињење ум, боље него било којим човечанским начином, созерцава Бога у Духу. А ако теби ово није познато, у томе нема ништа чудесно; наиме, ни они не би били чудесни када би њихово знање имао и ти који не допушташ да ишта буде изнад знања. Зато ти и велиш да ум постаје боговидац када се очисти не само од страсти већ и од незнања. Са друге стране, безмолвници нигде не говоре о том твом очишћењу од незнања; напротив, чистећи себе од рђавих страсти и надилазећи свако знање кроз усрдну и невестаствену молитву, досегли су боговиђење. Јер, они се не обмањују таквим наукама и не престају да своју пажњу усмеравају у себе, нити лутају и трагају како би сабрали што више знања и учености, тражећи ко ће понудити знање – био он Скит, или Персијанац, или Египћанин – како би се очистили од незнања, већ добро знају да то незнање никако не омета боговиђење. Јер, ако, као што ти кажеш, држање заповести доноси само очишћење од страсти, а једино кроз држање заповести се, по обећању Божијем, остварује Његово присуство и пребивање и јављање, зар онда не представља очигледну заблуду овај твој додатак о очишћењу, које ти називаш очишћењем од незнања? Уосталом, у претходним беседама смо опширно показали да очишћење од таквог незнања представља лишавање истинског знања.³⁴

³⁴ Види Тријаде, 2, 3, 7 и 2, 1, 34.

12. Сада пак треба да пређемо на оно што философ у наставку говори против исихаста. Међутим, разоткрили смо његову клевету против ових тиховатеља, и сасвим је јасно да се он бори против њих; но, он заправо оповргава измишљотине сопственог ума и напада самога себе – а пошто мисли да пише против нас, размотримо о чему је реч. Он, дакле, најпре указује на разлог који је ове оптужене подстакао да мисле како светлост представља чулну суштину Божију или истечење из ње. Наиме, тврди како они говоре да су видели (Бога), зато што се већина виђења и откривења која су се на мистичан начин збивала у Светоме Писму, одигравала и јављала у светлости и кроз светлост. А да они на основу овога закључују да светлост (коју су видели) представља суштину Божију, показује то што врлином созерцања и созерцатељем сматрају онога ко је увек привржен тим светлостима и ко општи са њима. Па по чему то, честити пријатељу, созерцатељ тврди да та светлост јесте сама суштину Божија? Јер, нико од нас никада није рекао да созерцатељ види суштину Божију. Сходно томе, ако созерцатељ не види суштину Божију, а они, по теби, созерцатељем називају свакога ко види било какву светлост, онда је јасно да сматрају како та светлост коју, по њиховом тврђењу, созерцатељ види, није суштину Божија. Толико је лако оповргнути ову злобу, јер она се на разне начине изопачује и као да не поткрепљује саму себе, него се свагда баш против себе окреће зато што је по свему недоследна себи. Тако су и оне у злу остале судије невољно показале Сузанину неви-

ност; и нимало није чудно што се међусобно не беху усагласили, јер их је било тројица, а Данило, кога Господ беше пробудио, иако је тада још био дете, мудро је испитао свакога од њих засебно.³⁵ А овај наш философ није у стању да следи ни себе једнога; штавише, колико ли само превазилази ове судије, пажљиво износећи своје клевете у писменом виду!

13. Међутим, иако се оно сведочанство које је од самога почетка износио против исихаста – да би их представио највећим од свих могућих јеретика – показало управо као доказ њихове православности, он је ипак био задовољан собом, те је кроз сопствено писаније одгонио нелагодност која се због велике бриге нагомилала у његовој души. Наиме, очито му је задавало велики бол и подстицало његову раздраженост против ових људи управо то што нису њега удостојили назива созерцатеља, а исто тако и никога од оних који су читавог свог живота изучавали јелинску науку, а притом се ни најмање нису занимали молитвом и псалмопојањем, уздржањем од страсти и практиковањем врлина. Разјаривши се, дакле, на такав начин и из таквог разлога, он у дубини срца прикрива своју страст, па се пузећи приближава најпростијима међу исихастима – као што кажу да се некада змија приближила Еви – те најпре од неких међу њима сазнаје одређена светоотачка предања, а потом их злонамерно изопа-

³⁵ Књига пророка Данила, *Сузана* (у библијском тексту реч је о двојници судија). – Ова прича се не налази у српском преводу Старога Завета (*прим. прев.*).

чује. А када му не пође за руком да их увери (у своје учење), јер су они више били вољни да подражавају нашега Новог Адама (тј. Христа, *йрим. йрев.*) него старога, он најпре напада њих, а кроз њих и све оне који се предају молитвеном тиховању, не штедећи у оптужбама ни оне који су живели пре нас, а ни оне које Црква поштује као светитеље³⁶ – штавише, њих још више напада због тога што су писмено изложили своја учења, која не потврђују у свему преузвишеност његових учења. А да би биле довољно уверљиве ове његове клевете против оних мужева – заједно са којима се он најпре обучавао и кроз које је касније напао све друге – он је показао само поједине списе, док је сопственим рукама поцепао друга њихова учења која, као што је тада говорио, нису била истинита. Наиме, тада је и нама показао те списе. У њима пак не беше никаквог тумачења пророчких откривења или било каквог говора о суштини Божијој, него се налазио исказ о томе да Богу није близак онај ко је многоучен, већ онај ко је врлином очистио себе од страсти, ко се кроз истрајну и чисту молитву прикучио Богу и ко је, благодарећи молитви и врлини, стекао постојаност вере и искусио будућа добра. А ову молитву, као мистични залог, они су, колико је то могуће, почастили пребожанственим именима. Но, њему то не беше довољно; јер, тврдио је како су тобоже они, уместо за световне науке, говорили за божанствено Писмо да

³⁶ Палама вероватно мисли на светог Симеона Новог Богослова и на светог Никифора.

је сасвим бескорисно, да је познање бића рђаво, да страсти јесу демони који су прирођени души, и још много штошта слично. Штавише, овај новојављени судија није се овим задовољио, него је, авај, придодао и учење о суштини Божијој. А када је схватио шта је постигао против оних људи, замислио је шта би овом великом и чудовишном изуму било од највеће користи, па је изложио пророчка откривења о светлости, али и тобожња противљења (овим откривењима) – која, заправо, нико други никада и није изрекао осим њега самога, њиховог противника. Дакле, било да се он и даље бори против њих, било да не, ја више нећу говорити – оставимо га да самоме себи наноси ударце и да самог себе побеђује.

14. После ових расправа до којих је дошло због његових клевета, философ се упушта у нови сукоб, настојећи да докаже како светлост, која се може созерцавати путем ума, представља пуко познање твари. Према томе, ако се ово докаже, сматрао је он, онда ће се помраченим и нечистим показати свако ко не изучава Аристотелово учење о природи, Платоново богословље и Птолемејеву астрологију. Зато онима који не заступају учење да се просветљење остварује само мисаоним путем, упућује увреде и приписује им погрдне називе, говорећи дословно овако: „Они који се занимају удисајима, кажу да се Бог на два начина јавља светима који умно опажају светлост: као светлост знања и као ипостасна светлост – и то нарочито јасно онима који су далеко доспели када су у питању удисаји.” Но, да видимо ко су ти које он оваквим називима обележава

као иноумујуће; а пошто се то све разјасни, пока-
заће се да постоји светлост која је много узвише-
нија и божанственија од знања и која се открива
само онима који виде у Духу – не само онима ко-
ји су још са нама већ и свима светима од почетка
векова. А да овај (философ) оптужује не само
овога или онога него уопште све оне који се пре-
дају светом и безмолвном животу, јасно се види
из следећег: најпре је надримудријашки изопачио
и оклеветао писмено Предање које нам је до-
шло од светих Отаца и које хвале божанствени
људи што су далеко одмакли у врлинском живо-
ту, као и они што су живели пре нас, који су, као
што нам је познато, на основу сопственог иску-
ства показивали почетницима шта им је на ко-
рист; а затим је (овај философ), на основу тога,
све њих назвао једним именом, а своје учење пре-
творио у свеопшту клевету.³⁷

15. Пошто су се многи од наших светитеља
још старином предавали подвигу и на основу
сопственог искуства сазнавали о светлости бла-
годати, па су и друге о томе поучавали, онда
смо и ми, као заступници јеванђелских запове-
сти, намерили да поткрепимо оне речи које го-
воре у прилог учења оних који нису заведени, и
које показују да тако учи и Свето Писмо; сто-
га ћемо овде навести оне светоотачке речи за
које сам њихов писац каже да су писане у са-
гласју са свим другим светоотачким учењима.
Исак, верни и поуздани тумач божанских ства-
ри, каже: „Поседујемо два душевна вида, као

³⁷ Реч је о „пупкодушности” (ὀμφαλοψυχία). Види 2, 1, 1.

што кажу Оци.”³⁸ Чујеш ли: овако говоре сви Оци. Они, дакле, кажу: „Имамо два душевна вида, и није једнака корист од једнога и другога. Наиме, једним видом опажамо оно што је скривено у стварима, односно видимо силу Божију, Његову мудрост и Његово промишљање о нама, које се огледа у величанству Његовог руковођења нама, док другим видом опажамо славу Његове свете природе, онда када Сам Бог благоизволи да нас уведе у духовне тајне.” Дакле, оба вида опажају светлост, али пошто није истоветна корист од виђења једнога и другога, јавља се двојакост опажања те светлости: сваки вид опажа другу светлост, коју онај други вид не опажа. А шта је свако од тих виђења, то нам објашњава исти божанствени Исак, који једно виђење назива поимањем силе и мудрости и Промисла Божијег и, уопште, познањем Творца на основу створења, а друго виђење назива созерцањем, али не природе (Божије) – да не би оговарачи опет имали повода – већ славе Његове природе. То виђење Господ је даровао Својим ученицима, а кроз њих и свима који верују у Њега и који делима потврђују своју веру, односно даровао им је да виде ту славу. Он, наиме, каже Оцу: „Хоћу... да и они гледају славу моју, коју си ми дао, јер си ме љубио пре постања света”;³⁹ и опет: „Прослави ти мене, Оче, у теби самоме, славом коју имадох у теби пре него свет

³⁸ Λόγος 31, Σλέτοίεργη, стр. 281. – Свети Исак овде излаже учење о двојаким познању.

³⁹ Јов. 17, 24.

постаде.”⁴⁰ Према томе, човечанској природи даровао је славу Божанства, а не сaму (божанску) природу – јер, једно је природа Божија, а друго је слава Божанства, иако су оне неодељиве једна од друге.⁴¹ Па ипак, иако је различита у односу на божанску природу, слава се не може приопштити оним стварима које постоје унутар времена, не зато што надилази постојање него зато што је на неизрецив начин присутна у божанској природи. Међутим, ову славу која је изнад свих бића Бог није даровао само телесном вештаству које је са Њим ипостасно сједињено, већ и ученицима: „Славу који си ми дао, Оче”, каже (Господ), „ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно.”⁴² Но, пожелео је да (ученици) и виде (славу Његову). То је, дакле, она слава благодарећи којој стичемо Бога у себи и видимо Га у правом смислу речи.

16. Па како онда стичемо и видимо ову славу божанске природе? Да ли тако што испитујемо логосе бића и што на основу њих стичемо знање о сили и мудрости и промишљању Божијем? Но, према ономе што је говорио свети Исак, али и сви други Оци које смо раније поменули, све ово опажа неко друго око душе које не види божанску светлост, односно славу природе Божије. Међутим, нешто друго је ова светлост

⁴⁰ Јов. 17, 5.

⁴¹ Разликовање природе и славе Божије, које Палама касније назива суштином и енергијом.

⁴² Јов. 17, 22–23.

што се разликује од светлости која је други назив за знање. Према томе, не обитава Бог у сваком ономе ко је стекао познање бића и ко види посредством тога познања; у њему, наиме, обитава познање ствари помоћу којег он, на основу аналогије бића, умује о Богу. Насупрот томе, онај ко на неизрецив начин поседује ону светлост, те више не види на основу аналогије бића већ истинским созерцањем које надилази сва створења, тај познаје Бога и има Га у себи – јер, Он се никада не одваја од Своје вечне славе. Не збуњујмо се, дакле, и немојмо бити малодушни пред Његовим неизмерним добротинством, него верујмо Њему Који је постао заједничар наше природе и Који је нама предао од Своје природе, и настојмо да сазнамо како се она може стећи и како се може видети. И, како? Држањем божанских заповести; наиме, Господ је обећао Своје јављање ономе ко их се буде држао, а то јављање назвао је „Својим и Очевим обитавалиштем”, рекавши: „Ако ме неко љуби, реч моју држаће, и Отац мој љубиће њега; и њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанити”;⁴³ и: „...Јавићу му се сам”.⁴⁴ Да под Својом „речју” подразумева Своје заповести, јасно је, наравно, из тога што је и претходно у тексту, уместо израза „речи”, као што је овде случај, користио израз „заповести”: „Ко има заповести моје и држи их, то је онај који ме љуби.”⁴⁵

⁴³ Јов. 14, 23.

⁴⁴ Јов. 14, 21.

⁴⁵ Исто.

17. Према томе, из свега овога, а нарочито по речима филозофа и по његовом учењу, показује се да ово созерцање Бога никако није знање, иако би он више од свега желео да није тако. Треба, наимае, знати да ово созерцање ми не сматрамо знањем, због његовог преимућства у односу на знање, као што и Бога називамо небићем зато што верујемо да је Он изнад свакога бића. Но, како се, и против воље филозофа, на основу његовог учења може показати да је ова божанска светлост нешто друго у односу на знање? Наимае, он каже да таму незнања не може из душе изагнати држање заповести, већ наука и усрдно занимање за њу;⁴⁶ а оно што не може одагнати незнање, то не може ни довести до знања. Међутим, оно што, по њему, не може довести до знања, то, по речима Господа, доводи до овог созерцања. Сходно томе, ово созерцање није знање, из чега се може закључити да о созерцању не треба говорити као о знању у правом смислу речи, нити га треба сматрати спознатљивим; наимае, о созерцању као знању може се говорити само у алегоричком смислу и по једноимености, и не дословно већ само по изузетку. Дакле, (созерцање) не само да не треба сматрати таквим него га не треба сматрати ни знањем, већ неупоредиво узвишенијим од свакога знања и сваког созерцања на основу знања, јер нема ништа узвишеније од обитавања Бога у нама и Његовог јављања, нити има ишта што је томе равно или приближно. А ми знамо да испуњавање заповести доноси зна-

⁴⁶ Види *Тријаде*, 2, 1, 34 и 37.

ње, и то истинско знање – јер, само се њима прибавља здравље душе. Какво може бити то здравље душе, када је њена спознајна способност болесна? Уверавамо се, дакле, да заповести прибављају и знање, али не само знање већ и обожење; а (обожење) у потпуности постижемо када стекнемо, и у себи Духом видимо, славу Божију, онда када Бог благоизволи да нас уведе у духовне тајне, онако како је рекао овај светитељ.⁴⁷

18. Пошто је он (тј. свети Исак, *јрим. јрив.*) набројао Оце који су овако говорили, онда ћемо ми, оставивши све оне који су били после њега, обратити пажњу на неке од његових претходника и видећемо шта су говорили о слави Божијој, коју су на тајанствен и неискazив начин видели само посвећеници у тајну, а пре свих видели су је очевидци и апостоли јединога Бога Оца нашега Исуса Христа,⁴⁸ од Кога сваки род у пуноћи свете Цркве има своје име.⁴⁹ А пре њих, ову славу је видео онај првоврховни апостол Петар, који каже: „Јер вам не објависмо силу и долазак Господа нашега Исуса Христа следујући измишљеним бајкама, него смо сами били очевидци величанства Његова.”⁵⁰ А какве славе Господа Исуса Христа је он био очевидац, пустимо нека нам каже други

⁴⁷ Види *Тријаде*, 2, 3, 15.

⁴⁸ Овакав монархијански израз среће се најпре код Мелитона Сардског (Εἰς τὸ λάθος, 9). Касније су овај израз понекад користили аскетски писци и мистици, али су га велики свети Оци одбацили.

⁴⁹ Ср. Еф. 3, 15. Овде се, међутим, мисли само на земаљски род.

⁵⁰ II Петр. 1, 16.

апостол: „А Петар и они с њим... пробудивши се, видеше славу Христову.”⁵¹ Какву славу? Нека одмах приступи други јеванђелист и нека посведочи: „Засија се лице Његово као сунце, а хаљине његове постадоше беле као светлост”,⁵² показујући им да Он јесте Бог, Који се, по речима Псалмопојца, „оденуо светлошћу као хаљином”.⁵³ Зато и Петар, рекавши најпре да је „на гори светој” видео славу Христову, односно светлост која је – чудно је рећи – обасјала чак и слух (јер, угледали су тамо и светлосни облак одакле су допирале гласне речи), дакле, пошто је видео ту славу Христову, каже: „И имамо најпоузданију пророчку реч.”⁵⁴ Коју сте то пророчку реч, поузданију од виђења светлости, научили ви боговидци? Коју, ако не ону да се Бог „оденуо светлошћу као хаљином”? Петар, наиме, каже: „Добро чините што пазите на пророчку реч као на светилник који светли у тамном месту, докле Дан не осване.”⁵⁵ Који дан? Свакако, онај што је освануо на Тавору. „И док се Даница не роди.”⁵⁶ Која Даница? Свакако, она која је обасјала њега (тј. Петра, *йрим. йрев.*) и Јакова и Јована. И где ће засијати та Даница? „У срцима вашим.”⁵⁷ Зар не видиш да ова светлост сија у срцима верних и савршених? Зар не видиш колико је њено преимућство у од-

⁵¹ Види Лук. 9, 32.

⁵² Мат. 17, 2.

⁵³ Види Пс. 103, 2.

⁵⁴ II Петр. 1, 18–19.

⁵⁵ II Петр. 1, 19.

⁵⁶ *Исїо.*

⁵⁷ *Исїо.*

носу на светлост знања? Светлост овога созерцања се толико много разликује не само од знања стеченог из јелинских наука (зато што оно и није достојно да се назове светлошћу, пошто је све лажно или је прожето лажима, те је ближе тами него светлости) – дакле, не само од њега већ и од знања божанственог Писма, тако да се светлост знања може упоредити са светиљком која светли у тами, а светлост мистичког созерцања са звездом која светли дању, односно са Сунцем.

19. „Па како се”, вели философ, „ова светлост може поредити са чулно опазивим Сунцем ако је божанска?” Зар ти, који си највећи созерцатељ од свих, не знаш то и ниси у стању да метафорички, а не дословно, схватиш израз да Бог сија као Сунце или јаче од Сунца? Ако би се појавило и друго светило које би сијало исто као и ово које обасјава дан, онда би дан био двоструко светлији, а у тој светлости би се и једно и друго Сунце чинило мање јарким. Док Онај Који „сија као Сунце и јаче од Сунца”, не сија као Сунце него јаче од Сунца. Тако да Онај Који је алегоријски назван Сунцем никако није једнак са Сунцем, односно Онај Који је само упоређен са њим није са њим и равне части. Уосталом, да она светлост која се на Тавору указала изабраним ученицима Господњим, није светлост у дословном смислу речи, и да није ни чулно опазива ни умом појмљива, то смо, у складу са својим моћима, опширно показали у расправи *О божанском ѡсвѣтљѣњу и о свѣтшѣном блаженствѣ*.⁵⁸

⁵⁸ Види у овој књизи 1, 3.

20. Противници овог просветљења и ове светлости веле да све светлости које је Бог показао светима јесу симболичке приказе, загонетке неких невештавених и умствених ствари, које се, по домостроју, указују у уобразиљи, у зависности од датих околности. Они чак лажно тврде како је Дионисије Ареопагит тобоже сагласан са њима,⁵⁹ иако он јасно каже да ће светлост која је при пребожанственом Преображењу озарила ученике, и нас непрекидно и бесконачно обасјавати својим преблиставим зрацима у будућем веку, када ћемо, по обећању, свагда са Господом бити.⁶⁰ Па како она пребожанствена светлост, која постоји у дословном смислу речи и која је неизмењива, неће бити другачија од свих симбола и загонетки, који се удвостручују у зависности од датих околности, који настају и нестају, који једнога трена постоје, а другог не, односно некада се показују, а заправо никада не постоје? А Сунце, најблиставије од свих чулно опазивих ствари, које је своје постојање започело променом и подложно је многим годишњим менама, које бива заклоњено многим небеским телима, те час бива помрачено, а час скривено,⁶¹ а некад се повинује наредбама свѣтих тако да зауставља своје кретање, и враћа се, и зауставља се – дакле, њега и оно што од њега потиче, назваћемо светлошћу, и то чак ипостасном. А зар ћемо ону светлост „у које нема измењивости ни

⁵⁹ *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BA).

⁶⁰ Ср. I Сол. 4, 17.

⁶¹ Ср. Ис. 10, 12 и даље. – II Цар. 20, 11.

сенке промене”,⁶² онај одблесак равнобожнога тела које изобилно предаје славу свога Божанства, светлост која је красота будућега и бесконачнога века, назвати символом и уобразиљом и ипостасном?

21. Заправо, и Григорије Богослов, и Јован Златоуст, и Василије Велики јасно називају ову светлост Божанством. „Светлост је”, вели Григорије, „Божанство које се на Гени указало ученицима”;⁶³ и опет: „Неисказаним олистањем Господ је објавио Себе, пошто је Божанство пројавило своје зраке”; и опет: „Онима који су чистога срца, ова озарујућа сила се, у телу доступном поклоњењу, указала као у каквој кристалној светиљци.”⁶⁴ Према томе, ова слава није само слава тела већ и божанске природе; а тиме што је, по једној од својих ипостаси, сједињена са телом доступним поклоњењу, положила је у њега сву своју славу и сву своју богодоличну блиставост. Зато је Макарије Велики ову славу и назвао славом Духа.⁶⁵ Па како може бити да Божанство, блиставост и слава оне надсуштствености час постоји, а час не постоји, постаје и нестаје, појављује се и ишчезава, не бива скривена од недостојних, а креће се ка непостојању, као што се збива са уобразиљом, са симболима, са загонеткама и са свим оним што дрзници помињу? Штавише, да би потврдили своје ставове, они су себи

⁶² Јак. 1, 17.

⁶³ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 40, 6, PG 36, 365 A.

⁶⁴ Види и *Тријаде*, 1, 3, 26 и 1, 3, 34.

⁶⁵ Види *Пери αγίας*, 21, PG 34, 925 C.

за сведоке призвали божанственог Дионисија и Максима, немајући на уму да је ону светлост која се при Преображењу указала, богомудри Максим назвао симолом богословља, по аналогји и на основу узвођења.⁶⁶

22. У богословљу заснованом на аналогности и узводности, користе се и именују симболи свих ствари које једноимено (ὁμονύμως) постоје са другима. Тако је и он (тј. свети Максим, *йрим. йрев.*) назвао ону светлост симолом зато што је овде и сопствене речи јасно назвао созерцањем (θεορία),⁶⁷ као што је и Григорије, велики зналац богословља, созерцањем назвао познање добра и рђавога дрвета,⁶⁸ сматрајући га у узводном смислу симолом свога созерцања – иако оно (тј. дрво) због тога није било ни уобразиља ни безипостасно. Штавише, божанствени Максим и Мојсија и Илију сматра симболима: првога симолом суда, а другога симолом промишљања.⁶⁹ Зар они, дакле, нису уистину постојали него су симолички изображени? Па зар за онога ко је вољан да созерцава на основу узвођења (ἀναγωγή), Петар не би могао бити симол веровања, Јаков симол надања, а Јован симол љубави? Зар не би симол сваког успона по врлинама била Гора, на коју се Христос успео и на којој се – да кажемо речима истога Максима – онима који су били

⁶⁶ Види *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1165 BC.

⁶⁷ Види *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1125 и даље; 1160–1168.

⁶⁸ Λόγος 43, 12, PG 36, 509 B. – Види и НИКИТА СТИТАТ, *Περὶ νοητοῦ παραδείσου*, 8, изд. П. Христу, стр. 32 и даље.

⁶⁹ *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1168 C.

у стању да приме, открио у обличју Бога, у којем је био пре стварања света? Видиш ли каква је била светлост која је тамо обасјала ученике? У њој су, дакле, преображенога Бога угледали изабрани апостоли, „који беху прешли из тела у дух и пре него што су напустили телесни живот”; као што он опет каже, (угледали су Га) „благодарећи размени чулних енергија коју је у њима Дух извршио”.⁷⁰ Видиш ли да је она светлост била невидљива за чулно опажање пре него што беше преобразено Духом? Зато се она и није указала онима који беху у близини иако је била блистава од Сунца. Ето, тако Максим говори.

23. Са друге стране, велики Дионисије велики да је ова светлост проста, да је без обличја, натприродна, надсуштствена, односно да је изнад свега што постоји. Како онда таква светлост може бити чулно опазива или симболичка? Заиста, намеравајући да свештеноопише светлост, као поуздани видеалац, тајнозналац и посвећеник светлости, он каже: „Наши богонадахнути учитељи су нам, кроз оно што је чулно, предали оно што је умно, кроз оно што је сушто (тј. што постоји), предали су нам оно што је надсуштствено, а кроз разноврсност појединачних симбола, предали су нам натприродну и необразну једноставност; но, када постанемо непропадљиви и бесмртни и када доспемо до христообразне и преблажене кончине, тада ћемо, како је писано, свагда са Господом бити,⁷¹ испуњавајући се, кроз

⁷⁰ *Исидор*, PG 91, 1125–1128.

⁷¹ Ср. I Сол. 4, 17.

пречиста созерцања, Његовим видљивим богојављањем које ће нас обасјати преблиставим зрацима као што је обасјало ученике при оном пребожанственом Преображењу.”⁷² Видиш ли, дакле, да она светлост није само изнад чулног опажања већ је и изнад свега постојећег, и видиш ли колико је ово созерцање натприродно?

24. Вечну светлост, наравно, ми сада видимо путем чула и посредством бића и појединачних симбола, а онда, када будемо изнад њих, видећемо је непосредно и без икакве завесе која нас од ње дели, као што нам је веома живописно објаснио и пребожанствени посвећеник ових тајни: „Сад видимо”, каже он, „као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице.”⁷³ Овим „сад” указао је на созерцање које је доступно нашој природи и које је у складу са њом; а сам он, надилazeћи је (тј. човечанску природу, *йрим. йрев.*) и узвисивши се изнад чула и ума, видео је оно што је невидљиво и чуо оно што је нечувено,⁷⁴ примајући у себе залог оног поновног рођења и њему сразмерног виђења, и зато је и рекао: „Знам”, иако је чуо и видео. Иако, дакле, ово (тј. чување и виђење) јесу енергије чула, он је ипак рекао: не знам да ли је то чулно опажање стекао путем ума или путем тела. Дакле, ово чулно опажање је изнад чула и ума; према томе, када свако од ово двоје дејствује – а и због саме чињенице да дејствује – оно чулно опажа и умно поима. Зато је

⁷² *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BC).

⁷³ I Кор. 13, 12.

⁷⁴ Ср. II Кор. 12, 4.

(апостол Павле) и додао: „Бог зна”, јер Бог је Онај Који је тада дејствовао. А он сáм, пошто се кроз сједињење са Богом узвисио изнад људи, кроз оно што је невидљиво видео је невидљиве ствари које су му постале видљиве не иступајући из своје надчувствености.

25. И велики Дионисије је показао да виђење вечне светлости јесте чулно; наиме, назвао ју је видљивом јер је била видљива за христообразне.⁷⁵ Можеш видети да он и на другом месту ону натчулну светлост назива видљивом: „Ако слободна самовласност умних бића”, каже он, „дрско покуша да преступи границе видљивога, датих јој по њеној мери, светлост неће дејствовати изван онога што је њој својствено, а она сáма (тј. слободна самовласност, *ἰрим. ἰрев.*) остаће без созерцања које јој је примерено.”⁷⁶ Према томе, ако се созерцање умних вештастава не разликује од созерцања онога што је изнад чулног опажања, па макар то било и видљиво, како онда созерцање оних који су достигли христообразну кончину неће бити натчулно, због тога што је видљиво? Међутим, оно видљиво богојављање је не само натчулно већ је и надразумско, као што је разјаснио свети Максим: „Тада ће нам Дух”, вели он, „кроз обожење даровати успокојење свих телесних и умних природних енергија, тако да ћемо Бога опажати и душом и телом.”⁷⁷ Значи, и ум и чуло ће појмити исту светлост – наравно,

⁷⁵ *О црквеној хијерархији*, 7, 2 (PG 3, 553 D).

⁷⁶ *Исѿо*, 2, 3 (PG 3, 397 D–400 A).

⁷⁷ *Κεφάλαια θεολογικά*, 88, PG 90, 1168 A.

свако у складу са својим способностима, али натчулно и надумно. А то двоје, које велики Дионисије овде назива видљивим богојављањем и надумним сједињењем, не разликују се много једно од другога; уосталом, пошто нам, сагласно са богозаступницима, тамо неће бити потребни ни ваздух ни простор, зашто нам је онда потребна чулно опазива светлост?⁷⁸

26. Са друге стране, зар је Павле, који беше доспео до Бога и који је у екстази видео оно што је при Богу невидљиво, видео суштину Божију? Ко ли, уопште, може рећи тако нешто? На једнак начин, дакле, и они који су се очистили кроз молитвено тиховање, бивају удостојени невидљивих призора, при чему суштина Божија остаје недосежна; међутим, они који су достојни, бивају посвећени у Његову тајну и умују о њој, те тако, обестрашћеним и невештаственим умом, заједничаре у умственом светлодавању Божијем, али и спознају да оно што је божанско, јесте изнад тога созерцања и изнад свих посвећења на основу созерцања. На тај начин они стичу надразумну благодат која је изнад наших моћи поимања, и то не на основу немогућности виђења, као они који богословствују путем порицања,* већ на основу онога виђења које је изнад виђења – тако што на извештан начин сами окушавају то порицање, а не тако што умују о њему. Према томе, као што

⁷⁸ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *О души и васкрсењу* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως), PG 46, 104 C.

* Палама овде има на уму апофатичко богословље (ἱрим. ἱрев.).

доживљај и виђење божанских ствари јесу другачији и узвишенији од катафатичког богословствовања, тако и доживљај умањења (тј. апофазе) при духовном виђењу јесте другачији и узвишенији од богословствовања путем порицања (тј. апофазе), због преузвишености предмета виђења.⁷⁹ Јер, ако неко у огледалу види сенку Сунца које је сјајније од онога што је на небу, и ако овај засењени блесак превазилази његов вид, онда ће он видети на основу преузвишености невидљивог прволика – и то не негледањем него гледањем. Дакле, тако и они који су удостојени оног преблаженог созерцања, оно што је изнад могућности виђења не познају кроз негирање (тј. апофазу), већ кроз духовно виђење ове обојујуће енергије, а нарочито кроз виђење Онога Који том енергијом дејствује. А други који су ово од њих научили, заједничаре у умном светлодавању и бивају у стању да се успну до апофатичког богословља, да досегну подобно созерцање, па да кроз њега и њиме виде невидљивост Божију – а то је немогуће уколико и они сами не остваре натприродно и духовно и надумно сједињење (са Богом).

27. Тако и Стефан, по божанственом Григорију Ниском, „оно што је божанско није видео тако што је остао у човечанској природи и човечанској сили, већ тако што се сјединио са благодаћу Светога Духа, јер се, по сведочењу Светога Писма, слично види кроз слично;⁸⁰ наимае, ако би се

⁷⁹ Види *Тријаде*, 1, 3, 15; 1, 3, 34 и даље.

⁸⁰ Ср. Пс. 35, 9; I Јов. 3, 2. – Платон, *Гозба*, 195 В. – Аристотел, *Никомахова еџика*, 8, 1; 9, 3 и др.

слава Оца и Сина могла досегнути човечанском природом и силом, онда би лажљивац био онај ко изјави да је виђење недоступно; но, са друге стране, ваљало би да ни он не говори неистину, а и да је историја у праву.”⁸¹ Према томе, добро смо и претходно говорили да слава која је виђена при Преображењу Христовом јесте слава Оца, јер слава Оца и слава Сина јесте једна иста. Наиме, и сада, када је Стефан ступио к Богу, није видео само Бога у слави већ и саму славу, која је слава Оца. „Зар је то, дакле, било достигнуће човечанске природе? Или се то збило због тога што је природу која доле пребива неки од анђела подигао до тих висина? Не, није то у питању. Јер, није писано да је Стефан видео то што је видео зато што је имао велику силу или што је био испуњен анђелском помоћи, него да је Стефан видео славу Бога и Његовог Јединородног Сина зато што је био пун Духа Светога;⁸² и по речима пророка,⁸³ не може видети светлост онај ко не гледа у светлости.”⁸⁴ А ако у очинској светлости видимо Бога у Духу, онда ми можемо имати јединство са Богом и онда нам од Њега долази светлост у којој не заједничаримо посредством анђела, иако овај филозоф то пориче и сматра да и велики Дионисије исто о овоме учи, не схватајући уистину силу богословља овога посвећеника у свештене тајне.

⁸¹ Α' εις Στέφανον, PG 46, 717 B.

⁸² Ср. Дела ап. 7, 55.

⁸³ Ср. Пс. 35, 9.

⁸⁴ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Α' εις Στέφανον, PG 46, 716 D-717 A.

28. Откривајући нам зашто анђели носе такво име, Дионисије каже да нам се кроз њих указују многа виђења,⁸⁵ али не каже да се кроз њих збива свако самојављено виђење, или свако сједињење, или свако сијање. Наиме, пошто је најпре рекао да је мноштво небеске војске људима предало оно многоопевано славословље при Рођењу Христовом, и да је анђео објавио (Рођење) пастирима, јер се ови беху очистили кроз удаљавање од мноштва и кроз безмолвије,⁸⁶ није рекао да је слава Божија која их је обасјала била послата кроз анђеле. А опет, откривење спасоносног Рођења пастири нису примили ни кроз славу која их је обасјала: када су се престрашили⁸⁷ – јер не беху навикли на такве призоре – анђели су им објаснили какав је смисао јављања светлости. И Девици Матери анђео је објавио да ће затруднети, да ће у својој утроби понети Бога и да ће Га родити у плоти;⁸⁸ међутим, сједињење Бога са њом није се одиграло посредством анђела. И овде треба да имамо у виду да ни она кроз сједињење (са Богом) није стекла посвећење, него јој је био потребан весник (тј. анђео, *прим. прев.*). Па шта нам је више потребно, када он исти јасно каже да се кроз сједињење са вишњом светлошћу, која постоји само „код анђела достојених знања које је поврх анђелског, по-

⁸⁵ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархији*, 4, 2 (PG 3, 180 B).

⁸⁶ *Исџо*, 4, 4 (PG 3, 181 B).

⁸⁷ Лук. 2, 9–10.

⁸⁸ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *Исџо*.

добно анђелима са њом сједињују и богообрази умови, који су успокојили свако умно деловање”.⁸⁹ И опет: „Као што веле највећи познаваоци наших свештених тајни, самопројављена созерцања божанствених тајни савршенија су од оних која се одвијају кроз приопштавање другима; исто тако је, сматрам, и када су у питању анђелски чиновни: непосредно приопштавање оних чиновних који су ближе уз Бога, јасније је од оних која се одвијају путем посредовања.”⁹⁰ Захарија је, како нас поучава велики Дионисије,⁹¹ видео једнога од првих и најближих Богу анђела; „а Језекиљ каже да је пресвети Закон примио од самога преславнога Божанства, Које беше сишло на херувиме”.⁹²

29. Према томе, не само међу анђелима него и међу нама одвијају се боговиђења, и то не посредно и кроз друге, већ непосредно и самопројављено: она се не преносе од једних ка другима кроз посредовање – јер, Господ над господарима не подлеже законима творевине. Зато, и у складу са нашим светим Предањем,⁹³ архангел Гаврило је први и једини посвећен у тајну неизрецивог смирења (тј. кенозе, *йрим. йрев.*) Логоса, иако није припадао оном првом анђелском чину који стоји непосредно уз Бога. Дакле, начело новог

⁸⁹ *О божанским именима*, 1, 5 (PG 3, 593 B).

⁹⁰ *О небеској хијерархији*, 8, 2 (PG 3, 240 C).

⁹¹ *Исѣо*, 241 A (Лук. 1, 11 и даље).

⁹² *Исѣо* (Јез. 10, 18).

⁹³ Види ΔΟΥΚΑΚΗ, Μ. *Συναξαριστής Μαρτίου*, 25, 1960, стр. 406 и даље. – Сабор св. арх. Гаврила, 26. марта, вечерња служба, стихира б.

сздавања требало је да буде ново. Наиме, уни-
зивши Себе и сишавши к нама ради нас,⁹⁴ све је
учинио новим;⁹⁵ а потом је, узишавши на небо,
као што вели свети Кирило, анђелске чиновне ко-
ји су нижи и који су блискији свету, учинио про-
свећенијима и савршенијима од виших чиновна-
чалника,⁹⁶ заповедајући им и учећи их да подигну
врата вечна кнезовима својим, јер ће бити узне-
сен и узвисиће се и сешће изнад сваког началства
и власти⁹⁷ Онај Који је узео на себе плот због
Свога неисказивог човекољубља. Јер, Он је Го-
спод сила и Цар славе;⁹⁸ Њему је могуће све, па и
да последње постави над првима, ако усхтедне.
Међутим, пре јављања Бога у телу, ми од анђе-
ла,⁹⁹ као ни од пророка, нисмо могли научити ни-
шта од овога осим оних ствари које предизобра-
жавају будућу благодат; а сада, када се она већ
појавила, није више потребно да се јављања зби-
вају кроз посредовања. По великом Павлу, „кроз
Цркву се сада обзнани началствима и властима
многострука мудрост Божија”,¹⁰⁰ а по првоврхов-
нику хора апостола, Петру, „сад нам се јави пре-

⁹⁴ Ср. Филипљ. 2, 7.

⁹⁵ Ср. Откр. 21, 5; II Кор. 5, 17.

⁹⁶ КИРИЛО ЈЕРУСАЛИМСКИ, *Προκατήχησις*, 15, PG 33, 360 A.

⁹⁷ Ср. Еф. 1, 21.

⁹⁸ Ср. Пс. 23, 7–10.

⁹⁹ Анђели означавају Закон, и зато је он и предат преко њих. – Види Дела ап. 7, 53; Гал. 3, 19; Јевр. 2, 2. – Ср. СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархији*, 4, 2 (PG 3, 180 B и 192 D).

¹⁰⁰ Еф. 3, 10.

ко оних који нам проповедаху јеванђеље Духом Светим посланим с неба, у што анђели желе за-
вирити”.¹⁰¹ Сходно томе, пошто на овај начин
они нижи благодаћу постају виши, онда се и чин
благоустројавања и даље савршава неизмењено
и чудесно.

30. Откривајући, дакле, зашто анђели носе
такво име, Дионисије је прекрасно и на најбољи
начин¹⁰² изложио и разјаснио и поучио нас зашто
су они у почетку створени и зашто им је дато то
име. А да онај (архангел Гаврило) коме је непо-
средно поверена тајна силаска Логоса к нама,
иако је био архистратиг, није био међу онима ко-
ји су непосредно окруживали Бога, то ћеш наћи
исказано код божанствених пророка. Наиме, он
је једном приликом позван од стране некога ко је
од њега виши по достојанству и ко му је са пра-
вом вишега и заповеднички рекао: „Објасни му
шта је видео.”¹⁰³ Требало би, наравно, и овде да
обратимо пажњу, јер није му рекао: „Пренеси му
ово виђење”, већ: „Објасни му”; дакле, благодат-
ни дар знања се углавном стиче кроз посредова-
ње другога, док су богојављања претежно само-
пројавна. И зато, како нам вели богословље, ан-
ђели су Мојсију предали збирку закона, док му
оно созерцање и боговиђење нису предали, него
су му само протумачили то што је видео. Кроз

¹⁰¹ Види I Петр. 1, 12.

¹⁰² СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархи-
ји*, 4, 2 (PG 3, 180 В).

¹⁰³ Види Дан. 8, 16. – Види и ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О
небеској хијерархији*, 8, 2 (PG 3, 241 С).

мистичка виђења могу се указати разне ствари: постојеће, будуће, чулно опазиве, умно појмљиве, вештаствене, невештаствене, оне које су по значају више и оне које су ниже; и свака ствар се указује на другачији начин и открива се различито, у складу са могућностима оних који их виде и саобразно сâмим стварима. А јављање Онога Који је са оне стране свега постојећег, које се збивало из овог или оног разлога, оно је у свештеним храмовима или на другим местима заблистало тајновидцима или пророцима, као што каже велики Дионисије.¹⁰⁴ А овај који је себе назвао слепцем¹⁰⁵ и који је без икаквог расуђивања све друге назвао тим истим именом, тврди како ми који на доличан начин поштујемо вечну светлост, сматрамо да кола¹⁰⁶ и точкови¹⁰⁷ и мачеви који су се указивали, јесу равне части са светлошћу будућега века. Па он није чуо ни богословље које каже „да ће нам божанска природа тада заменити све друго”,¹⁰⁸ из чега би могао да се увери да та светлост јесте Божија!

31. Наравно, Бога нико није видео¹⁰⁹ нити ће Га видети, ни човек ни анђеол¹¹⁰ – уколико анђеол и човек гледају чулно или умно. Но, онај ко стек-

¹⁰⁴ *О божанским именима*, 1, 8 (PG 3, 597 A).

¹⁰⁵ Види *Тријаде*, 2, 3, 1–2.

¹⁰⁶ Ср. II Цар. 2, 11; 6, 17; Зах. 6, 1–7.

¹⁰⁷ Ср. Јез. 1, 15–21; 10, 9–19; Дан. 7, 9.

¹⁰⁸ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *О души и васкрсењу* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως), PG 46, 104 B.

¹⁰⁹ Ср. Јов. 1, 18.

¹¹⁰ Види СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, *Περὶ ἀκατάληπτου* 3, 3, PG 48, 721.

не Духа и гледа у Духу, како да неће созерцавати подобно подобним, по речима богослова?¹¹¹ Међутим, и у овом духовном виђењу, божанска светлост се углавном јавља као сасвим скривена. Јер, које би од створених бића могло у себе сместити сву безграничну силу Духа да би том силом видело целовитост Божију? А зашто говорим да је то скривеност? Блесак оне светлости, који као своје вештаство недокучиво задобија само виђење онога који гледа, које кроз сједињење увећава духовни вид и чини га све способнијим да то виђење прими у себе, никада, за сву вечност, неће престати да га обасјава најсјајнијим зрацима, да га непрекидно испуњава најскривенијом светлошћу и да га собом озарује – што никада раније није било. Зато богослови називају ову светлост и неискуственом, јер када утихне свака спознајна сила, онда се кроз њу, у сили Духа, Бог указује светитељима – тако што се Бог сједињује са боговима и тиме им постаје видљив. Наиме, тиме што се, кроз приопштавање ономе што је узвишеније, (светитељи) и сами претварају у нешто узвишеније и, пророчким речима речено, „задобијају нове силе”,¹¹² они прекидају свако деловање душе и тела, тако да собом пројављују и сами созерцавају ону светлост, при чему се због преизобиља славе надилази свако природно по-

¹¹¹ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЈСКИ, *Сѣироматѣа* (Στροφαιατεῖς), 5, 1, Βιβλ. Ἑλλ. Πατέρων 7, 116. – СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Α' εἰς Στέφανον, PG 46, 717. – СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Εἰς 48 ψαλμόν 8, PG 29, 449 С.

¹¹² Види Ис. 40, 31.

знање, „да буде Бог све у свему”, по апостолу.¹¹³ Јер, бићемо синови Божији зато што смо синови Васкрсења,¹¹⁴ и бићемо као анђели Божији на небу, који заувек гледају лице Оца нашега небескога,¹¹⁵ по речима Господа.

32. Зато и велики Дионисије, рекавши како они који доспевају до христообразне и блажене кончине бивају испуњени видљивим богојављањем, одмах затим додаје: „У цр^квобожанственом подражавању наднебеских умова”;¹¹⁶ а затим, пошто је поменуо анђелска сједињења са Богом, присутна само код оних добрих анђела што су удостојени (ових сједињења) која су поврх анђелског познања и која представљају примање или предавање преблиставе доброте, Дионисије каже: „Када богообразни људи сасвим постану умови, они се по узору на анђеле сједињују са том светлошћу и опевају је кроз одрицање свега постојећег”; а стичу познање не кроз одрицање већ кроз сједињење са светлошћу, јер је она „надсуштаствено изузета у односу на све”.¹¹⁷ Они који су се сјединили са том светлошћу изузетом у односу на све постојеће, познају управо то да је она изузета од свега створеног; притом они то сједињење не достижу кроз искључивање, него само умањење (тј. аферезу) познају кроз сједи-

¹¹³ I Кор. 15, 28.

¹¹⁴ Ср. Лук. 20, 36.

¹¹⁵ Ср. Мат. 22, 30 и 18, 10.

¹¹⁶ *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BC).

¹¹⁷ *Исшо*, 1, 5 (PG 3, 593 BC). – И цео следећи одељак обојен је Дионисијевим учењем.

њење, тако да је и ово сједињење изузето од свега створеног и по превасходности представља небитије. Јер, оно што нам не могу досегнути ни анђели – осим уколико нису удостојени наданђелског знања – то не може досегнути нити постићи ниједна умна сила, пошто то и њу надилази.

33. Оно пак што и њу (тј. умну силу, *ѿрим. ѿрев.*) у потпуности надилази, а што је по природи недосежно, то је изнад свега постојећег. Дакле, такво сједињење је изнад свакога знања, иако се и само сједињење у преносном смислу назива знањем; према томе, оно није ни умно, иако се и таквим назива – јер, како може бити умно оно што је изнад свакога ума? Због његове преузвишености, пре би требало да га називамо незнањем него знањем. Сједињење, дакле, није део знања нити његова врста, као што ни оно што је надсуштаствено није врста суштине; нити, опет, (сједињење) може бити обухваћено општим знањем, нити га опште знање садржи у себи као свој огранак – заправо, пре би могло бити обухваћено незнањем, а опет, ни њиме, зато што по својој преузвишености сједињење јесте незнање, али је и изнад незнања. Дакле, ово сједињење је јединствено, па било којим именом да се назове – било сједињењем, било созерцањем, било чулом, било знањем, било умним поимањем, било озарењем – оно неће то бити дословно, јер му све то у дословном смислу само наликује.

34. По свему судећи, речи философа о знању јасно представљају незнање. Наиме, он тамо каже да оно сачињава део и врсту општега знања, на основу тога што се назива знањем, и пореди

ово знање са оним, али не увиђа да, ако се оно због свога имена уврштава у знање, онда ће се уврштавати и у незнање, јер се назива и незнањем – и то чешће него знањем. Због тога ће једно исто знање спадати у оба међусобно супротна вида знања, те ће оно што је узвишеније, бити ниже, а оно које је јединствено и које је надизузето у односу на свако мноштво, биће саображено мноштву. А најгоре од свих безумних тврђења није напросто то што он за сједињење каже да је врста и део знања и предмет знања, већ то што он исти за ово знање тамо каже да је изнад знања, а овде за то исто знање каже да је слабије од општега знања зато што представља његову врсту и део и зато што му је потчињено. То је као када би Јединога Надсуштаственога, зато што јесте надсуштаствена суштина и тако се назива, неко назвао делом и врстом и потчињеним суштини, а потом се чак дрзнуо и да Га упореди са суштином уопште. Но, тај што спаја оно што је неспојиво, и оно што је изнад знања сврстава уз знање, а оно што је изнад могућности поимања назива надсазнајним, нека зна да, поредећи знање са оним што је изнад знања, сврстава их у један ред, тако да је оно на бесмислен начин постало једно у односу на самога себе. Осим тога, ако оно што је изнад знања, због истог имена које носи, јесте врста општега знања, онда су у заблуди они који веле да постоји десет родова бића; јер, у том случају, код свега тога је један род – а то је биће, док Онај Један, који је изнад свега, тај спада у њега (тј. у биће), а биће је изнад тога Једнога, и све друго што је приопштено Једноме

представља друго биће које је изнад Једнога. Поврх тога, пошто постоји додир изнад додира и вид изнад вида и, уопште, чуло изнад чула – јер се и умовање назива овим именима у преносном смислу – ако натчулност јесте врста чула, онда ће чуло бити узвишеније од натчулног, а тако је и са свим другим.

35. Но, вратимо се претходном. Дакле, шта је оно сједињење које не представља ништа од онога што постоји по преваоходности? Да то није можда апофатичко богословље? Али овде је реч о сједињењу, а не о порицању. Осим тога, у складу са њим (тј. са порицањем, односно апофатичким богословљем, *прим. прев.*), није нам потребно ни иступање из себе, док је приликом сједињења чак и анђелима потребно иступање из себе; а поврх тога, онај ко не богословствује на основу порицања (тј. апофатички), тај није ни благочестив, док оно сједињење досежу само они међу благочестивима који су богообразни. Затим, док ми умујемо путем апофатичког богословља и њиме се изражавамо, велики Дионисије је оно сједињење назвао неизрецивим и непојмљивим чак и за оне који созерцавају.¹¹⁸ И коначно, у складу са оним богословљем, светлост је неко знање и неки логос, док се светлост созерцања созерцава ипостасирано, дејствује умно и на неисказив начин духовно се обраћа обоженоме. Наравно, ум оних који богословствују апофатички,

¹¹⁸ Види *О божанским именима*, 1, 5 (PG 3, 593 BC). – Ср. СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Пери а̀лорѣѡν*, PG 91, 1168.

разматра оне ствари које су Богу несвојствене, односно дејствује рашчлањујући, а са друге стране је сједињење; осим тога, у првом случају ум, заједно са свим другим стварима, пориче и самога себе, док је у другом присутно сједињење ума са Богом, а то је оно о чему су Оци говорили: „Циљ молитве је узношење ка Господу.”¹¹⁹ Јер, и велики Дионисије каже да се кроз њу сједињујемо са Богом.¹²⁰ Заиста, ум се мало-помало ослобађа повезаности са постојећим стварима, најпре са оним необразним, рђавим, ружним и, уопште, са свим, а затим са оним што је у средини, и што се прилагођава час ономе што је рђавије, час ономе што је боље, саобразно науму оних који га користе; њему, наравно, припада свако учење, а и знање њиме стечено – зато нам свети Оци и поручују да у време молитве не примамо знање¹²¹ које нам долази од непријатеља, да не бисмо тако остали и без онога што је узвишеније. Постепено прекидајући везу са свим стварима, чак и са оним узвишенијим, ум приликом чисте молитве у потпуности иступа из свега постојећег. А ово иступање (ἐκστασις) је неупоредиво узвишеније од апофатичког богословља јер је својствено само онима који су стекли бестрашће; међутим, оно још увек не представља сједињење, све док Утешитељ свише не озари молитвеника, који је, у ишчекивању обећања Очевог, засео у Горњу

¹¹⁹ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесџивица* 28 (PG 88, 1132 D).

¹²⁰ *О божанским именима* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), 3, PG 3, 680 A.

¹²¹ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лесџивица* 28 (PG 88, 1140 A).

одају својих природних граница, и док га кроз откривење не узвиси до виђења светлости. При том ово виђење има и свој почетак, као и све оно што је после почетка – а они се разликују међу собом као што се светлије разликује од тамнијега; но, (виђење) нема свој крај јер се његов ток, као и узношење путем откривења, одвија у бескрај. Наиме, једно је озарење, друго је трајно созерцање светлости, а треће је виђење ствари у светлости, при чему чак и оно што је удаљено, доспева пред очи, а оно што тек долази, показује се као да већ постоји.

36. Да све ово искажем и разјасним – то је изнад мојих могућности; но, иако се исто збивало и са питањима пре ових, ипак се ова питања тичу ове наше расправе, па ћемо се стога вратити нашој теми. Дакле, виђење ове светлости јесте сједињење – иако код несавршених оно није трајно – а сједињење са светлошћу, шта је друго него виђење? А пошто се виђење остварује и по престанку деловања умних енергија, како се оно другачије може извршавати ако не Духом? Пошто се у светлости види светлост,¹²² и онај ко види светлост, пребива у сличној светлости; уколико не дејствује на другачији начин и одвојивши се од свега другога, (ум који види светлост) и сџам у целости постаје светлост и уподобљава се томе што види, боље рећи несмешано се сједињује са њом, пошто и сџам јесте светлост и види светлост посредством светлости. Па ако погледа себе, види светлост, ако погледа у то што види, и то је

¹²² Ср. Пс. 35, 9.

светлост; а ако погледа оно кроз шта види, и то је светлост; сједињење је, дакле, у томе да све то јесте једно, тако да тај који види светлост, не може разликовати ни то чиме види, ни то шта види, ни шта је то што види, осим тога што сам јесте светлост и што види светлост другачијом од свега што постоји.

37. Зато велики Павле и каже да приликом оног чудесног узношења није знао ништа о себи.¹²³ Но, свакако је видео себе – али како? Чулом, разумом, умом? Наравно, не; јер, бивајући узнесен, надишао је те способности. Према томе, видео је Духом, Који га је и узнео. А шта је био он сам, пошто је био недокучив за сваку природну способност, боље рећи пошто се лишио сваке природне способности? У сваком случају, био је оно са чим се сјединио, чиме је спознао себе и кроз шта се удаљио од свега постојећег. Наиме, остварио је такво сједињење са светлошћу какво ни анђели не могу постићи уколико не превазиђу себе кроз благодат сједињења. Дакле, он (тј. Павле, *йрим. йрев.*) тада беше светлост и Дух, са којима се беше и сјединио и од којих је и задобио сједињење пошто је одступио од свега постојећег и пошто је, по благодати, постао светлост и по преимућству небиће, односно пошто се узвисио изнад твари, као што каже и божанствени Максим: „Онај ко пребива у Богу, оставио је иза себе све оно што је после Бога”;¹²⁴ и опет: „Сва дела и

¹²³ Ср. II Кор. 12, 2.

¹²⁴ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 54, PG 90, 1104 A. – Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1200 B.

имена и достојанства која су после Бога, биће нижа од оних која ће бити у Богу дејством благодати.¹²⁵ Но, иако је постао такав, божанствени Павле тада никако није био заједничар божанске суштине; наиме, суштина Божија је изнад онога што је по превасходности непостојеће, пошто је надбожанска. Но, постоји и небиће (μη ὄν) по превасходности,¹²⁶ које се духовно може видети умним чулом и које уопште није суштина Божија, већ неодвојива слава и блистање Његове природе, којом се Он сједињује само са достојнима – анђелима и људима. Према томе, пошто и анђели и људи на истоветан начин виде Бога, сједињују се са Богом и опевају Бога, значи да би и анђеоло, причајући о овом свом натприродном виђењу, рекао управо онако како је рекао и Павле: знам анђела који је видео, но не знам да ли је и био анђеоло, Бог зна.¹²⁷ Па зар човек који сагледава бесконачност божанске преузвишености и који схвата до какве висине је (Бог) човекољубиво узвисио нашу незнатност, може говорити да ова созерцања светитеља, која, по речима Григорија Богослова,¹²⁸ зна једино Бог и они којима су откривена, јесу чулна – а пошто су чулна, она су производ маште и символичка?¹²⁹

¹²⁵ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 49, PG 90, 1101 A. – Περὶ ἁλοριῶν, PG 91, 1216 C i 1241 C.

¹²⁶ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О мистичком богословљу*, 1, 1 (PG 3, 997 A); и 5 (PG 3, 1048 AB и даље).

¹²⁷ Ср. II Кор. 12, 2–3.

¹²⁸ Λόγος 28, 19, PG 36, 52 B.

¹²⁹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 A).

38. И ево, пред нама прођоше тројица – по један из три реда христоименог војинства: од апостола Петар, првоврховни апостол; од прво-свештеника Дионисије, тумач читаве божанствене хијерархије; од отшелника Исак, тајновидац и делатник живота у молитвеном тиховању. У складу са оним што је писано о пастирима приликом Христовог Рођења, где је речено да се, по речима анђела, јавило мноштво војске небеске које их је посведочило,¹³⁰ тако се и заједно са речима апостола појавило мноштво апостола који су се саглашавали са њим, као и мноштво преподобних и свештеника који су посведочили речи друге двојице. Дакле, целокупно то мноштво је једнодушно подигло глас тврдећи да постоји светлост која се указује светитељима, која је нешто друго у односу на познање сваке творевине, да је толико свештенија од свега другога колико је свештенија и слава природе Божије,¹³¹ и да је могу видети само богообразни. Та светлост је, по њима, толико далеко од тога да буде производ маште, или да буде приближна чулним светлостима, или да на основу њих буде симболички замишљена, јер ипостасирана и красна светлост будућега века јесте само светлост која је истинска, вечна, непреложна, незалазна, неизмењива, кроз коју и ми постајемо светлост, односно пород савршене светлости. Па зар њих толико многобројне, ти, философе, називаш „онима који издишу и удишу”, те тврдиш како су они – бо-

¹³⁰ Лук. 2, 13.

¹³¹ СВЕТИ ИСАК СИРИН; види *Тријаде*, 2, 3, 15.

говидци, богомудраци и богопроповедници – погрешили кад је у питању суштина Божија? Страх ме да можда не останеш без наследства светих у светлости,¹³² да можда, отворивши своја уста, не привучеш дух¹³³ већ оно што је противно истини, и да оно што је непостојеће, можда прогласиш за суштину Божију. Заиста, шта значи та твоја борба ако си наумио да уз велики труд покажеш како нема созерцања које је изнад деловања ума, када једино созерцање, које надилази умне енергије, јасно и савршено показује и да Бог постоји и да је Он изнад свих бића? Јер, како не би било суштине Божије, када подвижници, који кроз чисту молитву надилазе све што је чулно и што је умно, у тој молитви виде славу суштине Божије? А колико ли је суштина Божија изнад свега чулнога и умнога, ако је и изнад сâмог созерцања, које је изнад сваког чулног и умног поимања?

39. А шта су блага будућега века? Зар она нису изнад свих наших чулних и умних сила? Јер, „што око не виде”, вели Писмо, „и што у срце човеку не дође, оно припреми Бог онима који га љубе”;¹³⁴ но, тада ће то „видети чистота срца”,¹³⁵ по светоме Максиму. Дакле, како онда да уопште нема виђења које је изнад свих чула? И немој

¹³² Ср. Кол. 1, 12.

¹³³ Ср. Пс. 118, 131.

¹³⁴ I Кор. 2, 9.

¹³⁵ Навод је из текста који је први објавио С. Л. ЕПИФАНОВИЧ; види у: HOUSHERR, *Orient. Chist. Periodica* 5, 1939, стр. 231. – Ср. ЕВАГРИЈЕ (Εὐαγρίου), *Ἐκατοντ.* 5, 22 Frankenberg, стр. 377.

опет да користиш једноименост да би се софистички претварао како си тобоже сагласан са нама, зато што више немаш чиме да нам се супротставиш. Наравно, ни онај ко у метафоричком смислу и по једноимености умним поимањем назива оно што је изнад умног поимања – зато што је оно изнад могућности именовања – не мења опет своје мишљење и не настоји да покаже како оно није изнад умног поимања. Па ипак, онај ко каже да оно што је изнад умовања није надразумно зато што се назива умним поимањем, тај као параван и као заклон има њихову једноименост, док онај ко га не поставља ни изнад умног деловања, тај нема могућности ни да (софистички) мудрује – зато што се (оно што је изнад умног поимања) никако не може назвати умним деловањем. Међутим, у оном блаженом животу бесконачнога века, синовима Васкрсења неће бити потребно ништа од онога што сачињава живот овога века: ни ваздух, ни светлост, ни простор и томе слично; него ће, по Григорију Ниском, „уместо свега тога у нама бити божанска природа”,¹³⁶ а по светом Максиму, тадашње обожење душе и тела „дароваће успокојење свих природних дејстава на основу ума и чула, тако да ће човек видети Бога и душом и телом, пошто су преизобиљем славе надвладана природна својства”.¹³⁷ Шта је, дакле, та светлост која се може видети телесним очима, која је без ваздуха и није чулно опазива и која је

¹³⁶ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *О души и васкрсењу* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως), PG 46, 104 B.

¹³⁷ Κεφάλαια θεολογικά, 2, 88, PG 90, 1168 AB.

изнад природног познања? Није ли то озарујућа и просветљујућа слава Божија? И шта је то што је изнад сваког чулног и умног поимања, што нас чини способнима за созерцање? Није ли то Дух Божији, Који ће тада учинити духовним не само наш ум него и наше тело? Па како онда нема никаквог виђења изнад умног поимања, нити друге светлости срца осим знања?

40. А ја и нашу свету веру на други начин сма-трам виђењем срца, које (виђење) је изнад сваког умног и чулног поимања пошто надилази све умне способности наше душе; вером не називам побожно вероисповедање, већ непоколебиво ослањање на њу и на обећања Божија. Јер, како ми њоме видимо оно што је обећано у оном будућем бесконачном веку? Путем чула? Но, „вера је основ свега чему се надамо”, и нема никакве могућности да човек путем чула види оно што је у будућности и чему се надамо; зато је апостол и додао: „потврда ствари невидљивих”.¹³⁸ Хоће ли, дакле, нека умна сила увидети то чему се надамо? И како ће видети оно што „у срце човеку не дође”?¹³⁹ Значи ли то онда да ми вером не видимо оно што нам је обећано од Бога, зато што то надилази све чулне и умне енергије? Свакако, не; па сви који су од почетка века настојали да кроз дела досегну небеску отаџбину, по речима апостола, умрли су не добивши обећање,¹⁴⁰ но видели су га и радовали су му се издалека. Постоји, дакле, и

¹³⁸ Јевр. 11, 1.

¹³⁹ I Кор. 2, 9.

¹⁴⁰ Ср. Јевр. 11, 39.

виђење и умовање срца које је изнад свих умних делања; јер, оно што је изнад ума, осим уколико то није по превасходности, то није умом непојмљиво, јер се не-умним назива по немогућности поимања.

41. Међутим, пошто „сви ови, осведочени у вери, не добише обећање зато што је Бог нешто боље предвидео за нас, да не би они без нас достигли савршенство”,¹⁴¹ зар они, достигавши савршенство, неће видети обећана добра? Или ће можда видети, али не виђењем које је изнад сваког умног поимања? Или ће можда и видети виђењем које је изнад сваког умног поимања, али онако како су видели пре но што су стекли савршенство? Па како би то могло бити? Наиме, видеће виђењем које је изнад умног поимања, али не онако како су претходно видели, већ тако да виђење буде уживање обећаних добара. Дакле, постоји виђење које је изнад умног поимања, па чак и изнад тога; јер, вера је изнад разума, док уживање у ономе у шта се верује јесте виђење које надилази оно виђење које је изнад разума. Постоји, наравно, и оно што се њиме може видети и искусити, а које, иако је изнад свега чулног и умно опазивог, није суштина Божија зато што је суштина Божија и од тога узвишенија по превасходности. Таква је, наиме, ипостас будућих добара.¹⁴² Схваташ ли колико се од богообразне величанствености удаљавају они што не признају виђење које је изнад умног поимања? Видиш

¹⁴¹ Јевр. 11, 39–40.

¹⁴² Ср. Јевр. 11, 1.

ли колико више од њих величају Бога они који су или због чистоте срца у одређеној мери искусили ово виђење и стекли залог будућега века, или су, прихватајући ово виђење са вером, на много начина задобили неисказива добра? Међутим, пошто није у стању да појми узвишеност овога смисла, философ ни Богу није указао поштовање нити Га је у складу са својим моћима прославио у Духу, јер сматра да они који Га прослављају у Духу Божијем, чине управо супротно, унизујући тиме једине узвишене и поуздане богослове и сврставајући их међу оне који хуле.

42. Но, позабавимо се још вером, као и божанственим и умилним виђењем које хришћани кроз њу остварују; вером која је образац јеванђелске силе, апостолским животом, аврамовским оправдањем;¹⁴³ (позабавимо се) вером из које полази и у којој се завршава свака праведност, и од које ће живети сваки праведник;¹⁴⁴ а свако ко одступи од ње биће лишен божанског благовољења, јер „без вере није могуће угодити Богу”;¹⁴⁵ (позабавимо се) вером која наш род увек избавља од сваковрсне прелести, која нас усељава у истину, а истину у нас – а од те истине нас баш нико неће одвојити чак и ако нас прогласи за безумне; нас који истинском вером иступамо у натпојамну екстазу, и који делом и речју сведочимо да нас не „заноси сваки ветар учења”,¹⁴⁶ већ

¹⁴³ Ср. Јевр. 11, 17 и даље.

¹⁴⁴ Ср. Римљ. 1, 17.

¹⁴⁵ Јевр. 11, 6.

¹⁴⁶ Еф. 4, 14.

да се држимо јединственог хришћанског познања истине и заступамо простије и божанственије и уистину незаблудно созерцање. Но, оставивши сада оно што је будуће, осврнимо се, на основу онога што се од почетка збивало, на надумно созерцање које долази од вере: „Вером сазнајемо да су светови саздани речју Божијом, тако да је видљиво постало из невидљивога.”¹⁴⁷ Који ум може схватити да је ова васељена постала из нечега што никако и нигде не постоји, и то само изреченом речју? Наравно, оно што енергије ума могу схватити, то их свакако не надилази. Штавише, чак су и јелински мудраци схватили да ниједна пропадљива ствар пропадањем не прелази у небиће, и да ништа од онога што постоји није настало из небића; и сматрали су да је свет непостао и бесконачан. Међутим, вера која надилази појмове образоване созерцањем створења, сјединила нас је са Логосом, Који је изнад свега, и са неустројеном и простом истином; тако смо, боље него на основу било ког доказа, закључили да је све постало не само из небића већ и једином (усмено) речју Божијом. Шта је, заправо, та вера? Природна или натприродна сила? Свакако, натприродна; отуда нико и не може доћи Оцу осим кроз Сина.¹⁴⁸ Он нас је поставио изнад нас самих, подарио нам је обожујућу једноставност и вратио нас у јединство Оца, Који нас све сабира. Зато је Павле „примио благодат за послушност вере”;¹⁴⁹

¹⁴⁷ Јевр. 11, 3.

¹⁴⁸ Ср. Јов. 10, 9.

¹⁴⁹ Види Римљ. 1, 5.

зато је казано: „Ако исповедаш устима својим да је Исус Господ, и верујеш у срцу својему да Га Бог подиже из мртвих, бићеш спасен”;¹⁵⁰ зато су блаженији они који не видеше, а вероваше¹⁵¹ него они који видеше и повероваше у Онога Који је жив (васкрсавши) из мртвих и Који је Начелник вечнога живота¹⁵² – зато што су надсветским очима вере видели и са поштовањем уважили оно у шта разум не верује нити може схватити чак и када га око види.

43. „Ово је победа која победи свет – вера наша”;¹⁵³ она је та, иако је то чудно рећи, која је, на разне начине и у различита времена, најпре устројила доњи свет, а потом га је, пресаздавши га и учинивши га божанственијим, поставила на висине небеса, чиме је и земљу онебесила. Ко је сачувао семена другога света? Није ли то била Нојева вера? Шта је Аврама учинило Авраамом и оцем многих народа,¹⁵⁴ који су (по бројности) поређени са песком и са звездама? Није ли то вера у обећања која тада још не беху откривена? Заиста, иако је пред њим лежао његов јединородни наследник спреман да буде заклан, Авраам је – о, чуда! – без икаквог оклевања поверовао у многодетство које ће доћи кроз њега.¹⁵⁵ И онда, зар онима који ствари посматрају логички, није изгледало као да је остарели Авраам полудео?

¹⁵⁰ Римљ. 10, 9.

¹⁵¹ Ср. Јов. 20, 29.

¹⁵² Ср. Дела ап. 3, 15.

¹⁵³ I Јов. 5, 4.

¹⁵⁴ Ср. Пост. 17, 5.

¹⁵⁵ Ср. Пост. 22, 1–18.

Међутим, поимање ствари благодаћу Божијом показало је да вера не представља безумност него знање које надилази свако умно поимање. Исто тако, и Ноје је, видевши да су се отвориле уставе небеске, очекивао бездане водене.¹⁵⁶ Где ли су сад бунцања оне философије коју ти поштујеш? (Где су тврђења као ово): све што је тешко, то тежи према доле и према средини; а оно што је лако, удаљено је од средине сразмерно својој лакоћи. Где је твоје „рето” и твоје „густо”, од којих прво није постојано, а друго је у стању да продире, и где је оно вештаство које по својој природи уопште није „рето”? Где су тачна „испучења” и „улегнућа”, где су разноврсна и врло брза кретања која ће тебе – који у бићима покушаваш да пронађеш истину – а са тобом и твоје следбенике довести у заблуду, па ћеш и себе и њих учинити жртвама потопа, тако да ће на основу сопственог горког искуства схватити оно што су путем знања рђаво поимали? А вера ће њих који су без икаквог искуства, и пре њихове кончине, кроз незнање ваљано довести до истине; учиниће их сасвим бестрасним у односу на свако зло, па ће кроз искуство и на основу самих ствари увидети лудост целокупне световне философије, која ни тада ни сада није схватала речи великога Петра: „Небеса бише одавно, и земља је из воде и од воде је саздана речју Божијом, од којих тадашњи свет, водом потопљен, пропаде; а садашња небеса и земља остављени су Његовом речју за огањ и чувају се за Дан суда и погибли

¹⁵⁶ Ср. Пост. 7, 11.

безбожних људи.”¹⁵⁷ Шта то значи? Да ли се хришћанско богопознање, али и спасење које оно доноси, остварује кроз философско знање, или кроз веру која непознањем (философског знања) потиरे знање? А ако се остварује кроз знање, онда је обеснажена вера и поништено обећање које каже: „Јер, ако верујеш у срцу својему да је Исус Господ... бићеш спасен.”¹⁵⁸ Сходно томе, нема у себи Бога онај ко у своме срцу има знање о бићима, већ онај у коме је, због његовог искреног веровања, утемељен Бог, и то зато што је у свом срцу поверовао да Исус јесте Господ.

44. Оставимо сада оне који кроз ово знање нису спознали Бога и занемаримо то да није истинско свако знање које долази од философије. Претпоставимо, дакле, да је свако знање истинско и наведимо оне који су спознали Бога кроз ово познање творевине. Виђење и знање на основу познања творевине назива се природним законом;¹⁵⁹ наима, и пре појаве патријараха, пророка и писаног закона, овај (природни закон) је управљао родом људским, обраћао га ка Богу и указивао је на Творца и онима који још не беху одступили од знања стеченог на основу природе и од јелинских мудраца. Заиста, може се видети толико мноштво очигледних разлика суштина, невидљивих међусобно сукобљених сила и кретања која стреме супротним правцима; осим тога, (може се видети) на други начин уравнотежено ми-

¹⁵⁷ II Петр. 3, 5–7.

¹⁵⁸ Римљ. 10, 9.

¹⁵⁹ Ср. Римљ. 2, 14.

ровање, затим се могу видети бескрајна смењивања међусобних супротстављености, али и неусклађеност узајамне привлачности због непомирљиве сукобљености; (може се видети) сједињење међусобно различитих ствари и раздвајање обједињених ствари: умова, тела; (може се видети) склад толиких различитости; (могу се видети) трајни односи и стања, суштинска својства и устројства, као и нераскидивост сјезе; дакле, узимајући у обзир све ово, ко неће дојмити Онога Који је све ово ваљано утврдио у творевини и Који је све чудесно ускладио једно са другим, тако да се на основу праобраза и по узрочности може спознати Бог? А од оних који су на такав начин спознали Бога, ко Га може схватити као једну од узрочених ствари или као једно од онога што је по Његовом образу?¹⁶⁰ То би, дакле, значило да је овде у питању апофатичко богопознање. Дакле, познање творевине обратило је род људски ка богопознању и пре Закона и пророка, а и сада га обраћа, тако да живаљ безмало свеукупне васељене, односно сви они који не следе јеванђелске поруке, кроз ово познање не примају неког другог бога, већ управо Творца те васељене.

45. Они, дакле, познају Бога само на основу познања творевине; наиме, они не умреше кроз закон за закон, да би живели животом који је у Христу;¹⁶¹ боље рећи, никада нису прихватили никакав закон Божији. А сад, кад се Бог јавио у

¹⁶⁰ Види Свети Атанасије Велики, *Против идола*, 35–39, Нови Сад 2003, превео С. Јакшић (PG 25, 69–80).

¹⁶¹ Ср. Гал. 2, 19.

телу, кад повероваше у Њега многобошци, кад је проповедан у свету,¹⁶² кад је закон благодати објављен по свим крајевима земаљским, сад кад „примисмо Духа који је од Бога, да знамо шта нам је даровано од Бога”,¹⁶³ кад смо постали ученици Божији¹⁶⁴ и васпитаници Утешитеља, по спасоносном обећању („увешће вас”, вели, „у сву истину”,¹⁶⁵ коју ми, наравно, досад никако нисмо спознали), тако да имамо ум Христов¹⁶⁶ и духовне очи – зар нас ти, човече, сад изнова враћаш назад, да живимо заједно са световним учитељима и да испитујемо елементе овога света? Шта ти кажеш на ово? „Нова небеса и земљу нову по обећању Његовом чекамо.”¹⁶⁷ Зар нећемо, дакле, кроз њега (тј. кроз небо, *прим. ѿрев.*) на надсветски начин појмити и прославити Бога, односно зар ћемо Га спознати само на основу овог старог и измењивог неба? И то не само измењивог већ и пропадљивог? Јер, пошто га је назвао новим, апостол је указао и на старо (небо); а све што пролази и што стари, то ходи ка ишчезавању.

46. Но, одакле смо ми сазнали о овом новом свету и нестаривом животу? Да ли из посматрања створења, или од „Исуса Христа, Господа нашега, који је објављен у сили по Духу Светоме за Сина Божијега васкрсењем из мртвих”?¹⁶⁸ Зар

¹⁶² Ср. I Тим. 3, 16.

¹⁶³ I Кор. 2, 12.

¹⁶⁴ Ср. Јов. 6, 45.

¹⁶⁵ Јов. 16, 13.

¹⁶⁶ Ср. I Кор. 2, 16.

¹⁶⁷ II Петр. 3, 13; Откр. 21, 1. – Ср. Ис. 65, 17 и 66, 22.

¹⁶⁸ Види Римљ. 1, 4.

није у нас „један Наставник, Христос“?¹⁶⁹ Па где нас је Он у Својим речима учио о природи пропадљивога света? Зар нам Он Сам није поручио да никога на земљи не називамо учитељем? Па како онда ми треба да се прикучимо Јелинима и Египћанима да бисмо од њих научили нешто спасоносно? Наше богопознање се хвали тиме да му је Бог учитељ – не анђео, не човек, већ Сам Господ нас је поучио и спасао.¹⁷⁰ Ми више не познајемо Бога на основу онога што је вероватно; такво је, наиме, знање о Богу које се стиче кроз познање створења. Сада се „јави живот... који беше у Оца, и јави се нама“,¹⁷¹ и објави нам „да је Бог светлост, и таме у Њему нема никакве“;¹⁷² оне који су поверовали у Њега учинио је децом светлости,¹⁷³ „и још се не откри шта ћемо бити“, односно „кад се открије, бићемо слични Њему, јер ћемо Га видети као што јесте“.¹⁷⁴ Ево, опет имаш повод за клевету – речено је, наиме: „Видећемо Га као што јесте.“ Но, тај који је изрекао ове речи, непоколебиво је утврђен на камену положеном на Сиону, и по свему му је налик: „Ко падне на овај камен, разбиће се; а на кога он падне, сатрће га.“¹⁷⁵

47. Размотримо одакле философ изводи закључак да не постоји виђење које је изнад свих

¹⁶⁹ Мат. 23, 10.

¹⁷⁰ Ср. Ис. 63, 9.

¹⁷¹ I Јов. 1, 2.

¹⁷² I Јов. 1, 5.

¹⁷³ Ср. Еф. 5, 8.

¹⁷⁴ I Јов. 3, 2.

¹⁷⁵ Мат. 21, 44.

делатности ума, пошто смо претходно рекли да оно о чему говоримо, сматрамо безименим и надименим. Наиме, ако ми и то називамо виђењем, а притом знамо да је изнад виђења, и ако неко хоће да га назове умним поимањем, а притом верује, или кроз искуство зна, да је и изнад умног поимања, онда је он по томе сагласан са нама. Сходно томе, сва ова његова нагомилана потврдна и одрична умовања и виђења у вези са нама и са овом темом, схватимо као испразна и ништавна. Он, наравно, није могао да појми нити да поверује да постоји виђење које је изнад сваког умног поимања. Но, ми бисмо га прихватили чак и ако не разуме, јер разумети оно што је изнад ума, то није својствено нашој природи и њеном изучавању, и прихватили бисмо га и да уопште није поверовао, јер знамо да, по речима апостола, „слабога у вери” треба „примити”.¹⁷⁶ Међутим, кад је почео да одвраћа верујуће, да користи полемичке списе против њих и против истине, и кад је похитао да на сваки начин саблажњава не само оне мале¹⁷⁷ већ и оне који су напредовали у врлини и благочешћу, ко би то могао ћутке поднети ако би хтео да буде служителъ истине? Овај философ, наравно, нити схвата нити верује да постоји виђење и умно поимање које је изнад сваког виђења и умног поимања, изнад именовања, односно коме није могуће наденути прикладно име; а сам сматра апофатичким богословљем оно што богослови говоре о стварима које нади-

¹⁷⁶ Види Римљ. 14, 1.

¹⁷⁷ Ср. Мат. 18, 6; Марк. 9, 42 и Лук. 17, 2.

лазе ум, иако ни то (богословље) не сматра надумним. „Пориче се”, каже он, „оно што се може спознати, а не оно што се не може спознати.” Ми такође знамо да, када је о овом богословљу реч, ум поима оно што се Богу иначе не приписује, тако да ни ово богословље не надилази деловања ума.

48. Дакле, о надумном виђењу можемо рећи следеће: када наш ум не би могао да надиђе себе, не би било виђења и умног поимања које је изнад деловања ума. Пошто ум поседује и такву способност и првенствено се кроз њу сједињује са Богом, Који га у време молитве преводи у дејство, онда постоји виђење које је изнад деловања ума и које називамо виђењем изнад умног поимања, што заправо значи да непојамност није већа него поимање; па како ће онда она бити део општега знања? Како би, наиме, то знање било подељено по врстама? Јер, ниједан мудрац никада није поделио суштину на тело, на оно што је бес-телесно и на оно што је надсуштинско; нити је поделио чуло на пет чула и на оно што је изнад чулности; јер, оно што је изнад суштине, како може бити под суштином, и оно што је доступно чулу, како може бити изнад чула? Исто тако, ни оно што је изнад знања, не представља врсту знања. А да ум поседује могућност да надиђе самога себе и тим надилажењем да се сједини са оним што је изнад њега, о томе нам врло јасно говори велики Дионисије; но, не говори нам само то него и истиче да је такво знање међу најзначајнијима за хришћане. „Треба да знамо”, каже он, „да наш ум поседује, с једне стране, способност

умног поимања којом види оно што је умно, а са друге, поседује способност сједињавања која надилази природу ума и којом се сједињује са оним што је онострано у односу на њега самог.¹⁷⁸ Дакле, пошто ово знање надилази природу ума, оно је изнад свих енергија ума и не представља знање по превасходности; а пошто сачињава повезаност ума и Бога, оно је неупоредиво узвишеније од силе која повезује ум са створењима, односно од знања.

49. По чему, дакле, наш противник закључује да не постоји виђење које је изнад свих деловања ума? „По томе”, вели, „што нема ништа узвишеније од богословствовања заснованог на прицању.” Но, једно је, уважени пријатељу, созерцање, а друго богословље – јер, није исто говорити о Богу и бити у могућности да видиш Бога. Наиме, и апофатичко богословље јесте разум (тј. логос), а созерцања су изнад разума;¹⁷⁹ то је показао онај који је примио откривење неизречивих тајни.¹⁸⁰ Дакле, пошто апофатичко богословље представља разум, онда је изнад њега созерцање које је изнад разума, а надилазе га они што созерцавају тајне које су изнад разума – но, не (надилазе га) разумом, већ делом и истином и благодаћу Бога и свемогућег Духа, Који нам да-

¹⁷⁸ *О божанским именима*, 7, 1 (PG 3, 865 C).

¹⁷⁹ Кад је у питању апофатичко богословље, Варлаам заузима екстреман став у погледу познања Бога, док Палама заступа надразумско виђење, правећи разлику између боговиђења и богословља.

¹⁸⁰ Ср. II Кор. 12, 4.

рује способност да видимо оно „што око не виде и ухо не чу”.¹⁸¹

50. Међутим, не схватајући ово ни изблиза, философ сматра да је велики Дионисије у сагласности са њим када каже: „У божански примрак ступају сви који су достојени познања и виђења Бога; другим речима, управо кроз невиђење и непознање они доспевају до онога што је изнад виђења и познања”;¹⁸² и када на другом месту каже: „А до примрака, где је заиста Онај Који је са оне стране свега постојећег, могу доспети само они који надилазе све: и очишћење, и сваки успон до свих светитељских висина, и сва божанска светила.”¹⁸³ „У тај примрак”, вели философ, „човек ступа кроз напуштање свега постојећег; и тај примрак представља најсавршеније виђење, односно једино апофатичко богословље, и нема ничега са оне стране познања ништавила; према томе, чак и ону божанску светлост, о којој ви говорите, ма шта она била, треба да напустите да бисте се узвисили до апофатичког богословља и созерцања.” Ми, међутим, светлошћу благодати називамо ону светлост за коју сам велики Дионисије каже да свагда, вечно и неисцрпно обасјава светитеље у оном преблаженом животу будућега века, „као (што је обасјавала) и ученике при пребожанственом Преображењу”.¹⁸⁴

¹⁸¹ I Кор. 2, 9.

¹⁸² Писмо 5 (PG 3, 1073 A).

¹⁸³ Свети Дионисије Ареопагит, *О мистичком богословљу*, 1.

¹⁸⁴ *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 C).

Каква ли је, дакле, вештина потребна, а и каква би корист била од тога, да се лишимо светлости која вечно обасјава и која је тада непрекидно била видљива (и то не само чулним опажањем већ и умним поимањем, или, боље рећи, и изнад њих – опажала се духовно и богодолично, као што смо у више наврата и уз мноштво навода показали); да се лишимо светлости која нас, на начин који превазилази наше моћи, вечно сједињује са оним што је узвишеније од нашега ума и омогућује нам да видимо оно што је изнад нас? Као што ум, сјединивши се неизрециво са чулом, види чулно опазиве ствари, и као што чуло кроз сједињење са умом симболички изображава умом појмљиве ствари када доспе до њиховог примања, тако ће они обоје (тј. ум и чуло, *йрим. йрев.*), када се сједине са Духом, духовно видети невидљиву светлост – односно постаће савечни са оним што виде. Какав би, дакле, разлог могао бити да ми напустимо ону светлост која ће нас тада (тј. у будућем веку, *йрим. йрев.*) вечно обасјавати, да бисмо се наслађивали овим, како ти сматраш, савршенијим созерцањем? Наиме, ако ми сада можемо да оставимо и да надићемо ову светлост, а у будућем веку нећемо моћи, онда нам је овај век узвишенији од будућега – стога су му (тј. овоме веку, *йрим. йрев.*) са правом привржени противници вечне и истинске светлости.

51. Зар је, дакле, велики Дионисије сагласан са њима? Како би се могао сагласити са њима он који је толико опевао ову светлост? Међутим, у својој раније објављеној расправи *О свейлостии*

и божанском просветљењу,¹⁸⁵ ми смо врло опширно показали да онај који се највише од свих противи онима што се супротстављају великој светлости, јесте управо Дионисије – најблиставије светило васељене из Ареопага. Но, поновимо и сада своје излагање да бисмо сагледали његове наведене речи. Пишући, дакле, служитељу Доротеју, он каже: „Због свог превеликог надсуштинског светлосијања, неприступна светлост јесте божански примрак; у њега ступају сви који су достојени познања и виђења Бога; другим речима, управо кроз невиђење и непознање они доспевају до онога што је изнад виђења и познања, и познају управо то да је (неприступна светлост, односно божански примрак) са оне стране свега чулнога и умнога.”¹⁸⁶ Дакле, он овде истим речима говори о примраку и светлости, о виђењу и невиђењу, о познању и непознању. Како ова светлост може бити и тама? „Због свог превеликог надсуштинског светлосијања”, каже он; наиме, она је у дословном смислу светлост, а по својој преизобилности је тама зато што је невидљива за оне који настоје да јој се приближе и да је виде путем чула или путем деловања ума.

52. А пошто свако ко је достојен да позна и да види Бога, ступа у сâму неприступност, ко онда бива достојен тога – да се приближи ономе што је неприступно и да види оно што је невидљиво? Није ли то сваки богоштоватељ? Не; само су Мојсије и њему подобни могли да доспеју

¹⁸⁵ Види *Тријаде*, 1, 3.

¹⁸⁶ *Писмо 5* (PG 3, 1073 A).

до божанског примрака, док богословствовање путем порицања припада свим богоштоватељима; а сада, после доласка Господњег у телу, оно припада сваком човеку, као што смо већ показали.¹⁸⁷ Друго нешто је ова истинска светлост, односно онај божански примрак, који несравњиво надилазе апофатичко богословље – макар и онолико колико Мојсије надилази друге људе по боговиђењу. Но, ко се обрете у тој светлости, тај види и не види.¹⁸⁸ Како гледа, а не види? Тако што, вели он, гледа виђењем које је изнад виђења, односно што у дословном смислу спознаје и види, али не види у смислу преузвишености; другим речима, не види ниједним деловањем ума и чула, већ кроз сâмо невиђење и непознање, кроз превазилажење сваке спознајне активности, односно доспевајући до онога што је изнад виђења и познања – видећи и дејствујући на начин који надилази оно што је човеку природно, зато што се и сâм (човек) узвисује изнад човечанских моћи: већ сада постаје Бог по благодати, сједињује се са Богом и кроз Бога види Бога.

53. Они који заступају само апофатичко умно созерцање и који не прихватају никакву активност и никакво виђење изван њега, који сматрају да то умно виђење јесте део општега знања и да ниједно созерцање није узвишеније од знања, очигледно сматрају да они који су досегли умно виђење, које је по њима савршеније, не ви-

¹⁸⁷ Види *Тријаде*, 1, 3, 19–21 и даље.

¹⁸⁸ Види *Писмо* 1 (PG 3, 1065 A). – Ср. СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Περὶ βίου Μωυσεως*, 2, PG 44, 377 A.

де и не спознају у правом смислу речи, и лишени су знања и виђења. Сходно томе, и не уочавајући то, они су истинско незнање, оно које долази од лишавања, поставили изнад свакога знања и горде се таквим оскудним знањем. Исто тако, и они који не верују у најузвишенију светлост, остају и без светлости знања. Међутим, ако апофатичко умно виђење и божански примрак јесу једно исто, онда ово виђење дословно доводи до лишавања могућности виђења, сагласно са онима који кажу да иза тога нема божанскога виђења; тада и овај божански примрак, због одсуства светлости, дословно јесте тама која у неразумне претвара оне који су до њега доспели. А заиста чини неразумнима оне који о њој овако говоре: оне који, пре него што су напустили своју египатску и лажно названу и бездетну мајку, под којом се, како са правом Оци тврде, подразумева световна мудрост;¹⁸⁹ пре него што су јасно схватили да живимо између двеју сукобљених страна, те су стали уз оне боље; пре него што су заједно са њима напали рђаве (страсти) како би једне убили и сатрли, а друге избегавали (пре свега, оне рђаве страсти које су нам природно блиске, које бивају узрочници и сарадници наших дела и од којих се најпре треба уздржавати); пре него што су изобличили рђаву навику оних који мудрост Божију неоправдано црпе из кладенаца творевине, односно из учења јелинских мудраца; пре него што су се здружили са онима који су у миру са другима и

¹⁸⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Περὶ βίου Μωυσέως*, 2, PG 44, 329 BC.

који се не споре нити противурече другима, односно са мудрима у божанским стварима; пре него што су кроз отшелништво и безмолвије окупили своје стадо, односно своје помисли; пре него што су се успели на гору, односно на врх наше душе; пре него што су издалека угледали нову светлост; пре него што су приступили (Богу); пре него што су Га чули и раздрешили обућу са својих ногу, јер не беше допуштено дотаћи се свете земље¹⁹⁰ посредством мртвих ствари које немају истинског постојања; пре него што им десница беше промењена полагањем у недра,¹⁹¹ односно пре него што им ум беше промењен враћањем у самога себе; пре него што су свемогућим жезлом,¹⁹² односно вером, потпуно уништили власт тиранску и неоквашених ногу ходили по сланом мору живота; пре него што су ову нашу угорчену и отврдлу природу, молитвом и богоугодним поступањем, учинили извором натприродне радости; пре него што су окусили храну која је дотичала свише, те више не узмичу пред противницима него желе и могу све да их одагнају; пре него што, кроз припрему (παρασκευῆ) у свему овоме, савршено почивају (σαββατίσαι) у нечињењу рђавих дела, чују многогласне трубе и уздигну се изнад тога, те виде и мимоићу многозрачне светлости¹⁹³ (а те светлости јесу слава Божија која

¹⁹⁰ Ср. Изл. 3, 5.

¹⁹¹ Ср. Изл. 4, 6.

¹⁹² Ср. Изл. 12, 11.

¹⁹³ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О мисиџичком бого-словљу*, 1, 3 (PG 3, 1000 D).

се одашилије кроз многоврсна створења, па чак и кроз проповед пророка, апостола и Отаца, и кроз сва подробна изучавања божанских тајни); пре него што најпре буду успешни у свему томе, па заједно са изабраним посвећеницима Богу доспевају до самог врха божанских успона и угледају место Божије,¹⁹⁴ а затим се надумно сједињују са Самим Богом – дакле, чини неразумнима све оне који, и пре него што су постигли све ово, усуђују се да кажу да у надсветлосни примрак проничу кроз апофатичко богословље. А ми, пошто смо у претходној расправи *О свейлосѣи*¹⁹⁵ опширно испитали ову тему, показали смо образ тог непојамног созерцања и созерцатељног испуњења у Светоме Духу, оствареног по уму који је изнад умова, али не и само созерцање. Зато, сви који су удостојени примања тајне могу да опевају Бога кроз порицање (тј. апофатички, *ѿрим. ѿрев.*), али не и да се сједињују са Њим и да Га виде у светлости, осим уколико кроз испуњење божанских заповести не приме натприродну силу.

54. „Међутим, по Дионисију Ареопагиту, потребно је”, вели он, „да они који ступају у тајанствени примрак напусте и све божанске светлости;¹⁹⁶ према томе, треба оставити за собом и саму божанску светлост – ако уопште и постоји то што ви заступате, јер одавде се показује да не видети ништа, заправо представља онај тајанствени

¹⁹⁴ Ср. Изл. 24, 10. – СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О мисѣичком богословљу*, 1, 3 (PG 3, 1000 D–1001 A).

¹⁹⁵ Види *Тријаде*, 1, 3.

¹⁹⁶ *О мисѣичком богословљу*, 1 (PG 3, 997 и даље).

примрак.” Зар, дакле, велите да светлост јесте „нешто”, и тиме међу многе светлости сврстава-те ону светлост која је вечно уз светитеље, односно славу божанске природе, лепоту будућега и садашњега века – беспочетно и неизмењиво Царство Божије? Јер, тако је ову светлост назвао Онај Који је и Сџм заблистао у њој на Гори.¹⁹⁷ А шта каже сџм велики Дионисије? Зар не каже јасно у *Мисџичком боџословљу* да се добри Узрок свега надсуштински узвисује изнад свега постојећега, а да се неприкривено открива само онима који су прошли све – и што је нечисто и што је чисто?¹⁹⁸ А ако се њима открива, и то неприкривено, како онда тврдиш да се уопште не открива? Наиме, ако ово јављање, односно ова једина истинска неоткривеност, јесте апофатичко богословље, као што ви тврдите, и ако Јелини богословствују у складу са њим, како нас ви, опет, уверавате,¹⁹⁹ зар су онда и они превазишли сваку чистоту и сџму божанску светлост, односно сџму суштину будућих добара? Авај! Па познање обезумљених мудраца не само да обухвата²⁰⁰ већ и надилази обећања будућих добара! Међутим, изрицатељ премудрости Божије, Дионисије, никада не би тако рекао; заправо, он је тамо редом набројао све што треба да напустимо: божанске светлости, и небеске гласове, и врхунце до којих

¹⁹⁷ Ср. Мат. 16, 28; Марк. 9, 1; Лук. 9, 27. – Види *Тријаде*, 1, 3, 43.

¹⁹⁸ *О мисџичком боџословљу*, 1, 3 (PG 3, 1000 C).

¹⁹⁹ Види *Друџа њосланица Палами*, SCHROD, стр. 298.

²⁰⁰ Ср. Римљ. 1, 22.

су доспели сви свети, затим очишћење Мојсија пре узласка на Хорив, гласове и призоре светлости који су му се указали пошто се успео на гору, удаљавање од мноштва народа, виђење које је потом уследило – али не Бога, већ места на којем је стајао; тиме је показао да све што се може видети деловањем чула и ума јесу неки претпостављени логоси који су потчињени Ономе Који све надилази, и да се кроз те логосе натпојамно показује не само Он већ и Његово присуство.²⁰¹ Према томе, виђење онога места надилази апофатичко богословствовање, које је показало само ово. Дакле, ако је Мојсијево успињање досезало до виђења тога места, онда би они, на основу овога, с правом могли учити да после апофатичког богословствовања нема никаквог созерцања. А пошто се (Мојсије) најпре ослобађа виђења места (Божијега), па тек тада ступа у истински тајанствени примрак, напуштајући по превасходности сваку спознајну активност, „тако што се, тежећи већему, сједињује са непознатим и што види и спознаје оно што је изнад ума”,²⁰² како онда созерцање унутар божанског примрака можемо ограничити само на апофатичко богословље и на созерцање? Јер, оно се указало Мојсију на месту (Божијем) и пре него је он ступио у надсветлосни примрак; према томе, јасно је да сједињење и виђење у примраку јесте нешто друго – неупоредиво узвишеније од таквог богословља.

²⁰¹ *О мистичком богословљу* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), 1, 3, PG 3, 1000 D–1001 A. – Ср. Изл. 19, 1–20.

²⁰² *Исѝо*, 1001 A.

55. Но, зашто да и даље речима поучавамо, а не да примерима показујемо поуздану истинитост овога што говоримо? Зар Мојсије, ослободивши се свега што има способност виђења и свих видљивих ствари и појмова, надишавши виђење места (Божијега) и ступивши у примрак, у њему није видео ништа? Па он је тамо видео невештаствену скинију, „коју је кроз вештаствено подражавање показао онима који беху доле”.²⁰³ Та скинија је, по речима светитеља, била Христос, сила Божија и самоипостасна премудрост Божија,²⁰⁴ невештаствена и нетварна по својој природи. А кроз Мојсијеву скинију унапред је показано да ће једном примити устројење и да ће доћи у обличју и са суштином онај надсуштински и неизобразиви Логос, односно Скинија која надилази све, свему претходи и све обухвата, и у којој је створено и устројено све што је видљиво и што је невидљиво; и пошто прими тело, овај предвечни Првосвештеник²⁰⁵ ће га принети на жртву за нас, постајући и Сам жртвени принос ради нас. Зато, ступивши у божански примрак, Мојсије није видео само невештаствену скинију и изобразио је у вештаственом обличју, него је видео и саму хијерархију богочалства и све што је при њему, што је вештаствено и на много начина изобразио кроз законско (старозаветно) свештенослужење.²⁰⁶ Дакле, скинија и све што је

²⁰³ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Περὶ βίου Μωυσέως, 2, PG 44, 380 A.

²⁰⁴ Ср. I Кор. 1, 24.

²⁰⁵ Ср. Јевр. 6, 20 и даље.

²⁰⁶ О црквеној хијерархији, 5, 2 (PG 3, 501 C).

при њој, као и свештенослужење и све што је при свештенослужењу, били су чулно опазиви симболи и њихова покривала у примраку Мојсијевих созерцања. Међутим, сама та созерцања нису представљала симболе зато што се (та созерцања) „неприкривено откривају онима који су прошли све – и што је нечисто и што је чисто”, и који ступају у тајанствени примрак.²⁰⁷ Па и како може представљати символ оно што се јавља без икаквог прекривача? Наиме, и тумач мистичког богословља, молећи се на почетку, каже: „Тројице надсуштинска, узвиси нас до самога врхунца тајанствених созерцања, где су просте и апсолутне и неизмењиве тајне богословља прикривене надсветлосним примраком.”²⁰⁸ Има ли, дакле, икога ко би после овога могао рећи да се у божанском примраку ништа не види и да нема призора који је узвишенији од онога што следи за апофатичким богословљем? Или да сва виђења светитеља представљају симболе? И да све што је симболичко, то се некада пројављује, а никада не постоји?²⁰⁹ Јер, по светом Григорију Ниском, то што је видео, Мојсије је видео „у току четрдесет дана и исто толико ноћи, када је, боравећи у примраку, заједничарио у невештастvenом животу”,²¹⁰ тако да су његова виђења била невештаствена. Како, дакле, могу бити симболичка? Међутим, он је и у примраку видео; наиме, све је у

²⁰⁷ Види *О мистичком богословљу*, 1, 3 (PG 3, 1000 C).

²⁰⁸ *Исѣо*, 1, 1 (PG 3, 997 AB).

²⁰⁹ Ср. Платон, *Тимај*, 27 D.

²¹⁰ *Περὶ βίου Μωυσέως*, 1, PG 44, 321 A.

том примраку „просто, апсолутно и неизмењиво”. Па који од истинских символа, дељивих и чулно опазивих, није измењив, није сложен, није спрегнут са постојећим стварима, односно са оним што је тварно?

56. А пошто је видео, значи да је било видљиво то што се пред њим налазило: била је то или светлост или нешто друго што је на светлости видљиво. Но, пошто је тамо све просто – значи да је све то била светлост. А опет, пошто је видео тако што је најпре надишао себе и доспео до примрака, он није видео ни путем чулног опажања ни путем умног поимања; према томе, она светлост је самовидећа, па се умовима који су без вида не открива по превасходности (јер, како је могуће да било којом енергијом ума буде виђено оно што је самовидеће и самопојамно?), а када ум надиђе свако умно деловање и када по превасходности постане не-видећи, испуњава се оним прекрасним блистањем, те благодаћу доспева до Бога и тако кроз надумно сједињење види саму ону светлост која кроз себе бива самовидећа. Шта се то збива? Зар више нећемо моћи да говоримо о скривености Божанства? Па како то, будући да се Божанство не лишава скривености него је и другима предаје, скривајући их божанским примраком? Јер, према написаном,²¹¹ када је једино Мојсије ступио у облак (тј. у примрак, *прим. њрев.*), и сам је престао да буде видљив; а што је још значајније, кад је самога себе узвисио изнад себе, и на неизрецив начин се ослободио

²¹¹ Ср. Изл. 24, 18.

себе, и поставио се изнад сваког чулног и умног деловања, постао је – о, чуда! – скривен за себе самога, управо онако како се збило и са божанским Павлом,²¹² тако да су обојица гледали и нису познали себе, већ су се у чуду питали шта је то што су видели. Надилажење сваке чудесне узвишености на основу превасходности, значи да и при том неизрецивом и натприродном јављању Он остаје скривен чак и за оне који су се одвојили од свега и тиме и сами постали скривени, не само за друге већ и за себе саме. А доказ ове над-непознајне скривености јесте воља, искање и успињање Мојсија ка јаснијем виђењу,²¹³ али и трајно напредовање анђела и светитеља ка најсветлијим призорима током бесконачнога века, те посматрајући тим виђењем изнад виђења, они виде ону светлост, а још боље виде Бога, Који се у тој светлости пројављује. Јер, и наше око, када се обазре на Сунчев круг, видећи њега, познаје оно што је изнад могућности вида.²¹⁴

57. Но, нека се нико не ослања на то што овај пример није у потпуности одговарајући. Нека има на уму само то да се, при откривењу, божанска светлост, односно преизобилност божанске скривености, не указује обоженима мање, него чак и више, и то много више него нама који настојимо да путем символа и путем порицања (тј.

²¹² Ср. II Кор. 12, 2 и даље.

²¹³ Види СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Περὶ βίου Μωυσεώς*, 2, PG 44, 376 D–377 A.

²¹⁴ Види ТЕОФИЛО АНТИОХИЈСКИ, *Αβήολικυ* (Πρὸς Αὐτόλκυον), 1, 5, Βιβλ. Ἑλλ. Πατέρων 5, 15.

апофаза, *ѿрим. ѿрев.*) појмимо непостиживост божанске природе – јер она је, свакако, непостижива. Наиме, и слепец зна, пошто чује и поверује, да блиставост Сунца превазилази размере чулних очију, али не зна као онај ко види. Наиме, када је Сунце испод Земље, људи га могу видети умним поимањем, и то не само они који су то искусили здравих очију већ и сваки међу слепима који верује овима што виде. И не само то; да сјај Сунчевог круга превазилази могућност вида, то може спознати и онај коме су очи извађене – међутим, он не може учествовати у њој и не може је искусити. Исто тако, могуће је да Бога виде умним поимањем и да Га путем порицања надумно познају и они који су накратко искусили оно виђење, па и они који надумно око сједињења још увек нису узвисили ка Њему, али верују онима који га јесу узвисили – но, такво виђење не представља сједињење. А онај ко не верује онима који виде путем надумног сједињења, и сам може да прослави Божанство, али само кроз своје надумне могућности. Док онај ко прекине сваку повезаност своје душе са оним што је приземно, ко се, кроз држање заповести и кроз бестрашће које на тај начин стекне, лиши свега, онај ко се, кроз истрајно, чисто и невештаствено мољење, узвиси изнад сваке спознајне активности и тамо, кроз неспознајно и преузвишено сједињење, буде обасјан неприступним блистањем – само онај, дакле, ко је постао светлост, ко је светлошћу обожен и ко светлост види кроз созерцање и искуство оне светлости, уистину познаје натприродност и натпојамност Божију и увиђа

да је Он не само изнад могућности поимања умом, овим човечијим – јер, и многа од тварних бића су изнад њега (тј. ума, *ѿрим. ѿрев.*) – већ је и изнад оног наднајприроднијег сједињења кроз које се ум једино сједињује са оним што је са оне стране свега појмљивог, „најбожанскијим саображавањем наднебеским умовима”.²¹⁵

58. Доста о овоме. Но, враћајући се на оно, кажемо: ако неко хоће да умовањем изнад сваке умне активности назове ово созерцање које је изнад виђења, тај се ни по чему не разликује од нас. Овај философ, међутим, мислећи да созерцањем ми називамо искључиво виђење, али не и натпојамно умно поимање, разјарио се против самога израза „виђење”; разјаривши се, дакле, нимало дичном јарошћу, а притом лишен наших списа, много се огрешио о пророчку благодат. Пошто укратко оповргнемо три или четири његове грешке, остале ћемо оставити. Трудећи се, дакле, да покаже како је виђење много слабије од умног поимања, он каже да „све што је показано пророчима јесу виђења која су слабија од умног поимања, зато што су изображена и описна и исказана у складу са уобразиљом”. Но, нико од оних који су макар и у најмањој мери читали њихове списе, не сумња у то да је већина пророка највећи део својих созерцања видела нашавши се у екстази. Шта то значи? Да ли су пророци видели Бога тако што су иступали из себе ка неком горем стању? Ко тако нешто може рећи, уколико и сам ни-

²¹⁵ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 C).

је доживео иступање ка горем стању? Шта ли значи то што и Сам Бог каже да се Мојсију јавио „у обличју, а не у загонеткама“?²¹⁶ Зар је и тада (Бог) извео Мојсија у горе стање? Шта је значило то што је он, иступивши из себе читавих четрдесет дана²¹⁷ и у примраку заједничарећи у животу лишеном обличја, био у стању да види и да чује (Бога)? Да ли је иступио у горе (екстатичко) стање? Па онај ко тако нешто пише, заиста је иступио врло далеко од истине!

59. Овде се његово огрешење удвостручује. Наиме, и овде износи лажне оптужбе против великог Дионисија, као да овај тобоже има баш такво мишљење и као да је сва пророчка виђења назвао слабијима од умног поимања; па из његових списа наводи само то да „Бог Своја имена задобија на основу неких божанских приказа које су, из разних разлога и различитим силама, обасјале тајновидце или пророке“.²¹⁸ Међутим, Дионисије овде јасно каже: „...Из разних разлога и различитим силама...“; наиме, и Сам Бог вели да се једноме јавио у сну, а другоме на јави – односно у загонеткама – док се Мојсију јавио „у обличју, а не у загонеткама“.²¹⁹ Па како су онда сви пророци видели једино помоћу уобразитељне способности душе? Осим тога, божанска уобразиља се много разликује од наше човечанске уобразиље; и управо она (тј. божанска уобразиља,

²¹⁶ Види Број. 12, 8.

²¹⁷ Ср. Изл. 24, 18.

²¹⁸ *О божанским именима*, 1, 8 (PG 3, 597 A).

²¹⁹ Види Број. 12, 8.

йрим. йрев.) утискује у нас оно што нама управља и што је истински бестелесно, док човечанска уобразиља дејствује у телесном својству наше душе. Оно што је тамо изобразено, представља оно најузвишеније и оно врхунско што припада словесној души, док оно што је изобразено у нама, то је безмало оно последње што припада силама душе. То што је овде, изображава се кроз деловање чула – а ако хоћеш да сазнаш одакле долази то што управља пророцима, онда послушај великог Василија: пророци су, вели он, видели „зато што је Дух (Свети) у њих утиснуо силу која је њима управљала”.²²⁰ Значи, Дух Свети је тај који пребива у уму пророка, и као своје оруђе користи управљачки део душе, те све оно што ће се збити, Он Сам кроз њега (тј. кроз пророчки ум, *йрим. йрев.*) унапред саопштава пророцима, а кроз њих и нама. Па како онда то може бити пука уобразиља, једнака и равнoчасна нашој (човечанској) уобразиљи? И како ова уобразиља може бити слабија од нашег умовања? Боље рећи, зар се и на основу овога не види да светлост видљива умом јесте нешто друго у односу на умно поимање, односно да виђења не представљају ни чулна опажања ни уобразиље, и да су сасвим другачија од познања стеченог мишљењем?

60. Философ, међутим, наводи још једно место из дела великог (Дионисија) где се каже: „...Анђео је изобразио виђење како би богослова посветио у божанске тајне...”²²¹ Тумачећи ово, он

²²⁰ Εἰς Ἠσαϊαν προφῆτων. PG 30, 124 B.

²²¹ *О небеској хијерархији*, 13, 3 (PG 3, 300 C).

(тј. философ) каже: „Када је рекао: 'Изобразио је', имао је на уму уобразиљу; јер, ништа од онога што ум сџм по себи созерцава, није изображено.” Ако, дакле, неко поверује у ово што философ говори, треба да претпостави да су и небеска господства и власти подложна – о, чуда! – иступању умовања ка горем стању и да њихова виђења јесу саобразна плоти и у складу са уобразиљом – па и не само њихова виђења већ и сџме њихове ипостаси наликују уобразиљи. Исти светитељ, наиме, у осмој глави *Небеске хијерархије*, где опева имена која указују на света господства, каже да њихово господство тежи ка истинском Првоначелу, „благообразно изображавајући (уобличавајући) себе и све што је њему потчињено”.²²² Према томе, ако ништа од онога што ум сџм собом созерцава није изображено, а све што је изображено представља уобразиљу или чулно опажање и, сџмим тим, горе је од онога што ми поимамо умом, онда господства и силе немају умствену подобност Богу, већ плотску, и уобразитељну, и слабију од човечанског умног поимања; зато је (та подобност) изображена. А ако имају такву подобност Богу, како онда могу бити умствене природе?

61. Но, и на основу његовог другог одељка философ извлачи исти закључак: тиме што је богослову усадио виђење, анђео му је, према својим моћима, предао и свештенопознање.²²³ Чувши, наиме, ово, он каже: „Па како да избра-

²²² *Исџо*, 8 1 (PG 3, 237 C).

²²³ Види почетак претходног одељка.

жено виђење неће бити уобразиља?” Но, ми ћемо га опет оповргнути на основу *Небеске хијерархије*. „Јер, и свештена благоустројства небеских суштина”, каже се тамо, „која на умствек начин изображавају себе у богоподражавању и која стреме томе да своје умствено обличје образују према богоначалном подобију, са правом заједничаре у најизобилнијем богоопштењу.”²²⁴ Видиш ли, дакле, да постоје и умствени обрасци? Па како ти на основу ових речи закључујеш да пророци иступају у горе стање? Наиме, ове речи су ме навеле да мислим како пророчка виђења нису слабија од човечанског мишљења, него су чак узвишенија од нашега ума; штавише, поучен њима, сматрам ова созерцања равноанђелским. Јер, тиме што су кроз очишћење учинили себе достојним анђелског сједињења и што су присаједињени анђелима у стремљењу ка Божанству, пророци и сами уобличавају себе и бивају изображени кроз њих (тј. кроз анђеле, *ѿрим. ѿрев.*), као што они бивају изображени кроз анђеле виших редова; и своје умно обличје преустројавају у богоподобни образ, а кроз то свештено преобразовање негују у себи свештенопознање, које им долази свише. Питамо се, дакле: да ли пророчка чистота обезбеђује равноанђелске обрасце и изображења зато што им саслужује у богословствовању, пошто је посведочено да она може да прими и саме обрасце Божије? Јер, „срце чисто”, каже се, „јесте оно које Богу представља ум необразан (*ἀνείδεον*) и спре-

²²⁴ *О небеској хијерархији*, 4, 2 (PG 3, 180 A).

ман да буде означен Његовим изображењима, кроз које Он обично објављује Себе”.²²⁵

62. Захарија, син Варахијин, учи да и дух који је у нама бива саздан од Бога, показујући тиме да је наш дух од Бога преведен из непостојања у постојање, као и да га Бог пресаздава набоље и пре-ствара у добро битије (εὖ εἶναι). „Бреме речи Господње за Израиља”, каже он, „говори Господ, који је разапео небеса и основао земљу, и створио човеку дух који је у њему.”²²⁶ Шта то значи? Да и дух који је у нама јесте тело јер бива створен про-извођењем и пресаздавањем? А онај који се молио да он сам буде добар стваралац за оне који то желе, и који је говорио да је његовог блиског пријатеља, још у његовом дечијем узрасту, општи васпитач свих у Понту створио „најбољим и најчистијим стварањем”²²⁷ – зар он хвали и сматра пожељним, и чак се моли за вештину (вајарског) уобличавања тела? И опет, како, по божанском Давиду, Бог познаје сва дела наша зато што је понаособ саздао срца наша,²²⁸ уколико под срцима која је Он саздао не схватимо унутарњег човека? Па зар и Мојсије, проводећи дане и ноћи под примраком у оном необразном живо-

²²⁵ СВЕТИ МАРКО ПОДВИЖНИК (Μάρκου Ἐρημίτου), Νηϋτικῆ 24, PG 65, 1064 В. – СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια θεολογικά, 2, 82, PG 90, 1164 Α.

²²⁶ Зах. 12, 1.

²²⁷ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 43 εἰς Βασίλειον, 12, PG 36, 509 В. – Општи васпитач у Понту био је отац светог Василија Великог.

²²⁸ Ср. Пс. 32, 15.

ту,²²⁹ није видео божанске образце? „Начини”, каже (му Господ), „све ово по слици која ти је показана на гори.”²³⁰ Зар то значи да је и он (тј. Мојсије, *прим. прев.*), ступивши у божански примрак, иступио у горе стање, те је видео путем уобразиље, јер је писано да је видео „у слици”?

63. Међутим, пошто философ не уочава никакву разлику између чулних, уобразитељних, умних и божанских изображења, када је чуо да је богослов научио од виделаца ово и оно, да је посвећен кроз виђење створено од анђела, и да се тако узвисио до умног познања свега постојећег или свега видљивог, он (тј. философ) је из тога закључио да је „знање узвишеније од созерцања зато што се њиме (тј. созерцањем) пророк узвисио до знања, а није се спустио”. Да ли би се онда могло рећи да и сви који нам подробно тумаче смисао појединих одељака Светога Писма, узводе нас од горег стања ка бољем? Давши нам на земљи кратко Јеванђеље као Своје Слово, Господ нам је дао оно што је ниже, док они који нам објашњавају (Његову науку), удаљавају нас од Јеванђеља и уздижу нас у висине свог умовања као у нешто најузвишеније? Даље од нас такво злоумље! Они нас, наравно, не удаљавају од Светога Писма; напротив, ти који нас поучавају, и сами су стекли знање из њега (тј. Писма) као из узрока знања и извора вечне светлости, односно из незнања које је у

²²⁹ Види СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Περὶ βίου Μωυσέως*, 1, PG 44, 321 A.

²³⁰ Изл. 25, 40.

нама узводе нас ка ономе што је боље. Заиста, кад су ове теме у питању, ови искази некада указују на саму делатност, а некада на узрок. Наиме, када Писмо каже да је пророк био посвећен у тајну кроз созерцање, или да га је анђеод созерцања узвисио до тајновиђења, то не значи да га он удаљава од созерцања, већ да је из тог узрока, као даваоца знања, пророк сазнао оно што дотад није знао, и да анђеод, стекавши чистије умно поимање, пошто је анђеод (тј. веник, *прим. прев.*), преноси то умно поимање пророку и уздиже га од незнања до разборитости. Незнање од којег је (пророк) удаљен, ниже је од знања до којег је овај узвишен; и како да виђење које пружа знање и које га на богоподобан начин садржи у себи, неће бити узвишеније од онога знања које се кроз њега (тј. виђење) дарује? Но, тај што се обрушио на Оце, није могао да остави пророке нетакнуте? Јер, они су први Оци, и Оци Отаца у Духу; требало је, дакле, да заједно са њима поднесу врећање?

64. Међутим, пошто се он, најпре под изговором да напада присталице исихазма, обрушио такорећи на све што је божанско, и пошто се зацитио борбе против Отаца и пророка, одредио је себе за тумача најтајанственијих јеванђелских места и снизио се на то да нас поучава зашто они који су чистога срца виде Бога,²³¹ и како заједно са Оцем долази и Син и подиже обиталиште за Њих.²³² „Они који су чистога срца”, вели он,

²³¹ Ср. Мат. 5, 8.

²³² Ср. Јов. 14, 23.

„виде Бога никако другачије него по аналогiji, или по узроку, или кроз порицање; најбоље ће Бога видети онај ко познаје највише делове света или његове најбоље делове, а још боље онај ко поседује знање које је узвишеније од онога што је предмет знања. А најбоље од свих Бога види онај ко је упознао и видљиве делове света и његове невидљиве силе; друге стихижске силе које теже ка земљи, и друге силе које су овима, а и међусобно супротстављене; (ко је упознао) разлике, својства, општости, енергије, спојеве, усклађености и, уопште, неисказиве и исказиве односе ове свеукупности. Јер”, каже он, „онај ко је у стању да ваљано осмотри све ово, тај је у стању да позна Бога као Узрока свега овога, а из свега тога, по аналогiji, познаје Њега; и поставивши Га изнад свега, путем порицања опет сазнаје да је Он изнад свега. Према томе, ако се Бог спознаје само на основу онога што постоји, онда Га ми не познајемо кроз оно што нам је непознато, већ само кроз то што познајемо. Дакле, што човек познаје боље и честитије и значајније ствари, то се више разликује од других по познању Бога. А овај апофатички начин богопознања, који сасвим очито не уважава знање бића о Богу, по својој природи не може тамо доспети без познања свих бића. Јер, у одричном смислу можемо знати само оно чије постојање познајемо.”

65. Колико ли је само слова он оставио против самога себе! Уосталом, она се ни по чему не разликују од његових ставова изражених у другим списима; наиме, он на другом месту тврди да

је савршен и мудар човек онај ко све зна.²³³ Дакле, ако би, као што он овде и сада тврди, било могуће познати само одсуство свега постојећег и (апофатички) порицати Божанство само на основу онога што умом поимамо, онда би требало да постане Бог – какве ли неприличности! – онај ко позна Бога кроз порицање свега.²³⁴ Или би, опет, било могуће да човек позна сва бића, па да кроз порицање свега спозна Бога, тако да нам себе представи као Бога – пошто је само Богу својствено да све зна – или, ако нешто не зна, то проглашава Богом јер, како каже философ, не можеш порећи божанственост онеме што не познајеш. И опет, ако неко Бога сматра узроком само онога што је спознао, онда Га неће сматрати узроком свега онога што измиче његовом познању; према томе, божанску силу ће сматрати саобразном свету, јер сâм не може познати више од ове васељене. Ми, међутим, који смо се узвисили изнад знања, уверени смо у то да је Богу веома лако да створи безбројне светове, не само сличне већ и различите, и поричемо божанственост свих светова уопште, а на основу онога што не можемо спознати, познајемо бесконачно моћну силу (Творца). Зато Павле каже да је Христос сео изнад свакога имена не само онога што се може именовати, односно што се може спознати у овоме веку, већ и онога што се може спознати у будућем веку;²³⁵ и издвајајући тако вели-

²³³ Види *Тријаде*, 2, 1, 37.

²³⁴ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 7, 3 (PG 3, 872 A).

²³⁵ Ср. Еф. 1, 20–21.

чанственост Божију од онога што се у Њему не може спознати, он на другом месту у Посланицама каже: „Ко ће нас раставити од љубави Христове?” Па пошто је набројао све што је чулно и што је умно, све што је садашње и што је будуће, он додаје: „...И никаква друга твар неће нас моћи одвојити од љубави Божије”,²³⁶ јер оно што не постоји поима на основу овога што постоји, и о њима као непостојећима говори на основу ових (постојећих). А ми који на основу једнога света поимамо безбројне светове и на основу ограничене силе поимамо ону безграничну, зар на основу делова нећемо, по аналогiji, познати целину – као што онај у причи по канцама познаје лава и по крпи познаје тканину – и зар нећемо познати Бога као Узрока свега, и зар Га нећемо изузети из свега и кроз веру придодати оно што надлази богопознање стечено на основу постојећих ствари, односно да је све само Словом преведено из небића (у биће)?

66. Наравно, ово натпојамно знање заједничко је свима верујућима, а циљ ове истинске вере, који се остварује држањем заповести, не пружа само богопознање на основу бића познатих и непознатих – јер, овде бића сматрамо нечим тварним – већ и на основу нестворене светлости, која представља славу Божију, славу Христа Бога и свих који су удостојени хриstopодобног удела;²³⁷ наине, Христос ће доћи у слави Очевој, а у слави

²³⁶ Римљ. 8, 35–39.

²³⁷ Види Свети Дионисије Ареопагит, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 B).

Христа,²³⁸ њиховог Оца, „праведници ће засјати као сунце”²³⁹ и биће праведници светлост и видеће светлост, односно радосни и свесвештени призор доступан ономе ко је чистога срца. Тај призор се сада, као некакав залог, сразмерно указује онима који су, кроз бестрашће и чистоту стечену искреном и невештаственом молитвом, напустили све што је нечисто, а у будућности ће јавно обоготворити синове Васкрсења,²⁴⁰ и који ће вековати и бити прослављени заједно са Богом, Који је нашој природи даровао божанску славу и сијање. А слава и сијање никада не могу бити суштина када је реч о тварној природи; па како неко онда може сматрати да суштину сачињава слава Бога – Бога, Који, пошто је непричастан, невидљив и невештаствен, по Својој надсуштинској сили постаје причастан и доступан, бива видљив и у созерцању постаје један дух²⁴¹ са онима који, због чистоте свога срца, опште са Њим, у складу са најтајанственијом и неизрецивом молитвом коју наш заједнички Отац за нас упућује своме Оцу? Дај им, каже Он, „да као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду”²⁴² истину. Дакле, пошто је такво виђење Бога, које ће у бесконачном веку видети само они који су удостојени блажене кончине, а које су и сада осмотрили изабрани апостоли на Та-

²³⁸ Види *Тријаде*, 2, 3, 18.

²³⁹ Мат. 13, 43.

²⁴⁰ Ср. Лук. 20, 36.

²⁴¹ Ср. I Кор. 6, 17.

²⁴² Јов. 17, 21.

вору, и каменовани Стефан, и Антоније, који се подвизавао у безмолвију,²⁴³ боље рећи сви свети-тељи, односно сви чистога срца, као што сваки који хоће, може сазнати из списа које су сами начинили или оних које су саставили њихови живо-тописци (а ја бих могао рећи макар то да ни про-роци ни патријарси нису били лишени искуства ове светлости; штавише, осим малобројних изу-зетака, ниједно од њихових виђења, и то оних најбожанственијих, није било лишено ове све-тлости; зашто би, уосталом, подваљивао шаљући неку туђу светлост Онај Који поседује сопствену вечну светлост, која је, онима који су чистога ср-ца, видљива, додуше на неизрецив начин, и сада и у будућем веку, као што каже велики Диониси-је?²⁴⁴) – дакле, пошто је такво виђење Бога, за-што га онда не обећава као вечно Онај Који је блаженима назвао оне што су чистога срца,²⁴⁵ не-го обећава знање на основу створења, које се мо-же развити и код мудраца овога века?

67. А да најсавршенијим боговиђењем фи-лософ сматра знање стечено на основу ство-рења, то нам је унапред саопштио када је рекао да изобилности тога знања није лишен нико ко је спознао видљиве делове света и његове не-

²⁴³ О Стефану види Дела ап. 7, 55 и даље; о Антонију ви-ди Свети Атанасије Велики, Βίος Ἀνωτίου, 10, PG 26, 860 AD. – Виђења имају и мученици чији је образац Сте-фан, и мученици савести пустињаци, чији је образац препод-обни Антоније.

²⁴⁴ Види Свети Дионисије Ареопагит, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BC).

²⁴⁵ Ср. Мат. 8, 5.

видљиве силе.²⁴⁶ Међутим, божанствени Григорије Ниски каже да „и мудраци овога века могу на основу дејстава по аналогiji закључити о Ономе Који дејствује, и на основу складности света могу доспети до разумевања врховне мудрости”.²⁴⁷ А ја бих рекао да би то могли и они који нису мудри, а и они који нису верујући, као што ми сада видимо да и сви варвари признају једног Бога, Творца свега, за којим нужно следи и апофатичко богословље. Јер, Творац свега није ниједно од створења. Не поседују ли многи од неблагочестивих мудрост овога века и поимање Бога које из те мудрости потиче? Па зар њих Бог назива блаженима? А шта се збива са оним Јелинима који по философији надилазе данашње хришћане и који философствују на основу познавања створења? Зар они бивају удостојени блажене и вечне награде, и то не мање него чак и више од других, који „не знају ништа сем Господа Исуса Христа, и то распетога”?²⁴⁸ Па ако се Бог може познати кроз створења, како онда неће бити већи боговидци од других они који боље познају створења? Па ипак, сви смо ми познали Сина из Очевих речи, које су нас поучавале са небеса;²⁴⁹ Сам Дух Свети и сама неизрецива светлост показали су нам Љубљенога (Сина) Кога је Отац посведочио; Сам Син открио нам је име Свога Оца, а када се вазнео на небеса, обе-

²⁴⁶ Види *Тријаде*, 2, 3, 64.

²⁴⁷ Εἰς μακαρισμοῦς, 6, PG 44, 1269 B.

²⁴⁸ I Кор. 2, 2.

²⁴⁹ Ср. Мат. 3, 17.

ћао је да ће нам послати Духа Светога „да пребива с нама довека”,²⁵⁰ а Са̄м Дух Свети, дошавши и уселивши се у нас, обећао нам је и предао сву истину.²⁵¹ На који начин познајемо Бога само кроз оно што је тварно, и то (Га познајемо) не кроз оно из чега Га не знамо, већ кроз оно из чега Га знамо? Значи, ако неко не искуси брак, тај не зна на који је начин Бог сједињен са Црквом, јер није у стању да из свог опита донесе закључак по аналогији; зар ћеш због тога саветовати свакоме да избегава девственост да би изнашао то твоје богопознање? Но, оповргава те Павле, који је, иако безбрачан, први узвикнуо: „Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви.”²⁵²

68. Дошло је време да се сетимо и оних богонадахнутих речи: „Хвалим те, Оче, Господе неба и земље”, што си сјединио Себе са нама, што си нам кроз Себе Са̄мога открио Себе, и „што си ово сакрио од мудрих и разборитих”,²⁵³ који су разумни са̄ми за себе и учени у сопственим очима; наиме, слушајући како светитељи говоре, они неке мисли оспоравају, другима погрешно схватају смисао, а некад се чак дрзну и да изопаче понеке од њих, надајући се да то нико неће уочити. И зато, објашњавајући шта представља созерцање Бога које се јавља код оних који су чистога срца, и пошто је рекао: „...И мудраци ово-

²⁵⁰ Види Јов. 14, 16.

²⁵¹ Ср. Јов. 16, 13.

²⁵² Еф. 5, 32.

²⁵³ Лук. 10, 21 и Мат. 11, 25.

га века могу умом појмити Бога на основу складности света...”, Григорије Ниски додаје: „...Но, чини ми се да дубокоумност блаженстава поручује нешто друго”;²⁵⁴ а ови (мудраци), дакле, јасно тврде оно што је противно његовом мишљењу. Велики Дионисије Ареопагит се пита како ми то познајемо Бога, „Који није ни умно појмљив ни чулно опазив”, и, као да је у недоумици, наставља: „Можда је, дакле, исправније рећи да Га не познајемо по Његовој природи већ на основу устројства свега постојећег”;²⁵⁵ а затим нам открива какво се пребожанствено познање јавља приликом натприродног сједињења са надсветлосном светлошћу, које се одвија на надуман и надсазнајан начин. Међутим, ово надумно сједињење они су одбацили као да не постоји, а ове (Дионисијеве) речи нису ни удостојили разматрања како би разумели зашто су изречене у недоумици, као да оне тобоже тврде да се Бог може познати само кроз творевину. Философ, наравно, није био у стању да уочи ни то да светитељ овде говори о човечанском знању, које је по природи присутно у сваком човеку, а не говори о знању дарованом нам од Духа. А пошто сваки човек, каже он, поседује чуло и ум, односно природне спознајне могућности, како њиховом помоћу можемо познати Бога, Који није ни чулно опазив ни умно појмљив? Свакако, не другачије него на основу бића, чулних и умних; јер, и знања која се тичу створења и ограничена

²⁵⁴ Εἰς μακαρισμοῦς, 6, PG 44, 1269 B.

²⁵⁵ *О божанским именима*, 7, 3 (PG 3, 869 C–872 B).

су на створења, управо кроз њих указују на Божанство. Са друге стране, они који не поседују само могућности чулног и умног опажања него су стекли и духовну и натприродну благодат, познаће не само на основу створења већ и на духован начин, да Бог јесте Дух који је изнад чула и изнад ума, јер су у целости постали Божији и у Богу познају Бога. Кроз њу (тј. натприродну благодат, *прим. прев.*), дакле, треба да разумевамо божанске тајне, као што нас и сам светитељ²⁵⁶ учи; не треба да их поимамо остајући у самима себи, већ целосно треба да иступимо из себе и да целосно постанемо Божији. Боље је, свакако, да будемо Божији, а не своји; тако ће све што је божанско бити даровано онима који су уз Бога.

69. Видиш ли како нас је (богослов) удалио од тога да Бога познајемо на основу постојећих ствари, откривши нам друго знање, натприродно, божанско и духовно, које се у нама јавља пошто се кроз надумно сједињење ослободимо свега постојећег, и рекавши да нам се при том сједињењу предају божанске тајне, и да нам при сједињењу приличи да умом поимамо оно што је божанско, односно на духован начин, а не по својим човечанским способностима, зато што ни чулним опажањем ни умним поимањем не стичемо знање о Богу на основу бића? Јер, ово знање је несавршено и својствено је несавршеним умовањима. Па шта онда значи то што је, говорећи о познању Божанства на основу бића и у

²⁵⁶ *Исидор.*

складу са човечанским способностима, светитељ додао „можда” (μήποτε),²⁵⁷ које философ сматра сувишним? Но, пошто смо, на неизрецив начин, чулним очима видели светлост и чулним ушима чули глас Божији, светитељ је сматрао корисним да не пориче савршено познање Бога само на основу створења, и то у складу са човековим спознајним способностима. Међутим, свакоме ко је у стању да исправно разуме смисао тих светитељевих речи, јасно је да он учи како се кроз познање бића доспева само до оног првоначалног знања о Богу, јер је додао следеће: „Од њега (тј. од познања бића, *ѣрим. ѣрев.*) успињемо се, путем и начином који је у складу са нашим способностима, ка ономе што је са оне стране свега постојећега.”²⁵⁸

70. Зато је ово знање (на основу бића) одговарало дечијем узрасту²⁵⁹ оних који су живели и пре Закона; а Авраам каже да је од тог знања стекао начело свога богопознања, а касније више није говорио на основу тога знања и спознао је Бога. Зашто је Јов, када је јасније видео, узвикнуо: „Досад ушима слушах о теби, а сада те око моје види”?²⁶⁰ И шта је са Мојсијем, који је током читавих четрдесет дана гледао Бога, налазећи се у оном примраку²⁶¹ који је са оне стране

²⁵⁷ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 7, 3 (PG 3, 869 S–872 B). – Види фусн. 260.

²⁵⁸ *Исѣо*, 7, 3 (PG 3, 872 A).

²⁵⁹ ТЕОФИЛО, *Авиѣолику* (Πρὸς Αὐτόλυκον), 2, 25, Вѣл. Ἑλλ. Πατέρων, 5, 38.

²⁶⁰ Види Јов 42, 5.

²⁶¹ Ср. Изл. 24, 18.

свега постојећег? Било је, дакле, природно да код оних који су несавршени у знању, пројавност овога света претходи невидљивим тајнама Божијим, као што је симболичко богословље Закона, кроз чулне симболе, предато онима који беху погружени у чулна опажања. Међутим, као што неки од најсавршенијих људи беху и мимо симболичког богословља стекли познање онога што је прикривено, тако постоје и они који су осмотрили оно што је на Богу невидљиво,²⁶² попут Мојсија и Павла, и оних који им наликују, иако нас управљају ка томе да оне (божанске) тајне појмимо кроз оно што је нама видљиво.

71. Шта си, о, философе, наумио са овим својим разноврсним и злонамерним мудролијама о томе да „онај ко познаје једно, биће, начело и посредника силе, треба да позна оно што јесте (τὸ ἕστι), да позна шта је то што јесте (τί ἔστι), односно (да позна шта је то) једно, начело и сила”? Заиста, ако би неко рекао да никако није могуће познати Бога на основу бића, онда би било умесно да и ти наведеш својства сваке словесне природе; но, пошто познање тајни Духа кроз Духа ми сврставамо изнад знања које је природно и уопштено присутно у свима, какву ћеш корист имати ти ако томе супротстављаш тврђење да се првоначално познање Бога стиче из познања бића? Ти се, међутим, и даље на исти начин супротстављаш; јер, противећи се духовним људима који тврде да постоји светлост која се може созерцавати умом, а не само знање, надугачко доказујеш

²⁶² Ср. Римљ. 1, 20.

да се и знање назива светлошћу, и мислиш да тиме надмоћно побеђујеш. „Но, без тог првоначалног знања не би било никог разумног”, каже он, „нити би било могуће напредовање словесних бића ка оном најсавршенијем.” Па нико не би могао бити одрастао човек пре но што се роди као дете; али када постане човек, он одбацује све што је детиње.²⁶³ Међутим, ако неко у зрелом узрасту умује на детињи начин и тиме се поноси, како неће бити смешан? А зар није управо такав онај ко себе назива хришћанином, а занима се јелинском ученошћу не би ли из ње задобио богопознање?

72. Па шта он има на уму када тврди: „Ако је разумни део душе болестан, он не може бити способан за умно поимање ма колико се (човек) старао”? Заиста, болестан је разумни део душе оног човека који свој разум сматра вишим од поука Духа, а божанске заповести не сматра великим и савршеним исцељењем душе. Наравно, философ је најпре говорио да оне (тј. божанске заповести, *ѣрим. ѣрев.*) могу очистити само упла,²⁶⁴ а сада, пошто их је у потпуности лишио очишћујуће силе, ту силу је приписао знању, тврдећи да почетак и средина и коначо богопознања, као и здраве душе и очишћења, потиче од знања многих и најпретежнијих и свих ствари, и да никако не треба да превиђамо оно што постоји као мноштво, како бисмо могли да га сведемо на нешто опште, па да на тај начин стекнемо свеопште знање о бићима, односно да усвојимо кру-

²⁶³ Ср. I Кор. 13, 11.

²⁶⁴ Види *Тријаде*, 2, 1, 17.

жно образовање,²⁶⁵ чиме ћемо се удостојити равноанђелских умних поимања – целовитих и недељивих. То је као када би неко рекао да онај ко хоће да види недељиву тачку, треба најпре да изложи све делове из којих је састављена; и да јединица (тј. монада, *ѿрим. ѿрев.*) не може настати из одузимања од онога чега је мноштво, већ само од његовог сабирања, иако све што потиче од сабирања јесте једно и недељиво, а овде је реч о нечему јединственом и недељивом.²⁶⁶ А ја, поучен од стране Отаца, штавише слушајући неке од њих²⁶⁷ и верујући им, знам да су и све ово што постоји као мноштво, и целокупни овај чулно опазиви свет, они сагледали, али не разумом него силом која је својствена богообразном уму; та сила, дакле, на натприродан начин показује и оно што је удаљено као да је пред очима, а оно што је будуће, показује као садашње. Наравно, није задивљујуће само то што богоглаголиви Ареопагит и на основу наших природних способности опева Творца природе,²⁶⁸ јер само Њега славослови све неживо и све што нема чулног опажања, све бесловесно, а истовремено и све словесно, и само Њему изузетно приличи служење у Духу, које је Сѣм Бог назвао јединим истинским поклоњењем – јединим које приличи Богу.

²⁶⁵ Мисли се на потпун круг наука својствен световном образовању, односно на енциклопедијско образовање.

²⁶⁶ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 589–592).

²⁶⁷ Види *Тријаде*, 1, 2, 12.

²⁶⁸ *Нав. д.*, 1, 5 (PG 3, 593 D).

73. А сада, оставивши речи великог Дионисија, којих је толико много, а које је философ наводио и не увиђајући да сведоче управо против њега, присетићу се само оних последњих. Наиме, у првој глави *Црквене хијерархије* он каже: „Свакој хијерархији заједнички је исход – усрдно практиковање љубави према Богу и божанским стварима, које се свештеностима богонадахнуто и јединствено, а пре тога потпуно и неповратно удаљавање од свега што је супротно, познање бића онаквих каква јесу, виђење и познање свештене истине, односно богонадахнуто заједничарење у једнообразном усавршавању.”²⁶⁹ Из овога философ закључује следеће: „Од свега што нам је Бог даровао, највеће је свештеностима; а његов циљ је познање бића, као што нас уче ове (Дионисијеве) речи. Према томе, од свега што је у нама, најбоље јесте познање бића, тојест философија.”²⁷⁰ Види се, ипак, да он чује звук (изговорених речи), али да не разуме њихов свети смисао. Светитељ, наравно, каже да истинско познање бића представља „потпуно удаљавање од свега што је супротно”, односно уздржање и нечињење злих дела, што претходи богонадахнутом и обједињујућем свештеном деловању. Онај кога је обманула и којим управља лукава жеља, тежи ка добрима која су у складу са његовим сопственим нахођењем, и својим поступцима показује да не познаје истинско добро, па обузет јарошћу насрће на онога ко се супротставља све-

²⁶⁹ *О црквеној хијерархији*, 1, 3 (PG 3, 376 A).

²⁷⁰ Види *Тријаде*, 2, 1, 21.

му што он сматра добрим и благим; и уопште, свако ко је пригрлио оно најбедније живљење, остаје привржен оном животу који је по његовом мишљењу најбољи, али не ономе који је уистину најбољи. А само онај ко је напустио оно што је рђаво и ко је одбацио то лажно учење, сматра рђавим оно што је заиста рђаво и стиче знање о бићима које је истинско и стварно, а не само спољашње. Зато напуштање свега рђавог и представља „познање бића онаквих каква бића јесу”, које претходи богонадахнутом и обједињујућем свештеном деловању; а свештено и обједињујуће и богонадахнуто делање јесте држање заповести Божијих, које се остварује кроз уклањање од злих дела и кроз истрајно и усрдно практиковање љубави према Богу и божанским стварима. Заједнички циљ сваког свештеночалства, каже он, јесте мржња према свему што је противно заповестима Божијим, љубав према заповестима и према Богу, Који их је дао, и живљење у складу са њима због Бога. То је „познање бића онаквих каква бића јесу”, то је виђење истине, то је заједничарење у усавршавању, то је наслађивање духовним посматрањем које се указује по обећању, које просветљује, обожује и мисаоно храни свакога ко у њему, по чистоти срца, умствено, боље рећи духовно, пребива.

74. Но, и сâм Дионисије је објаснио своје речи; наиме, настављајући своје излагање, он се недуго затим враћа на оно што је речено, објашњавајући сопствене речи због оних који не желе да божанске ствари поимају на божански начин, већ покушавају да друге придобију за своја

лажна учења. „Ми смо”, вели он, „на свештени начин говорили о томе да циљ нашег свештеноначалства јесте наше саображавање Богу и сједињење са Њим, по мери наших могућности; а то ћемо остварити, како уче божанске поуке, само кроз љубав према божанским заповестима и кроз њихово свештено практиковање; јер је речено: 'Ако ме неко љуби, реч моју држаће, и Отац мој љубиће њега; и њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанити'²⁷¹.”²⁷² Видиш ли какво познање бића светитељ назива истинским? Практиковање врлина. А који је његов циљ? Саображавање Богу и сједињење са Њим. А зашто је то саображавање назвао љубављу? Зато што љубав представља пуноћу врлина; и она, пресликана по образу (Божијем), представља савршену уподобљеност Богу. А изразима „богонадахнуто”, „обједињено” и „свештено делање”, он указује на држање божанских заповести, које се постиже само кроз расположеност према Богу и свему божанском, јер добро није добро уколико се не савршава само ради добра. А трајно „уклањање од свега противног”, „знање бића”, „свештено виђење и познање истине”, изражава мржњу према мрским страстима, разобличење греха и неповратно бежање од њега. Док изразима „једнообразно усавршавање”, „богонадахнуто заједничарење у Једноме” и „созерцање које мисаоно храни и обожује”, указује само на обећано усељавање Бога у нас, које кроз

²⁷¹ Јов. 14, 23.

²⁷² О црквеној хијерархији, 2, 1 (PG 3, 392 A).

сједињење усавршава и кроз созерцање храни онај духовни вид.

75. Ако се истинско знање, сједињење са Богом и уподобљавање Њему достиже само кроз држање заповести, онда оно што философ назива знањем, представља псеудосазнање. Заиста, и сâм је на почетку јасно рекао: „Држањем заповести немогуће је стећи ово знање”;²⁷³ а нешто раније, показујући одакле то знање природно потиче, рекао је: „(Потиче) од сазнања да постоје многе ствари, и познавања логосâ бића, боље рећи од познања свега и старања да се научи све што неко обзнањује да зна, био он Јелин или Египћанин, да не би био лишен сазнања о свему што је речено и што је истражено о природи света, па да због тога буде лишен познања Бога”²⁷⁴ – јер, по њему, Бог се може познати само на основу бића. На тај начин, он поступа као када би неко, чувши да се тело храни и одржава само јелом, говорио како свако ко жели да живи, не треба да пропусти ништа што је јестиво, те да ниједнога дана ни часа не треба да престане да се насићује, и када би тако убедио људе да ову бескорисну помаму за раскошном трпезом и страст чревоугодија сматрају неопходном за живот, па да не желе ништа узвишеније. Тако је и Бог у разумни део душе положио логосе природе као материјал, али уз могућност да они могу довести до узвишенијег знања. Дакле, примајући од њих оно што је корисно, ми оно што је сувишно препу-

²⁷³ Види *Тријаде*, 2, 1, 34 и 2, 3, 17.

²⁷⁴ Види *Тријаде*, 2, 1, 34.

штамо онима који нису у стању да поднесу савршенију храну; а ако они, будући да су у пуном узрасту, не желе да узимају од хране која приличи деци, онда ћемо на тој васељенској „дојци” подићи некакву Сцилу, постепено им саопштавајући да од тога немају велике користи, како бисмо их одвратили од те за њих неодговарајуће хране. А они који више нису деца него су зрели за зло, на срћу на нас и прете да нас растргну радије него да се и сами врате у стање које им приличи.

76. Они, наиме, говоре и да ће Син доћи са Оцем и да ће се настанити само у „ономе ко познаје природне законе света, јер тај познаје истину”, а Бог је истина и Отац истине. Са друге стране, свако ко нешто познаје, утврђује се и пребива у томе што је предмет познања, а то значи да онај ко поседује знање о свему постојећем, биће трајно настањен у Богу јер има постојано пребивалиште у Богу. Према томе, није неприлично рећи да ће он бити обиталиште за Бога, Који ће доћи и начинити заједницу са њим. „Ум таквог човека”, каже он, „испуњен је божанском и умственом светлошћу.” То представља најсавршеније богопознање овога философа. Но, ја слушам како Јеванђеље говори да је ђаво „лажа и отац лажи”.²⁷⁵ А знам да чулно опажање и умно поимање и наука подразумевају и међусобно супротне ствари. Сходно томе, онај ко познаје истину, познаје и лаж. Дакле, ако се онај ко поседује знање, по речима философа, утврђује и пребива у ономе што је предмет познања и, сходно

²⁷⁵ Јов. 8, 44.

томе, ако онај ко поседује знање о свему постојећем обитава у Богу и Бог у њему, значи ли то онда да и онај који је лажа и отац лажи обитава у њему, и да се његова душа тако преиспуњује умственим мраком? И заиста, велики мрак обузима душу која произноси таква расуђивања. Да није, можда, онај који је говорио: „Знам те ко си, Светац Божији”,²⁷⁶ због тог знања имао Христа у себи? Или, можда, у ономе ко пошљаје заповести Божије, а не извршава их, Бог има трајно обиталиште? Па како ће онда „бити много бијен”?²⁷⁷ Христос у Јеванђељима говори да држање заповести омогућује усељавање Њега и Оца (у онога ко држи заповести), а (Њихово) усељавање доводи до богојављања.²⁷⁸ Док овај философ, насупрот Њему, каже да оно што он сматра јављањем (Бога) доводи до Његовог усељавања, свакако не кроз држање заповести, већ се, напротив, до богојављања доспева кроз знање, и то оно знање за које никада раније није рекао да потиче од држања божанских заповести. Таквом светлошћу и таквом истином он је испунио свој ум. Он не само да је претходно говорио како је кроз испуњавање божанских заповести немогуће стећи ово знање него је и ово знање назвао философијом стеченом кроз философско образовање, и сматрао га је „лудошћу пред Богом”²⁷⁹ – а то исто знање које је тада назвао лудошћу, са-

²⁷⁶ Марк. 1, 24.

²⁷⁷ Види Лук. 12, 47.

²⁷⁸ Ср. Јов. 14, 21–23.

²⁷⁹ Види I Кор. 3, 19.

да проглашава Богом, и то чак Сѣмим Једино-родним Логосом, Који је са Оцем. Таквом свѣтлошћу и таквом истином он је испунио свој ум.

77. Међутим, пошто том чулном опажању подлеже и оно што је у узајамној супротности, ти, о, философе, када биваш топао: када се твоје тело налази у таквом стању, или када ти се тело смрзло, па тако, на основу супротности, спознајеш његову топлоту? У сваком случају, осећаш у себи топлоту онда када се у њој налазиш. Тако ћеш и Бога уистину имати у себи онда када твоја душа буде у себи имала божанско расположење; божанско расположење заиста представља љубав према Богу, а она се рађа само из свештеног практиковања божанских заповести. Па ако је она њихов почетак, онда је и средина и крајњи исход, зато што Бог јесте љубав.²⁸⁰ И само кроз ту љубав оствариће се обећани долазак и јављање Бога. Дакле, са успехом ћеш се предати поправљању других када од њих задобијеш такво расположење; а сада, када само подражаваш онога који друге поправља, очигледно је да то чиниш изопачујући и клеветајући. А да ти изопачујеш, иако си обећао да ћеш поправљати, то ће јасније показати наше следеће разматрање. А очисти показатељ тога да ти, под видом поправљања, имаш на уму да клеветаш јесте чињеница да си се ваљано постарао да у наше руке не доспеју ови полемички списи које си, по свом науму, начинио да би нас поправио.²⁸¹ Као када би неки лекар ре-

²⁸⁰ Ср. I Јов. 4, 8.

²⁸¹ Види *Тријаде*, 2, 1, 2.

као да је приготовио веома користан напитака за оболелога, али би у потпуности забранио да га овај користи. Но, као што и сам знаш, из свега досад наведеног јасно се види, а то се сада у потпуности и доказало, да лекови које си ти открио имају отровно дејство; према томе, пошто су се твоји списи већ појавили пред нама, јасно ти је било да твоја лукавства неће остати неуочена.

78. Но, и против твоје воље,²⁸² ови твоји списи су доспели у наше руке. На њиховом крају ти кажеш да нема ништа рђаво у томе ако се предаш поправљању онога што је неки твој пријатељ рекао о богопознању. А оно што твој пријатељ није исправно рекао, кажеш да је следеће: „Они који су чистога срца знају, по ономе што им је открила свештена светлост која је у њима, да постоји Бог и да је попут светлости, боље рећи попут извора умствене и невештаствене светлости. Јер, они не стичу познање благодарећи себи, већ Ономе Који их обасјава; исто тако, заслуга (за опажања вештаствене светлости) не припада ни ваздуху који бива чувствено обасјан, пошто блиставост не припада њему већ Сунцу, које га обасјава, а заслуга ваздуха је само прозирност, као што чистота срца код богоносних Отаца јесте предуслов за умствено озарење. Но, и они који се нису узвисили до толиког ступња виђења, на основу промишљања о свему могу видети заједничког Промислитеља, на основу учињених добара (могу видети) Самодобро, на основу бића којима је дарован живот (могу видети) Саможи-

²⁸² *Исцо.*

вот... и, уопште, на основу свакога бића (могу видети) све, а и Онога Који надилази и превазилази све.”²⁸³ И за ово философ каже да није исправно! Познато ми је, уосталом, да је он и раније био рђаво расположен према овоме;²⁸⁴ не знајући, дакле, да је израз „попут” (οἶον) придодат изразу „светлост” само у симболичком смислу, говорио је да ми познајемо Бога, каква год да је светлост. А када смо ми указали на то да је овде придодат и „извор светлости”, када смо прочитали целу фразу: „Бог постоји као извор светлости” и питали га шта овде значи „као”, признао је незнање и заискао опроштај,²⁸⁵ јер ово „као” није могуће схватити другачије него „попут” (ὡσαυτεῖ). Но, сада се он дао у напад по другом питању. „Пошто је очито”, каже он, „да само они најдуховнији созерцатељи могу познати Бога на основу бића, онда познање Бога путем умног светлојављања уопште није истинито јер је другачије од онога знања које се стиче на основу бића.” Потребно је, дакле, одговорити на ово: из онога што је раније опширно изложено, јасно је да се Бог не познаје само на основу бића већ и на основу онога што по превасходности не постоји, односно на основу свега нетварног, а исто тако и на основу вечне светлости, која је изнад свега постојећег, која се сада достојнима дарује као залог, а у бесконачном веку ће их бескрајно обасјавати; сходно томе, и ово созерцање је истинско, а онај ко га

²⁸³ Одељак из Прве ѱосланице Акиндину, 12.

²⁸⁴ Види Прва ѱосланица Палами, стр. 240 и даље.

²⁸⁵ Приликом расправе која се помиње у Тријаде, 2, 3, 13.

не прихвата као истинско, остаје изван божанског знања Божијега. „Међутим”, каже он, „свако познање Бога стиче се од свега онога што је при Њему, а не што је Он по Себи.” Па где у оном одељку ми кажемо да богојављање не потиче од онога што је при Њему? Јер, ми га (тј. богојављање, *прим. прев.*) постављамо изнад свега што постоји; а да потиче од свега онога што Бог јесте по Себи, то ни на који начин није речено. Можеш се уверити да не само ово већ и многа друга созерцања богослови сматрају неупореди-во узвишенијим од богопознања на основу бића, издвајају га у односу на сва друга и, по превасходности, удостојавају га божанског имена као јединствено боготворачко јављање Бога.

Но, овде би требало да окончамо своју расправу, која се веома одужила, јер смо за касније одложили разобличавање незнања философских списа *О њознању*.