

Свети Григорије Палама

О ИСХОЂЕЊУ
СВЕТОГА ДУХА

~
ПРОТИВНАТПИСИ

~
ПОСЛАНИЦЕ

Са грчког изворника превео
С. Јакшић

БЕСЕДА
Нови Сад
2012.

2

ПОСЛАНИЦЕ

УВОД

ПРВА ПОСЛАНИЦА АКИНДИНУ

Околности настанка посланице

Ова посланица је тесно повезана са Паламиним *Аѿодикѿичким* словима. Наиме, Григорије Акиндин, ученик светога Григорија Паламе и заједнички пријатељ његов и Варлаамов, имао је у рукама наведене Паламине расправе и пажљиво их је прочитао. Своје утиске о овим расправама изложио је у посланици упућеној Палами, у којој се похвално изразио о расправама, али је на врло истанчан начин изразио одређену уздржаност кад је у питању богословска употреба израза „аподиктикос” (*ἀποδεικτικός*).¹

Палама раније није одржавао редовну преписку са Акиндином, али је, наравно, одговорио на овакву његову посланицу. Одговор је био толико опширан да се он, уместо за немар, извињава за преопширност ове посланице. Као повод за оволико опширно писање наводи чињеницу да је набавио и пажљиво прочитао Варлаамову студију *Против Лайѿина*, коју већ дуго беше тражио, а

¹ *Прва посланица Акиндину*, 13.

коју му је тек недавно, на дан свете Педесетнице, донео један познатик. Светогорски богослов је био узнемирен и методом и садржајем књиге, те је желео да се сусретне са Варлаамом како би разговарали о њој, али пошто је боравио на Светој Гори, то није било могуће. Стога он у вези са овим пише Акиндину, који је годинама познавао Варлаама, па чак и боравио уз њега.² Тако се Акиндин по први пут јавља као посредник између двојице великих богослова, не само по томе што омогућује њихово међусобно општење, већ и по томе што настоји да уклони њихова међусобна богословска неслагања. На овом месту остао је током много година, између осталог и зато што није био омиљен ни код једне стране. Потонњи непријатан развој његових односа са Паламом може се уочити и у запису уз наслов ове посланице, који је можда и сâм Палама касније додао, а који гласи: „Написано Акиндину, који се тада још убрајао међу побожне и међу пријатеље”.

Према Варлааму свети Григорије Палама се показао као врло благ: „Тај циљ ћемо, штавише, са задовољством усвојити, јер шта бисмо друго и могли очекивати од човека који је напустио свој родитељски дом жудећи да стекне праву побожност?”³ Његово противљење још увек није било конкретан и коначан вид. У исто време, његови други пријатељи из Солуна су га путем писма питали о његовом неслагању са Варлаамовим учењем о Светоме Духу, на шта је он одгова-

² *Исѡ*, 1.

³ *Исѡ*, 4.

рао да су и његови и Варлаамови ставови „побожни”, односно православни.⁴

Посланица је написана у испосници Светога Саве покрај манастира Велика Лавра, недуго после празника свете Педесетнице, али годину писања није могуће поуздано одредити. Schiro сматра да је то било 1335. године,⁵ а ту хронологију првобитно је прихватио издавач посланице J. Meyendorff,⁶ који се касније приклонио 1337. години.⁷ Ако су *Аѿодикѿичка слова* написана, као што смо рекли, годину дана после разговора одржаних у Цариграду, онда је посланица написана у лето или у пролеће 1336. године, јер је преписка наступила непосредно пошто су се ове расправе појавиле. Прималац посланице се тада налазио у Солуну, као и Варлаам.

Садржај посланице

Иако је приликом састављања *Аѿодикѿичких слова* Палама познавао Варлаамове ставове само из друге руке, у међувремену је прочитао његову књигу *Против Лайѿина*. Реч је о делу које сам Варлаам помиње као „студију”⁸ која је у

⁴ *Прва ѿосланица Варлааму*, 24, одакле и потиче информација о овој изгубљеној посланици.

⁵ *Barlaam Calabro epistole greche*, Palermo 1954, стр. 36 и даље. – Види и R.-J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne”, *Orientalia Christiana Periodica*, 1957, стр. 119 и даље.

⁶ Увод у прво издање, „La premiere lettre de Palamas a Acindynos”, *Θεολογία* 1954, стр. 603.

⁷ *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, стр. 68, 344.

⁸ Код. Paris. gr. 1278, л. 89б.

рукописном предању углавном сачувана јединствена. У нумерацији коју дају Fabricius-Harles, књига је изложена у виду шест самосталних списа у оквиру целине од 23 антилатинска списа.⁹

Садржај посланице, што се види и из њеног наслова, одговара управо Варлаамовим ставовима у вези са исхођењем Светога Духа (2–7) и у вези са богословским силогизмима (8–13), док се у предговору (1) излажу околности писања ове посланице, а у поговору (14) околности писања расправа о исхођењу Светога Духа.¹⁰

У расправама о Светоме Духу, Варлаам је следио православно становиште држећи се Фотијевог учења, које другим богословима није било познато због одређеног отпора који су монашки кругови гајили према Фотију.

Са изузетном јасношћу он дефинише теме које истражује: „Сматрам да су три питања у нашем исповедању вере која треба размотрити, и у вези са којима смо или у сагласности или у несавласности: прво, истоветност Трију Лица по суштини; друго, њихова личносна различитост; и треће, изреке Светога Писма о појединим богословским питањима.”¹¹ После навођења аргумента у корист учења о суштинској истоветности

⁹ Fabricius-Harles, XI, стр. 462. PG 151, 1250–1252.

¹⁰ Види J. MEYENDORFF, „L' origine de la controverse palamite: La première lettre de Palamas à Akyndinos”, *Θεολογία* 1954, стр. 603–613, и „Les débuts de la controverse hésychaste”, *Byzantion* 23 (1953), стр. 107–109. Овде се анализирају и следеће четири Паламине посланице, као и две Варлаамове посланице њему (стр. 109–120).

¹¹ Код. Paris. gr. 1278, л. 34.

Трију Лица, којем се, наравно, неprotиве ни Латини, он говори о разликовању Лица̄, које су ови порицали, јер су то разликовање ограничавали само на међусобни однос Лица̄, али га нису проширивали и на ипостаси.¹² Међу разликовања спада и енергија произлажења Светога Духа, која у егзистенцијалном смислу, као извођење Духа, припада Оцу, а у смислу предавања, као пројављивање или као одаслање, припада истовремено и Сину. „Произлажење Светога Духа у смислу предавања нама, обично називамо или пројављивањем, или даривањем, или изливањем, или одаслањем, или неким сличним именом, те учимо да то припада Оцу и Сину; али произлажење у егзистенцијалном смислу, није усмерено к нама, већ постоји по себи, и верујемо да Дух Свети (исходи) само од Оца.”¹³

Оваквом учењу није могао да се успротиви ниједан православни богослов; штавише, потврдили су га многи његови савременици, али и каснији богослови. Нил Кавасила је следио његову аргументацију, а Марко Ефески се користио учењем и једне и друге стране, као што је још Висарион приметио.¹⁴

Потребно је, дакле, истражити шта је то што је подстакло Паламу да се успротиви Варлааму, пошто је и овај заступао православна гледишта. Као што ћемо касније показати, Варлаам је по-

¹² *Исѡо*, л. 96.

¹³ *Исѡо*, л. 83б.

¹⁴ ВИСАРИОН, Ἰεροκρίσεις πρὸς τὰ τοῦ Ἐφέσου κεφάλαια, стр. 193 и даље.

рицао могућност навођења аподиктичких (доказивих, али и доказних) судова у вези са богословским проблемима, чије је решење он заснивао једино на ауторитету Откривења. Полазећи од тога становишта, он није налазио ништа постојано у богословским ставовима, који су, по његовом мишљењу, имали само релативну важност, због чега је сматрао да би требало и да је могуће изнаћи дијалектички начин решавања богословских недоумица. Тако је, у вези са овим питањем, а позивајући се на речи светога Григорија Богослова: „Начело из начела” (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή),¹⁵ покушао да усклади ова два учења како би утврдио пут ка уједињењу. Ако се не сматра да два начела, Отац и Син, јесу самостални, већ да су један од другога или један из другога, тиме се обезбеђује да у учењу о исхођењу Духа нема двоначалства (δυναρχία).¹⁶ Но, због реакција које су се јавиле, Варлаам је био приморан да касније одбаци овај навод, што је било у складу са тактиком прилагођавања аргумената потребама, као што и сам признаје: „Речи се једном изговоре, па се потом, по други пут, преиначе.”¹⁷ Но касније, приликом преласка у Авињон ради нових расправа, поново је употребио овај светоотачки одељак и искористио га као аргумент на сабору у Цариграду.¹⁸

¹⁵ Слово 45, 9, PG 36, 633 C.

¹⁶ Прва ѿсланица Акиндину, 2.

¹⁷ Прва ѿсланица Палами, G. Schiro, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 266 (писмо 1, 956); види и стр. 282 (3, 82).

¹⁸ Изд. С. GIANNELLI, „Un progetto di Barlaam Calabro per l'Unione delle Chiese”, *Miscellanea G. Mercati III, Studi e Testi* 123, Città del Vaticano, 1946, стр. 193.

Управо овом становишту Палама намерава да се супротстави пишући Акиндину, јер још увек не беше лично познавао Варлаама. Пошто се ова тема подударала са његовим расправама о исхођењу Светога Духа, он из њих узима читаве одељке. Изнова прибегава разликовању између природних и ипостасних својстава божанских Лица. Као целина, Света Тројица јесте једно стваралачко начело. Поврх тога, Отац је начело тога Божанства, „јер Сам и једини јесте богородан” (θεοῦόνος ὄν μονότατος), по речима Дионисија Ареопагита.¹⁹ Ако и Сина назовемо начелом Божанства, тада ће Он представљати друго начело; па зашто онда да богородност не пренесемо и на Духа, па да имамо три начела?²⁰ Учење Латина о томе да се два начела сабирају у једно, јер једно потиче из другог, јесте бесмислено.²¹ Исхођење (тј. извођење из Себе, *ἴрим. ἴрев.*) јесте енергија која припада искључиво Оцу.

У другом делу посланице Палама разматра богословске претпоставке Варлаама, који је заступао учење да за богословље ауторитет могу имати једино заповести Божије, садржане у Светом Писму и у изрекама светих Отаца: „Свака изрека која нам је упућена од светих мужева, а говори о божанским стварима, јесте начело и аксиом.”²² Осим њих није признавао ниједно

¹⁹ О божанским именима, 2, 7, PG 3, 645 В.

²⁰ Прва ѿсланица Акиндину, 3, 5.

²¹ Исио, 6.

²² Прва ѿсланица Палами, G. Schiro, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 243 (1, 355 и даље).

друго начело, а логици је порицао сваку способност за познање Бога, због чега је и исмевао метод схоластикâ, који су излагали богословске истине као да су оне разумљиве чак и малој деци.²³ Његова критика је нарочито била усмерена против богословља Томе Аквинског, чије име је искористио за наслов једне своје расправе: *Против Томе*.²⁴

Под утицајем апофатичког богословља Дионисија Ареопагита, Варлаам је дошао до уверења да нема другог пута за познање Бога осим Откривења Божијег древним мужевима, што га је довело до извесног агностицизма и до тога да одбацује сваки покушај развијања богословске мисли. Сходно томе, богословске расправе, будући да нису засноване на Светом Писму и на учењу светих Отаца, раздељују Цркве. Дакле, задатак дијалектике јесте у томе да изнађе средства за разрешење несугласица.

Палама је желео да Варлаамовој дијалектици супротстави аподиктички метод. Противећи се овоме, Акиндин је питао Паламу зашто је своје антилатинске списе насловио речима „аподиктичка слова”.²⁵ Целокупан други део посланице представља одговор на ово питање, који се може сажети на следећи начин. Наиме, на богословље не можемо применити дијалектичко закључивање, које се бави оним „што је могуће и вероватно, и што по природи сваки пут бива другачије, односно

²³ Paris. gr. 1278, л. 946.

²⁴ Расправа под бројем 7 у нумерацији Fabricius-Harles.

²⁵ Прва посланица Акиндину, 13.

што час постоји, а час не постоји, и што некад јесте истинито, а некада не”.²⁶ Тако су поступали грчки философи, код којих је богословље (θεολογία) постало слово о могућем и вероватном (πιθανολογία).²⁷ Аподиктичко закључивање, које се бави „оним што је нужно (τὸ ἀναγκαῖον), односно оним што увек јесте и што уистину јесте, и што увек постоји по себи”,²⁸ јесте неопходно за ова питања, али и даје резултате, пошто постоје одређени аспекти богословских проблема које је могуће доказивати: „...У вези са Богом нешто се сазнаје, нешто се истражује, а нешто се и доказује, док је нешто (у вези са Њим) у потпуности непојмљиво и неистраживо.”²⁹ Доказ (ἀπόδειξις) се заснива, с једне стране, на откривеним „веродостојним начелима”, а са друге, на „општим појмовима” и на „тврђењима” (тј. аксиомима, *ѓрим. ѓрев.*).³⁰ Са овим првим Варлаам се слагао, док се другоме противио јер није био вољан да иде даље од вере.

ДРУГА ПОСЛАНИЦА АКИНДИНУ

На претходну Паламину посланицу убрзо³¹ су одговорили и прималац посланице и Варлаам. Одговор овога првога био је садржан у кратком

²⁶ *Исѓо.*

²⁷ *Исѓо.*, 9.

²⁸ *Исѓо.*, 13.

²⁹ *Исѓо.*, 8.

³⁰ *Исѓо.*, 10.

³¹ „Одмах”. *Πρὸς Νείλον Τρικλίνιον*, G. SCHIRÓ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 269 (2, 45).

писму којим он позива Паламу да буде пријатељски наклоњен Варлааму.³²

И Палама је одговорио кратким писмом у којем се осврће на свој став према Варлааму, и које је зато било насловљено: *О разлици њо њишању догмаиџа код Варлаама*. Писац открива да је заједно са овим писмом упутио посланицу и Варлааму, коју назива „апологетским словом”.³³ Вероватно је почео да подозрева да је њихов заједнички пријатељ Акиндин почео да уважава Варлаамова мишљења, те изјављује да га и сâм љуби, али да изнад сваког човечанског пријатељства поставља оно божанско.³⁴ У наставку Палама сажима све што је писао у посланици упућеној Варлааму, а која представља оповргавање „јелинске и сатанске надмености”.³⁵ Схватајући и сâм оштрину својих речи, вели како не би на такав начин одговарао Варлааму када би се овај ограничио на то да сматра ваљаним „оно што је према Аристотелу изнад доказа о Богу”; али, нажалост, он иде и даље, сматрајући мудрацима и боговидцима оне који уче по Сократу и по Платону. Стога Палама тражи од Акиндина да посаветује философа како се овај не би претворио у усрдног следбеника јелинских мудраца и софиста.³⁶

³² Неиздато, Ambros. gr. 29, л. 756–766. Анализу види у R.-S. LOENERTZ, *Orientalia Christiana Periodica* 1957, стр. 119 и даље.

³³ *Друџа њосланица Акиндину*, 1.

³⁴ *Исџо*, 2.

³⁵ *Исџо*, 7.

³⁶ *Исџо*, 4 и 5.

Палама признаје да му је за писање ове посланице било потребно више времена, како би се боље удубио у ова питања, али да, нажалост, није имао довољно времена на располагању пошто на Свету Гору беше дошао достављач ових посланица Тесалијац Нил, вероватно Триклинос. У тим околностима, дакле, Палама је скицирао посланицу Варлааму „против јелинских учења”, али је могуће да је и касније саставио другу расправу, имајући очито на уму *Друђу ѱосланицу Варлааму*.³⁷

Ови подаци откривају да је *Друђа ѱосланица Акиндину* написана неколико месеци после *Прве*. Ово, као и чињеница да је онај изгубљени одговор Солуњанима написан „лане”,³⁸ отприлике у исто време када и *Прва*, односно у пролеће 1336. године, допушта да се временом настанка *Друђе ѱосланице Акиндину* сматра почетак или пролеће 1337. године.

ПРВА ПОСЛАНИЦА ВАРЛААМУ

Околности настанка посланице

Као одговор на Паламину *Прву ѱосланицу Акиндину*, као и на његове антилатинске списе, Варлаам му је упутио једну посланицу и једно „писамце”,³⁹ тражећи од овог светогорског мона-

³⁷ *Исѿо*, 3.

³⁸ *Прва ѱосланица Варлааму*, 24.

³⁹ Опширну посланицу издао је G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabria epistole greche*, стр. 229–266 (1).

ха да одговор упути њему лично, а не трећим лицима. Иако је имао чврсту намеру да одговори, Палама се нашао пред недоумицом, јер је пошиљалац посланица у једној од њих признао да се Палама на ваљан начин супротставио „рђавим мишљењима”, а у другом да је то учинио „врло лоше”. Није, дакле, знао која од ове две посланице представља Варлаамов истински став, али је претпоставио да би требало да то буде она опширнија посланица, те је на њу и одговорио.⁴⁰

Палама није исказивао вољу за препирку са Варлаамом, коме чак признаје оштроумност и врло богато образовање. „О, ти који си плод високоумног образовања и писаних речи, и дар природне мудрости од Бога, ради ње нама дарован, и који си благопријатна и умилна мешавина науке и ума, односно видљиве и невидљиве светлости!”⁴¹ Штавише, он изражава жељу да се сусретне са њим и да га загрли: „И тако ћемо, о, најмудрији међу људима – а нећу оклевати ни да кажем: о, најбољи међу онима који љубе и који су љубљени – видети један другога, и загрлити један другога, и целивати један другога на исти начин у светоме целиву.”⁴² Исто тако, пажњу му је привукло и то да га је Варлаам увредио својом *Првом посланицом Акиндину*, тврдећи да га није назвао инославним него да је, похваливши друге

⁴⁰ *Прва посланица Варлааму*, 4 и даље. Варлаам се правдао због ове противуречности тврдећи да, као објективан критичар, по једном питању хвали, а по другоме прекоревача. G. SCHIRÓ, нав. д., стр. 280 (писмо 3, 34 и даље).

⁴¹ *Прва посланица Варлааму*, 1.

⁴² *Исио*, 59.

његове ставове, напосто осудио само један једини, а да је овај погрешно помислио да он назива бесмислицом читаћу његову посланицу.⁴³

Насупрот томе, Палама сматра да је Варлаам тај који се користи заједљивим језиком, јер га назива неуким и необразованим,⁴⁴ и зато што се изругује аскетским богословима, иако сматра да се њихове међусобне несугласице ограничавају само на речи.⁴⁵ И уопште, Палама налази да је његова посланица узалудна и да показује да философ узалуд празнослови због превелике многоглагољивости: „...Као што човек који путује без циља, улаже узалудан труд, тако и писац који пише без циља, узалуд пише.”⁴⁶

Ова посланица је написана истовремено кад и претходна, односно почетком или у пролеће 1337. године. Недуго после овога, Варлаам је одговорио у веома оштром тону,⁴⁷

Садржај посланице

Ова посланица по својој грађи наликује *Првој посланици Акиндину*. Насловљена је речима „О постојању два начела, или против јелинског боговиђења”, и разматра ова два питања (14–21, 22–58), а претежно ово друго.

⁴³ Види G. SCHIRO, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 266 (писмо 1, 953).

⁴⁴ *Исѿо*, стр. 243 (писмо 1, 351 и даље).

⁴⁵ *Исѿо*, стр. 241 (писмо 1, 309 и даље).

⁴⁶ *Прва посланица Варлааму*, 7.

⁴⁷ *Друга посланица Палами*, нав. д., стр. 279–314.

Подробно објашњавајући своје ставове, писац пориче да је оптужио Латине како прихватају постојање два начела, него тврди да је својим речима напросто указао на то да неизбежан исход њиховог учења јесте прихватање два начела. Уосталом, иако Латини сада говоре о једном начелу, некада су прихватили два, и тек после оштре полемике источних богослова били су приморани да промене правац.⁴⁸ Дакле, не може бити никаквог компромиса са њиховим ставовима, а Варлаамови покушаји ће се показати бесплодним.⁴⁹

У другом делу *Посланице* Палама настоји да оповргне Варлаамов дијалектички метод, проналазећи у њему унутарње противуречности, као и супротности светоотачким текстовима. Аподиктичко закључивање је, према Варлаамовом мишљењу, неоспорно и наилази на опште признање. Према томе, може се односити само на чулно опазиве појаве и ствари, које су неоспорно спознативе. Апсолутна начела није потребно доказивати јер су самодоказива: оно што за математичара јесу аксиоми, то за богослове јесу изреке светих људи о божанским стварима. „Ниједан аподиктички закључак и ниједан аксиом не покушава да докаже постојање првога начела.”⁵⁰ Палама најпре примећује да наведена аргумента-

⁴⁸ На Лионском сабору из 1274. године. Mansi 24, 81 D.

⁴⁹ *Прва посланица Варлааму*, 16 и даље, 19 и даље.

⁵⁰ *Прва посланица Палами*, G. SCHIRÓ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 243 (писмо 1, 49 и даље). Ср. АРИСТОТЕЛ, *Μεταφυσика*, 2, 2, 996.

ција превиђа да Пирон одриче било какву вредност сваком силогистичком закључку и да то одрицање укида сваку универзалност признања оваквих судова.⁵¹ Затим он примећује следеће: ако изреке светих људи јесу самодоказиве, онда су сувишни сви дијалектички силогизми његовог саговорника.⁵²

Осим тога, Палама сматра противуречним Варлаамов став према познању Бога: иако Бога проглашава непојмљивим, сматра да су мудраци „појмили божанско начело”, које чак ни херувими не могу појмити.⁵³ Наравно, поричући доказивост и следећи Дионисија, чији је био тумач, Варлаам уводи елемент просветљења: „Кад су у питању оне ствари које су узвишеније од нас, треба да дође виђење свише и да заблиста умствена светлост, кроз коју је могуће да ходимо упоредо са божанским тајнама, и да она спрегнута и проста и недељива созерцања примимо као узвишенија од доказа.”⁵⁴ Палама се, наиме, не би овоме противио да Варлаам није пренео просветљење на све философе, на оне који су живели пре Христа, а нарочито на Грке, јер је одбијао да божанско просветљење призна људима који су се истицали надменошћу и који су се предавали развратном животу и педерастичности. Ако су нешто ваљано дефинисали, то је било признато и од светих

⁵¹ *Прва ѱосланица Варлааму*, 57.

⁵² *Исѿо*, 29.

⁵³ *Прва ѱосланица Варлааму*, 30. Види *Прва ѱосланица Палами*, G. SCHIRÓ, нав. д., стр. 262 (писмо 1, 829 и даље).

⁵⁴ *Прва ѱосланица Варлааму*, 34. Види *Прва ѱосланица Палами*, G. SCHIRÓ, нав. д., стр. 262 (писмо 1, 835 и даље).

Отаца, али је то ипак било производ деловања њиховог ума, а не просветљења – а да би имало значаја и ауторитета, требало је да буде плод старања Светога Духа. Свети Оци, „подстакнути Духом, усвајају световну мудрост и усаглашавају се са њом, чак иако она није сагласна са њиховим учењем”.⁵⁵ Према томе, нема основе да се световни мудраци називају „чудеснима”, „боговидцима” и „просветљенима”.⁵⁶ И овде је очигледно да Палама у овоме уочава Варлаамов покушај да умањи значај светих Отаца Цркве, што овај врло упорно пориче у својој следећој посланици.⁵⁷ Наиме, није могуће да просветљења буду удостојени сви мудраци, а нарочито не они који су изван Христа, јер је тај дар сачуван само за хришћане, а и међу њима само за оне који имају „облагодатену душу”,⁵⁸ код којих је умствени део душе усавршен умственом и истинском светлошћу.⁵⁹

Став светог Григорија Паламе у вези са овим питањем сажет је у следећем одељку: „Оно што је божанско, то је изнад сваког ума и појма, и изнад дијалектике, зато што је узвишено у односу на уобразиљу и на мишљење, и изнад могућности доказивања. Јер, нема додира са њим (тј. са божанским, *прим. прев.*) нити има његовог познања; једном речју, оно је изнад сваког силогистичког поимања. Но, свети Оци су нас делатно

⁵⁵ Прва посланица Варлааму, 31.

⁵⁶ *Исџо*, 22.

⁵⁷ ВАРЛААМ, Друга посланица Палами, G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 305 (писмо 3).

⁵⁸ Прва посланица Варлааму, 44.

⁵⁹ *Исџо*, 41.

научили да силогистички умујемо о божанским стварима. Како ћемо, дакле, назвати ове силогизме? Свакако, као они који поучавају, осим уколико се не користимо уверљивим речима човечанске мудрости. Међутим, божанске ствари на богодоличан начин црпимо из Духом покренуте силе богослова; но, они су их назвали доказивима, као што је раније већ показано.”⁶⁰ Наиме, као што химнама опевамо Божанство, иако је оно изнад сваке химне, тако Га и доказујемо, иако је оно изнад сваке доказивости.⁶¹

ДРУГА ПОСЛАНИЦА ВАРЛААМУ

Околности настанка посланице

У својој *Другој посланици Акиндину*, Палама је изјавио како није имао довољно времена на располагању да се у тој посланици потпуније позабави Варлаамовим тврђењима, и да намерава да састави другу расправу о истом питању, која ће бити трећа у низу – после прве посланице Акиндину и прве Варлааму – надајући се да неће бити потребна и четврта расправа.⁶² Нажалост, биле су потребне многе и многе расправе.

Ова трећа расправа написана је неколико месеци после прве, вероватно у току лета 1337. године. Њен састављач није имао у виду Варлаамову другу посланицу њему упућену, али су му

⁶⁰ *Исшо*, 33.

⁶¹ *Исшо*, 58.

⁶² *Друга посланица Акиндину*, 3.

већ били познати његови први напади због исхастичког метода. Стога њен тон није био толико благ као у његовој првој посланици.

Претходни Паламини списи, иако веома жустро излажу његове ставове, имају форму писма. Насупрот томе, овај спис не представља писмо, односно нема елемената личног дијалога између „ја” и „ти”. Наиме, у њему се о Варлааму увек говори у трећем лицу, и само се реторички понекад каже „ти”. Дакле, написан је у виду расправе, и вероватно је у Солун послат у више преписа.

Садржај посланице

У овом спису Палама се ограничава само на оно друго од два питања која су раздвајала двојицу противника, односно на проблем дијалектике и доказивости, као што показује и сам наслов: „О томе да за неке од божанских тајни постоји доказ и о томе да тај доказ јесте веродостојан”. Сматрао је да је на прво питање у довољној мери одговорио својом првом посланицом Варлааму, и да овај више нема никаквих противљења у вези са тим. Штавише, Варлаам је, како је и сам признао, из својих расправа избацио фразу „начело из начела”.⁶³

У намери да се супротстави латинским ставовима, Варлаам је у потпуности одбацио аподиктичко закључивање, долазећи у опасност да

⁶³ *Прва посланица Варлааму*, 18 и *Варлаам, Прва посланица Палами*, G. SCHIRÓ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 266 (писмо 1, 955 и даље).

тима обухвати и светоотачко Предање.⁶⁴ Ово је представљало основни разлог да му се супростави Григорије Палама, који је инсистирао управо на томе. Наиме, Варлаам је желео да све аргументе Латина о исхођењу Духа и од Сина прогласи за софизме. Додуше, било му је лако да докаже како њихови силогизми нису дијалектички, будући да је тврђење било непознато исто колико и закључак. Да би поткрепио свој став како њихови силогизми немају значаја, у потпуности је одбацио употребу аподиктичких силогизама кад је реч о божанским стварима.⁶⁵ Сличан став онеме који заступа Варлаам у својим антилатинским делима, изнео је и Палама у натпису изнад ове расправе: „О томе да се не може доказати ниједна од божанских ствари”.

Начело доказивости, које је примењиво само на чулно видљиве појаве, јесу општи појмови и аксиоми. Међутим, општи појмови и аксиоми претходе доказивим појавама, зато и имају аподиктички значај, али пошто не претходе божанским стварима, не могу се на њих примењивати.⁶⁶ Да би поткрепио овакав став, он се осим на Аристотела позива и на Дионисија Ареопагита. Уклањањем аподиктичког метода настаје празнина која се покрива другим средствима општења са божанским стварима, као што су „созерцање”, којег су удостојени философи и свети Оци, и као што је „дијалек-

⁶⁴ *Друга посланица Варлааму*, 5, 18.

⁶⁵ *Истио*, 2.

⁶⁶ *Друга посланица Варлааму*, 53 и даље, и 58. Види *Прва посланица Акиндину*, 10.

тичко закључивање”, којем је циљ разјашњавање представа до којих се дошло путем „созерцања”.

Палама уочава противуречност у аристотеловском поимању „доказа”. Наиме, ако доказ представља постојан и веродостојан метод познања, како је учио Аристотел, онда је немогуће применити га на пропадљиве предмете, јер њихово чулно и искуствено опажање јесте често варљиво. То је признавао и сâм Аристотел, признајући да се „пропадљиве ствари не могу доказати”,⁶⁷ јер се оне познају путем опажања. „Доказ”, дакле, може важити само за оно што је вечно и непропадљиво, али његов значај за познање Бога оспоравају и Аристотел и Варлаам, тврдећи да Бог претходи сваком аподиктичком средству. Дакле, пошто Варлаам искључује „доказ”, преостаје дијалектичко закључивање, које Палама сматра кадрим само да задовољи радозналост – исто учење, додуше, заступа и Варлаам, али га заборавља у пракси.⁶⁸

У вези са боговиђењем код древних философа, Палама нарочито истиче супротности између Платона и Аристотела, и наглашава различитост између боговиђења као духовног искуства, које ови нису могли имати, и богословља као дијалектичке науке.⁶⁹

Потом писац наводи свој доказ који се заснива превасходно на ауторитету, а затим на општим појмовима. Сâма разлика у поимању израза „доказ” (ἀλόδειξις) довела је у супротност дво-

⁶⁷ Ἀναλυτικῶν ὑστέρων, 1, 8 (Firmin. Didot. стр. 129).

⁶⁸ Друга ѿсланица Варлааму, 16 и даље.

⁶⁹ Исио, 52.

јицу богослова. Наиме, аподиктичко закључивање прихватају не само остали свети Оци већ и сâм Дионисије Ареопагит, на кога се Варлаам толико позива: „Двојако је предање богослова: једно је неизрециво и мистичко, а друго је објављено и спознативије; прво је симболичко и светотајинско, а друго је философско и аподиктичко; дакле, оно изрециво спрегнуто је са оним неизрецивим. Ово прво уверава и указује на истинитост онога што је речено, а друго дејствује и помоћу неисказивих светотајинстава усељава нас у Бога.”⁷⁰ Наравно, писац опет поставља границе могућности доказивања.

Разлог за Варлаамове нападе Палама види у чињеници да је он „душеван” (ψυχικός), и да не прихвата оно што долази од Духа. Због тога је и устао против учитеља духовног живота чим је сазнао за телесно-духовни метод, којим су одређени монаси покушавали да усредсреде своју пажњу, да их је чак и на сабору оптужио.⁷¹

ТРЕЋА ПОСЛАНИЦА АКИНДИНУ

Околности настанка посланице

И ова посланица има форму апологетске и полемичке расправе, иако на крају обухвата и три пасуса личног садржаја. Управо у овим па-

⁷⁰ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *Писмо*, 9, PG 3, 1105 D. Овај одељак се у измењеној форми налази у *Дружој посланици Варлааму*, 20.

⁷¹ *Дружа посланица Варлааму*, 49 и даље.

сусима⁷² налазимо податке о околностима његовог писања. Кад је Варлаам изрекао да су божанске енергије створене, Палама, иако се начелно није слагао са тим, није журио да одговори пре него што ово питање добро размотри, а затим га је позвао на расправу. Потом је Палама био приморан да напусти Солун, где је провео три године, и да пређе у Свету Гору, како би организовао свеопште противљење. Тамо је саставио *Свѣтогѣорски Томос* и постарао се да га потпишу предводници монашке заједнице. Потом се вратио у Солун пошто није желео да заједно са *Томосом* оде у престоницу и тамо оптужи Варлаама. Наиме, било му је жао тога човека, јер се плашио да овај „не дигне руку на себе”; сâм је имао прилике да га чује како говори да је у више наврата доспевао до „ивице пропасти” због незадовољства и јарости. Но, изненада се Варлаам, вероватно обавештен о реакцијама Светогораца, поново појавио у Солуну, где је пред управитељем обећао да ће преправити своје текстове и да ће из њих уклонити сваку оптужбу на рачун монаха – али није испунио ово обећање. Пошто је Палама сазнао за ова збивања у Цариграду, одлучио је да пође тамо заједно са својим пријатељем из детињства Андроником Трећим, који је проводио зиму у Солуну. Дакле, он замоли Акиндина, који се у то време такође налазио у престоници, да задржи Варлаама јер је знао да ће овај, чим буде сазнао за његов долазак, по свом обичају одмах утећи.

⁷² *Трећа посланица Акиндину*, 18–20.

Сходно томе, посланица је написана у Солуну, после састављања *Томоса*, а пре Паламиног преласка у престоницу, дакле, почетком 1341. године. Нешто раније завршио је трећу тријаду дела *Слова у одбрану свейих исихастѡа*, којим оповргава Варлаамово дело *Пройив Масалијанѡ* (Κατὰ Μασσαλιανῶν), и са којим ова посланица има доста сродности.⁷³

Садржај посланице

Ова посланица нас уводи у атмосферу другачију него у претходним посланицама, пошто се расправа беше проширила на ново поље, односно на исихастички телесно-душевни метод „созерцања”. У овој новој фази сукоба, пажњу двојице противника нису привлачили исхођење Светога Духа и дијалектичко закључивање, већ разликовање суштине и енергије Божије, о чему је било тек назнака у претходној посланици,⁷⁴ а опширно се говори у делу *Слова у одбрану свейих исихастѡа*.

Као што је некада свети Василије Велики био оптужен за тробоштво, тако је сада Палама оптужен за двобоштво.⁷⁵ Варлаам је сматрао да прихватање и енергије и суштине као нестворених значи признавање два Божанства: једног „надређеног” и једног „подређеног”, иако је овај аргу-

⁷³ Одломак из *Треће посланице Акиндину*, 15, у потпуности се подудара са *Тријадама*, 3, 1,8–9.

⁷⁴ *Дружа посланица Варлааму*, 34.

⁷⁵ *Трећа посланица Акиндину*, 1.

мент лако могао да се окрене против њега, јер је управо учење о божанској енергији као створеној подразумевало постојање „подређеног”, односно створеног Божанства.⁷⁶ Божанска природа је по себи надразумска, па ако сматрамо да је Бог „без енергије”, онда искључујемо сваку могућност Његовог познања, али и нешто горе од тога: природа која не поседује енергију јесте непостојећа, а онај ко тако говори о Богу, постаје безбожан.⁷⁷

Насупрот томе, Паламино разликовање суштине и енергије унапред спречава таква одступања, олакшава формирање појмова о Богу, а осим тога даје за право учењу о деловању благодати Божије у човеку. „Једно је суштина Божија, а нешто друго је суштинска енергија Божија.”⁷⁸ Наиме, божанска енергија, божански Промисао, божанска светлост, божанска благодат, јесте нестворена, али дејствује у свету, и оно што је тварно (тј. створено) претвара у нетварно. Тако је и Павле, живећи у складу са својом природом, био тваран, али пошто беше започео да води живот у заједништву са Богом, благодаћу Божијом постао је нетваран.⁷⁹

Реакције на посланицу

Акиндин је из Цариграда одговорио на ову посланицу, обавештавајући га да код Патријарха

⁷⁶ *Трећа посланица Акиндину*, 6.

⁷⁷ *Трећа посланица Акиндину*, 4, 7.

⁷⁸ *Трећа посланица Акиндину*, 3.

⁷⁹ *Трећа посланица Акиндину*, 16.

посредује у корист Паламину.⁸⁰ Иако се није слагао са њим у вези са богословским поимањем силогизама, по питању исихазма начелно су се слагали. Штавише, кад је Палама приспео у престо-ницу, управо му је он пружио гостопримство, на-дајући се да ће наћи начина да помири двојицу противника.

Међутим, кад су каснија збивања раздвојила примаоца од пошиљаоца посланице, овај први је другачије искористио ову посланицу: говорио је о њој као о најгорем Паламином тексту,⁸¹ и користио је његов одломак да би показао Палами-но одступање од истине. Палама није усвајао из-разе „надређено” и „подређено” Божанство, али пошто му је његов противник приписивао њихо-ву употребу, сматрао је потребним да разјасни до које мере би их могао прихватити. Прибегао је, дакле, на терен Дионисија Ареопагита, где се бо-жанска благодат назива „Божанством”,⁸² и напо-менуо: „Према томе, по учењу богомудрих бого-слова, постоји надређено Божанство, као што овде вели и велики Дионисије, док обожење представља дар надређене суштине Божије. Па узалуд сада Варлаам на све стране разглашава о нашем тобожњем двобоштву.”⁸³ Акиндин је раз-двојио овај одељак надвоје, и изоставио све иза речи „надређена”, тако да се уместо на „суштину

⁸⁰ Неиздато писмо у код. Амброс. 290, л. 76–74. Види R.-J. LOENERTZ, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées”, *Orient Christ. Per.* XIII, 1957, стр. 122.

⁸¹ Marc. гр. 155, л. 19.

⁸² Писмо 2, PG 3, 1068 и даље.

⁸³ *Трећа посланица Акиндину*, 15.

Божију” мисли на „Божанство”, и оптужио је писца за двобоштво.⁸⁴ Палама се жалио да су многи одељци из његових дела преиначени тако што су делови изостављени или тако што су измењени.⁸⁵ Чак је кружила и збирка која је садржавала такве одломке, под насловом „Чувеног многобошца Паламе”.⁸⁶ Многи Паламини противници су користили ове одељке, и управо њима дугују своје противљење исихастичком богословљу.⁸⁷

⁸⁴ Монас. гр. 223 л. 35.

⁸⁵ *Апологија*, 57.

⁸⁶ Код. Barber гр. 291, л. 216–218.

⁸⁷ Опширније о овој теми види у: J. MEYENDORFF, „*Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*”, *Θεολογία*, 1953, стр. 564 и даље.

ПРВА ПОСЛАНИЦА АКИНДИНУ

О ТОМЕ ДА ЛАТИНИ ВЕЛЕ КАКО ПОСТОЈЕ
ДВА НАЧЕЛА ЈЕДНОГА ДУХА, И О ТОМЕ
ДА БОГОСЛОВСКЕ ЗАКЉУЧКЕ ПРЕ ТРЕБА
ДА НАЗИВАМО АПОДИКТИЧКИМ
НЕГО ДИЈАЛЕКТИЧКИМ

1. Ти можда мислиш да смо дужни да објаснимо зашто чешће нисмо писали, а ми, опет, сматрамо да треба да образложимо и зашто толико много пишемо. Па какво је образложење? Она иста обавеза, пријатељу мој, коју би могао да примиш и као разлог зашто раније нисам писао. И сада сам невољно приступио писању, али ме је на то приморала нужност. Шта је то, дакле, што нас је приморало на писање? Чули смо да је изишла књига *Против Лайина* Варлаама Калабријског,⁸⁸ ваљаног и по свему осталом и по речима, и то онима врхунским, и жеља нам је била да ту књигу нађемо. Летос, у време празника Педесетнице, дође неки човек к нама и донесе нам жељену књигу. Ми је, дакле, примимо са вели-

⁸⁸ Ова Варлаамова књига (*Κατὰ Λατίνων*) састоји се из шест есеја. Види PG 151, 1250–1252. Палама говори похвално о Варлааму, са којим још увек није дошао у сукоб.

ком благодарношћу, те се предамо читању и уверимо се у то да им је (тј. Латинима, *ѱрим. ѱрев.*) она противна у многим питањима. У мени се јави велика жеља да се сусретнем са оцем ових речи; а пошто он толико дуго борави заједно са тобом, одлучих да га, преко тебе, питам за неке најнужније ствари.

2. Он, наиме, оптужује своје саговорнике међу Латинима да уводе два начела Божанства Духа, односно Оца и Сина, тиме што уче како Он (тј. Дух, *ѱрим. ѱрев.*) јесте од обојице. Они пак кажу: „Не! Зато што је Бог један, и происхођење (*πρόδος*) је из једнога.” На тај начин, нажалост, они зло исцељују злим, па и горим, као што ће се и видети када ова расправа мало поодмакне. А он (тј. Варлаам, *ѱрим. ѱрев.*) својим речима истиче следеће: можда би неко ко стаје на страну овога мишљења, односно оних који прихватају да постоје два начела Духа, могао рећи како уопште није неумесно говорити о томе да су два начела, односно Отац и Син, али да они никако нису раздвојени или међусобно супротстављени, већ да један потиче од другог или из другог. Идући даље, он тврди како у оваквом схватању нема ништа неумесно, приводећи за сведока знаменитог богослова Григорија, који о Сину каже: „(Он је) начело из начела”.⁸⁹ А он сâм, на основу властитог учења доказујући исправност овога мишљења, унапред се осигурава рекавши: „Јер, на тај начин је сачуван догмат о једноначалству (*μοναρχία*).”⁹⁰ А кад

⁸⁹ *Омилија*, 45, 9.

⁹⁰ Ово тврђење Варлаам је изнео у својој расправи.

је доспео до онога места у својој студији где, из учења које нам је предато (од светих Отаца), наводи оно што се дотиче ове расправе, он најпре излаже тврдњу како исповедамо да је у Богу једна природа, а три ипостаси и да су међусобно различита својства ипостаси, а затим са поузданошћу, коју чак и исповедамо, тврди како не постоје два начела у оном смислу да једно нема своје постојање од другог, пошто је непобожно говорити да на такав начин постоје два начела у Богу. Уосталом, он исти опет додаје: „Можда ништа не смета” то што (Григорије) Богослов вели да Син јесте „начело из начела”. Тако се на основу ових и других речи које износи, показује да он сматра како није непобожно називати Сина начелом Светога Духа, пошто и Он (тј. Син) јесте из начела, иако и Сџм јесте начело. Међутим, ни кад је у питању стваралачко начело, по коме се и Син веома јасно у Светоме Писму назива начелом, није побожно говорити како су два начела. Но, он (тј. Варлаам) не износи овде такво сведочанство, јер оно ништа не доприноси мишљењу које он заступа. А он то, како се мени чини, показује и овде, али ипак не толико јасно као у раније наведеним одељцима, у којима каже не само да Он јесте из начела већ и да је под начелом, постављајући тако једно начело под друго, што не би било могуће кад је у питању стваралачко начело – јер, оно је једно исто.

3. Уосталом, ако се овде мисли на стваралачко начело, онда се не би могло рећи да их је само два, иако ни то није добро, већ да их је више – јер ово начело је троипостасно; међутим, то што је

по природи, то је и заједничко (Трима Лицима), а пошто је заједничко, како то исто начело неће имати и Дух? Па зар Елијуј, разговарајући са Јовом о праведности Божијој и рекавши: „Дух Божији створио ме је”,⁹¹ не назива Духа стваралачким начелом? И зар божанствени псалмопојац Давид, певајући: „Речју Господњом небеса се утврдише, и Духом (уста Његових) сва сила њихова”,⁹² не сведочи о томе да Дух јесте стваралачко начело исто као и Син? Према томе, ако нас чињеница да је писано: „начело из начела”, не спречава да кажемо како постоје два начела, онда нас ни чињеница да је писано да Дух јесте творац, никако не спречава да тврдимо како постоје два творца; или на основу тога што се „Речју Господњом и Духом утврди сва твар”, односно што беше саздана, ништа нас не спречава да тврдимо како постоје три начела. Но, ниједан богослов нигде није рекао ни да су два ни да су три начела; наиме, као што сваку од поклоњењу доступних ипостаси називамо Богом, и за сваку велимо да је Бог од Бога, али на основу тога никада не велимо да су три или два бога, исто тако кажемо и: „начело из начела”, али никада не кажемо да су два начела. Јер, од побожних Отаца никада до данас нисмо чули за друго начело, као што нисмо чули ни за другога Бога. Међутим, ми се клањамо једноме Богу и једноначалству, а тај (Бог) није из два бога, нити је то једноначалство из два начела; а то што ми поштујемо јесте једно, јер се по себи

⁹¹ Јов 33, 4.

⁹² Пс. 32, 6.

не може делити. Наиме, (Бог, односно једно начело, *ἵрим. ἵрев.*) по себи, нити се раздељује нити се сабира; дели се, додуше, само по ипостасним својствима, а обједињује се по природним својствима. Заиста, ако нас ништа не спречава да кажемо да постоје два начела, онда она јесу оно по чему се (једно начело) раздељује; а да се опет обједини на основу њих – то је немогуће: према томе, једно (начело) нису два.⁹³ Дакле, онај ко каже да су у Богу два начела, на основу тога што Син јесте начело из начела, чак иако ово говори у смислу стваралачког начела, поврх тога што свакако није у сагласности са нашим исповедањем вере, тај Духа Светога лишава стваралачке силе, односно лишава Га Божанства. Јер, оно што није стваралачко, то није ни Бог. А опет, ако о овоме (тј. о постојању два начела) говори у смислу рођености од Бога (τὸ θεοῦ ὄντων), онда он јасно учи да Дух јесте од Оца и од Сина.

4. Међутим, иако сам ово изложио у *Айодик-ѿичким словима*, ипак нисам сматрао сврсисходним да то овде у потпуности изоставим. А ти, пошто си ме о овоме питао са потребним умиљењем, али и са поверењем, а опет и са жељом да научиш, сазнај, па путем писма и нас обавести о томе како тај човек умује и какав је циљ његовог писања. Тај циљ ћемо, штавише, са задовољством усвојити, јер шта бисмо друго и могли очекивати од човека који је напустио свој родитељски дом жудећи да стекне праву побожност? Сазнај, тако-

⁹³ Трећа глава ове посланице истоветна је са 13. главом прве расправе *О исхођењу Свѿгога Духа*.

ђе, и буди у томе непоколебив, какво је мишљење Латина, шта је то што је код њих неважно, а шта је то што је важно, и чему њихов противник треба да се супротстави уколико не жели да своју снагу расипа на бесмислице, како не би обеснажио себе за оно што је од важности. Заиста, кад закључке не изводе на основу онога што ми исповедамо, и кад као начела не користе од Бога нам предате речи и појмове, онда је потребно да ми пружимо незнатно, или никакво објашњење, јер смо уверени да они ступају у расправу недобронамерно и ради сукоба, а не ради истине, а такве њихове речи, наравно, нама ништа не значе. Наиме, музичар или математичар, или неко сличан њима, не треба да расправља са оним ко је сасвим невешт у математици или ко је недорастао томе, односно са оним ко је неупућен и у сама начела математике или музике; па чак ако овај и пита о начелима, математичари не треба ни да одговарају на таква питања. Тим пре ни ми нисмо дужни да одговарамо нити да расправљамо са оним ко о својствима Божијим не умује на основу богословских начела. Јер, њихове речи саткане су из лажи, из које се, наравно, не може извести ништа сасвим истинито, па ни уопште истинито. Због тога, дакле, од њих потиче лаж, тако да они неизбежно, као оптужбу против своје главе, носе оно што је супротно богословљу, а то је хула. Према томе, треба да их избегавамо као болесне из незнања. Међутим, колико се трулим показало то што латиноумујући сматрају поузданим, то смо у словима *О Светјој Ду-ху*, које смо раније заједно са њим саставили, на много места и опширно показали, а ни сада нам

неће бити тешко да све то поновимо ради оних који ће читати ову посланицу. Нити, опет, можемо допустити да аргумент ових који рђаво умују (κακοδόξων), о којем смо и ми писали, не буде извргнут пред многима, па ћемо, настављајући своје слово и постављајући га на другом начелу, показати све што се односи на начело једноначалства и оповргнућемо оне који догматски уче о томе да су два начела једнога Духа, најпре зато што тако уче, а онда и зато што не уче ваљано.

5. Стваралачко начело је једно: Отац и Син и Свети Дух. А кад за бића која су из небића преведена (у биће) кажемо да јесу из Бога, имамо на уму доброту по којој су (бића) примила постојање, и урођену благодат по којој свако биће на одговарајући начин заједничари у добром битију (εἰς εἶναι), односно благодат која и касније дејствује и уз чију помоћ бића која су пала, поново ступају у добро битије. Кад ово и слично говоримо, тада сматрамо да начело, и извор, и узрок, и Син у Светоме Духу није нешто друго (у односу на Духа) – далеко било! – већ један исти, пошто кроз Њега (тј. Сина) у Светоме Духу Отац све ваљано изводи и поновно успоставља и одржава. А Отац, поврх тога што је извор свега кроз Сина у Светоме Духу, јесте извор и начело Божанства, јер једини Он је богородан (θεογόνος). Ово ћемо, дакле, разумети боље него било какав доказ из богонадахнутих изрека јасно изложених. Наиме, када чујеш да Син јесте „начело из начела”, да „зове нараштаје од искони”,⁹⁴ односно да се ка-

⁹⁴ Ис. 41, 4.

же: „С Тобом је почетак у дан моћи Твоје”,⁹⁵ имај на уму створења, као што и Јован у Откривењу јасно узвикује о Њему: „Зачетник творевине Божије”,⁹⁶ наравно, не као почетак – далеко било! – већ као њен творац. Јер, Син је заједничар очинског начела, из кога је целокупна творевина, и по том начелу Он и носи име владара над свиме. Па како онда неко може рећи да Син јесте начело Духа у овом смислу, осим ако и Дух није роб или ако није створен? Међутим, пошто Дух јесте Бог, онда Син по томе није Његово начело – осим ако није начело Божанства. А ако би Син и био начело Божанства Светога Духа, ипак би било немогуће да на основу њега (тј. Божанства) заједничари са Оцем, јер, „само Отац” јесте „изворно Божанство” – како нас учи богословље.⁹⁷ У том случају, дакле, Син је начело неког другог, различитог божанства, и раздваја Духа од Божанства које извире из Оца. Или ћемо, можда, уместо ова два различита божанства, прихватити једно, исповедајући кроз три божанства једно божанство?

6. Па како два начела једнога Духа, која заступају Латини, могу бити једно начело? Јер, неће бити удостојени тога да ми са вером примимо њихове проблеме, па онда нека нам одговоре софистички, дајући нам један одговор уместо другог. Заиста, кад ми питамо како, по њима, могу

⁹⁵ Пс. 109, 3.

⁹⁶ Откр. 3, 14.

⁹⁷ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 5.

бити два начела једнога Духа, они нам тврде како двојица (тј. два Лица) имају једно начело. Но, ми не питамо за два Лица, већ за једно; и о њему углавном разговарамо са њима. Па добро, ако начело двају Лица јесте једно, како ће онда бити два начела једнога (Лица) и како, по њима, два начела могу бити једно? На то они кажу: „Зато што је једно (начело) из другог. А шта је са Ситом? Зар је он рођен из једног начела, зато што је Ева била од Адама, па нису два начела овога једнога, јер је једно из другог? А шта је, опет, са Евом? Зар она није друго начело свих који су из ње потекли, зато што је и она своје начело имала из Адама? Па ипак, у обоје је постојала способност рађања (τὸ γένεον), али различита и у различитим ипостасима; отуда ова начела нису једно, иако је једно из другог. Према томе, ако овде својство рађања није једно, већ постоји у обоје, те није могуће да постоји једно начело, како у случају преузвишене Тројице два начела једнога Светога Духа могу бити једно начело, у коме нема никакве заједнице на основу својства богорађања (τὸ θεογένεον)? Јер, само за Оца богословље вели да је „богородно Божанство”. А опет, пошто је само из Адама, Ева је из једног начела; са друге стране, Адам је из земље, па Ева и поред тога није из земље и из Адама – јер, само је Адам из земље. Дакле, нека и они кажу да је Дух само од Сина, и нека тако кажу да је из једног начела, али не из оног истог из кога је и Син; а из Њега (тј. Сина), опет, јесу два начела Божанства, па Отац није изнад Сина по узроку, пошто је и Он (тј. Син) подједнако узрочник Божан-

ства. Или, када кажу да Дух јесте само од Оца, нека једно начело побожно доделе и Духу, као што га додељују Сину. Јер, док говоре како Дух производи од Сина или од обојице (тј. од Оца и Сина), не може постојати једно начело Божанства једнога Духа. Наиме, ако неко (од њих) сажето говори о овоме, па стога вели како је једно начело, то би било на основу једноимености (ὁμωνύμως), тако да ипак не би било једно начело. А опет, ако он божанске ипостаси посматра сваку засебно, онда ће неизбежно једна ипостас имати два начела.

7. Дође ми, заиста, да се зачудим толиком њиховом безумљу, јер ова два начела, како сами кажу, они називају и сматрају једним начелом. Наиме, ако Син на основу својства богорађања заједничари са Оцем, те тако одашиље Духа, и ако је у њима једно својство богорађања и једно произлажење (Духа) из њих, онда то припада природи и не постоје два начела, и нису два начела једно, него је само једно начело, а сам Дух је отуђен од божанске природе, пошто ни Он не заједничари са (Оцем и Сином) на основу својства богорађања. А ако Син на основу својства богорађања не заједничари са Оцем и ако својство извођења (Духа) из себе (το προβάλλειν) у њима није једно, онда произлажење Духа од Сина јесте по ипостаси. Према томе, то произлажење је различито од произлажења Духа од Оца, јер су различита ипостасна својства (Оца и Сина). Како онда различита начела могу бити једно? Поготову што велики Василије пише у својим расправама упућеним Евномију: „Све што је заједничко

Оцу и Сину, заједничко је и Духу”;⁹⁸ према томе, ако је Оцу и Сину заједничко својство исхођења (тј. извођења из себе, ἐκπορεύειν), онда ће то својство бити заједничко и Духу, па ће тако Тројица бити четворица, јер ће и Дух исходити (тј. изводити) другога Духа. А ако, по Латинима, својство исхођења (тј. извођења из себе) није заједничко Оцу и Сину пошто, по њима, Отац исходи Духа непосредно, а Син посредно (јер, на тај начин, веле они, одаслање Духа бива ипостасно својство Сина), неће ли тада, по њима, и својство стварања, и својство освећења, и, просто речено, сва природна својства, бити заједничка Оцу и Сину? Наиме, Отац кроз Сина ствара и освећује, и посредством Сина ствара и освећује, а Син не (ствара и освећује) кроз Сина; по њима, дакле, својство стварања и освећења Син поседује ипостасно, јер га поседује непосредно, а не посредно, и тако се, по њиховом мишљењу, природна својства ни по чему не разликују од ипостасних. Када би, дакле, говорили да Син ствара и освећује кроз Духа (но, најпре, богослови немају обичај да кажу како Син или Отац јесте саздатељ творевине кроз Духа, већ у Духу Светоме, а затим, да им се не би ни на тај начин омакло да кажу оно што се горе показало као неумесно, јер не вели се ни да Син јесте саздатељ кроз Сина, као што је то Отац), онда они не би говорили да је и Духу заједничко да ствара и да освећује, пошто Он ово не остварује кроз другога, као што то чине Отац или Син. По њима, дакле, својство стварања и

⁹⁸ *Против Евномија*, 5, PG 29, 712 A.

освећивања Дух поседује ипостасно, пошто не ствара и не освећује посредно, као што то чини Отац. Отуда, и даље по њима, природна својства јесу истоветна са ипостаснима и не разликују се од њих. А ако је то тако, онда је и природа истоветна са ипостасима и не разликује се од њих. Па зар онда нису од најузвишеније Тројице, од јединства вере и од заједнице Светога Духа јасно отпали они који овако говоре и умују?⁹⁹

8. Тако је, дакле, са овим стварима. Од Отаца смо, наравно, научили да о овим питањима размишљамо делатно, али ни Латинима се не би могло приписати да тако не чине. Но, могао бих поуздано да тврдим да они не размишљају аподиктички, као што ти велиш,¹⁰⁰ пошто као своја начела (тј. начала) и власти не користе веродостојне речи. и пошто не следе ваљано и на дијалектички начин богомудре Оце – због тога што своје закључке не изводе из наших претпоставки. Међутим, веома сам далеко од тога да сметрам како не постоји никакав доказ за било шта божанско и за било које питање у вези са преузвишеном Тројицом, односно да целокупно умовање о овим питањима називам дијалектичким, а никада аподиктичким. Јер, наслови светоотачких изрека не допуштају нам да тако нешто прихватимо, па ако им се неко одлучно успротиви и отпише ове натписе као кривотворене, ми ћемо

⁹⁹ Параграфи 5–7 скоро дословно преносе одељак из првог *Ајодиктичког* слова.

¹⁰⁰ Иако је *Посланица* намењена Акиндину, ове речи су упућене непосредно Варлааму.

му доказати да ове изреке сведоче следеће: „Један је Отац, један Син, један Дух Свети”, односно сведоче о томе да је Дух на такав начин сједињен са Њима (тј. са Оцем и Сином), пошто поседује блискост јединице према јединици (μονὰς πρὸς μονάδα). Каже се, наиме, да „доказ заједнице није само на основу овога”.¹⁰¹ И показаћемо му да ове изреке, посматрано у оквиру контекста, негде узвикују: „Доказано је”, негде, опет, недостају речи: „Доказано је”, а негде сама изрека истовремено и тражи доказе и спремна је да их обећа. Па шта ћемо навести после овога обећања? Неку од богопредатих нам или богонадахнутих изрека, и све што за њима може следити и што се из њих може закључити. Јер, шта је Бог, то нико од оних који исправно умују никада нити је рекао, нити настојао да докучи, нити је пак појмио. А да Бог постоји, да је један (εἷς), а да није једно (ἓν), да не надилази Тројицу, и све у вези са Њим, то можемо истраживати и доказивати. Јер, ако се не покаже да је тако, онда и не можемо научити ништа што се односи на Бога. А ако о Богу сазнајемо и истражујемо, и то од оних који Га добро знају и који су Му привржени, онда ће се о Богу нешто сазнавати, нешто истраживати, нешто и доказивати, док је нешто у потпуности непојмљиво и неистраживо, као што је: начин рађања, начин исхођења, начин савршеног а истовремено и невидљивог произлажења, недељиве а истовремено и потпуне поделе, и све друго што

¹⁰¹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *О Светиome Духу* (Περὶ ἁγίου Πνεύματος), 18.

вером спознајемо. Наиме, као што чулу није потребан логички доказ за оно што подлеже чулном опажању, тако ни вери није потребно доказивање кад је реч о овим питањима. Безмало да је исто, а свакако не мање рђаво, као кад неко мисли да познаје оно што је изнад ума и када тврди како то „што се може за Бога дознати”¹⁰² није такво (тј. није изнад ума, *ἵрим. ἵрев.*), него се може истраживати и доказивати. Јер, могуће је да неко буде лишен мноштва појмова и тврђења који, тиме што омогућују познање онога што је изнад сваког доказа, постају доказна начела којима се користи онај ко стиче познање.

9. Сви, наиме, знају и исповедају да је Бог савршен и да није безлогосан (*ἄλογος*), на основу чега се доказује да је један (*εἷς*), али не једно (*ἓν*). Дакле, кад ми кажемо да је Бог савршен, савршен је јер је један, а кад наумимо да, сагласно са светим Оцима, придодамо и остало, односно да један (Бог) јесте савршен, па ако се неко од ових неуких и склоних изношењу доказа успротиви говорећи како не постоје докази о ономе што је јединствено (тј. једно једино), одмах ће чути од нас да не постоји ништа уопштено (*καθόλου*); међутим, како да не постоји по ономе што није опште? Овај доказ пак није ништа мање непобитан, а још је нужнији и поузданији кад је у питању оно што је јединствено (тј. једно једино). Наиме, до обмане ће лакше доћи кад је реч о општим стварима, пошто се овакав доказ обезбеђује кроз уобразиљу, јер сви предмети спозна-

¹⁰² Римљ. 1, 19.

је јесу непојмљиви и несхвативи. Такође, и код оних ствари где оно што је заједничко јесте безимено, на исти начин би могао постојати доказ и за неки вид свеопштег, а такав доказ могао би се применити и за сваку појединачну ствар, али не и за опште ствари. Јер, како би исти докази могли бити и непобитни и принудни? Заиста, за Јелине, богословље је доказивање могућег (πιθανολογία), јер свако богословско мишљење које они прихватају јесте дијалектичко, могуће од могућих, односно вероватно од вероватних. Наиме, они ништа извесно и поуздано не знају о Богу, „него залудеше у својим умовањима”.¹⁰³ Ми, међутим, у свом богословствовању не полазимо од начела заснованих на основу претпоставке, већ им бивамо непоколебиво привржени јер смо тако поучени од стране Бога. Па како онда можемо рећи да такво мишљење није доказано, већ да је дијалектичко? Међутим, ако неко од ових који у расправу о Богу уводе дијалектику – што богословски Оци изричито забрањују – подробно разложи ваљано изложена размишљања, наћи ће да се у њима веома мало говори о уопштеном; јер, тема која је пред нама јесте јединствена, а свака њена особеност дословно је присутна само у њој. „Нико”, вели, „није благосим једнога Бога”,¹⁰⁴ Који је једини мудар, једини блажен, једини владар, „који једини има бесмртност и живи у светлости неприступној”.¹⁰⁵

¹⁰³ Римљ. 1, 21.

¹⁰⁴ Марк. 10, 18; Мат. 19, 17.

¹⁰⁵ I Тим. 6, 16.

Ниједан од Његових атрибута не може Му бити сувишан и накнадан, тако да је сваки (Његов атрибут) јединствен, и ништа што би се њима (тј. атрибутима) могло приписати, није свеопште. Па како се они уопште и могу умом појмити без поимања онога што је свеопште? А ако, због својеврсности теме која је пред нама, они оду и даље, те у свему следе властита размишљања, тим пре ће изнети доказ због својеврсности теме која је пред нама – и добро ће чинити. А ако, опет, неко каже: доказ потиче од онога што претходи, а ништа не претходи Богу, ми ћемо му рећи: о, уважени, не истражујемо оно што је Он Сâм, већ оно што се тиче Њега. Јер, искази: „један и три”, „само из Њега” и „само у Њему”, не показују сâму природу, већ показују оно што се на њу односи. Није, дакле, потребно да одраније постоји оно кроз шта ће се нешто показати, као што, уосталом, није потребно ни да одраније постоје својства која указују на Бога. Јер, и то „нешто”, ма шта то било, посматра се заједно са непојамном природом, било да су у питању заједничка, било засебна својства (Лица Свете Тројице),¹⁰⁶ као што су исхођење или рађање, и то не по месту већ по природи, и као што су богатство, или кретање, или савршенство, како каже и један од врхунских богослова: „Јединицу (тј. монаду, μονάς) покреће богатство (тј. мноштво Лица), двојицу (тј. дијаду, δυάς) надилази материја и врста, из којих се тела састоје, а Тројицу

¹⁰⁶ Атрибути који су заједнички Тројичним Лицима, као и засебна својства на основу ипостаси.

(тј. тријаду, τριάς) одређује савршенство.”¹⁰⁷ „Ово не говори о томе да Божанство има своје узроке, већ представља доказ побожног умовања о Њему.”¹⁰⁸

10. Осим тога, уважени, како на основу исхода истражујеш оно што је претходно? Ако га пак тражиш у временском смислу, онда нећеш прихватити ниједан доказ нити са неба и од тела или чудеса која су од њега, нити са земље и мора и ствари које су из њих, нити, опет, из ваздуха и птица које лете. Из свега тога, дакле, следе заједнички и појмови, и тврдње, и термини, као и предлози, и докази, и закључци, поделе и анализе; јер, све ово својствено је разуму створења које је последње саздано (тј. човека). Сходно томе, ако на тај начин трагаш за оним што је претходно, порећи ћеш ову спознају, измештајући је изван свега постојећега, а опет, ако оно што је претходно, схватиш на другачији начин, сматрам да нећеш остати без речи и кад су у питању докази о Богу, имајући у виду да чињенице којима се (Његова) својства показују, почивају у сâмим речима које о Њему говоре, али и да узрок свакако није већи или старији од онога ко је њиме узрочен. Према томе, ако ти узроци и јесу једнаки са узроченима, односно ако и не постоје пре њих, то ипак неће бити сметња да они представљају доказ. На тај начин се, дакле, из заједничких и општих појмова и тврдњи изводе докази који се од-

¹⁰⁷ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Омилија* 22, 8.

¹⁰⁸ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1036 B.

носе на поједине стране божанских ствари. Па шта значи наук који смо примили од Самога (Сина), Једнога од богоначалне Тројице, Који је богочовечански са нама поживео? А шта значи оно што смо од Самога Светога Духа примили, а што су нам открили они који су у Њему говорили? Зар нећемо, дакле, као веродостојна и недоказива начела прихватити и све што за овим следи, и на основу њих нужно закључити да их нећемо назвати божанским доказима?

11. А опет, кад високообдарени богозборац Дионисије богословствује да „једини извор надсуштаственог Божанства јесте Отац”,¹⁰⁹ и да „изворно Божанство јесте Отац, а да Син и Дух јесу као некакви цветови и надсуштаствене Светлости богородног (θεόγονος) Божанства”,¹¹⁰ па ако неко каже да надсуштаствени Дух јесте природа која је од Бога, а да Он природом јесте од Бога зато што извире од Бога, односно зато што Своје биће има из изворног Божанства – а изворно Божанство јесте само Отац – па на основу тога закључи да Дух јесте само од Оца, из ког разлога бисмо ми сматрали да овакво мишљење није побожно и доказано и недвосмислено? Зар ова тврђења нису истинита? А оно што је њима противно, зар није лажно? Зар (ова тврђења) нису увек једнака? Зар она нису прва и непосредна и доступнија познању? Зар нису примеренија теми која је пред нама? Немају ли она у себи узрок закључка? Зар не завршавају као најначелније на-

¹⁰⁹ *О божанским именима*, 2, 5.

¹¹⁰ *О божанским именима*, 2, 7.

чело које је по себи веродостојно и недоказиво? А шта се збива кад оно што се накнадно показује, ми учинимо доказима који се најпре узимају у обзир? Како ћемо уверити онога ко каже да ни на тај начин не можемо доказати ниједну од божанских ствари? „Јер”, вели он, „докази треба да су истородни са оним што доказују, а са Богом ништа није истородно.”¹¹¹ Како, дакле, несијање може бити истородно са Месецом, или како сијање може бити истородно са Плејадама, које нам говоре да се Месец креће ближе нама, а да су Плејаде удаљеније? Јер, ови докази се тичу простора, а тамо су у питању суштине; а средства којима им се оне (тј. Месец и звезде, *ѡрим. ѡрев.*) показују, опет су енергија или страст,¹¹² и оне не припадају звездама него ономе ко их посматра. Наиме, ни издужена сенка, по којој се може закључити да постоји нешто веће од обасјаног тела, није истородна са оним што је извор светлости, нити је обасјаност истородна са (обасјаном) сфером. А опет, ако су они међусобно истородни на другачији начин, пошто се удаљеност, и обасјаност, и непостојање у другоме, и све друго што је томе слично, ипак и овде уочавају, онда ће се на ваљан начин појмити и оно што је показано, као и оно кроз шта је показано.

12. Они који су чистога срца знају, по ономе што им је открила свештена светлост која је у

¹¹¹ Види Варлаамов текст у кодексу Paris. gr. 1278, л. 78 Б.

¹¹² Овде је реч о страсти (*πάθος*) као подложности промени и субјективном односу посматрача према предмету посматрања (*ѡрим. ѡрев.*).

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) Саможивот, на основу оних којима је дарована мудрост (могу видети) Самомудрост, и уопште, на основу свакога бића (могу видети) све, а и Онога Који надилази и превазилази све, односно ону многоимену и неименовану надсуштствену суштину.¹¹³ Па шта? Зар се све ово у невештастvenом смислу не опажа у вези са њим, ма шта он био? Па? Зар сви ови показатељи не представљају неоспоран доказ да постоји неки давалац добара и промислитељ, прабеспочетан у односу на сва бића, који је свесилан, који све надзире, који је сведобар, свеузрок и натприродан? Ја, наравно, тако мислим, и у то сам веома уверен, и не сматрам да немам шта да противуречим. Према томе, пошто се на основу Символа вере бого-

¹¹³ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 1, 7.

словствује о Сину и Светоме Духу, па се за првога проповеда да је рођен од Оца, а за другога да исходи од Оца, онда и ми закључујемо да се тврђење „само од Оца” примењује на обојицу, доказујући тако да они (тј. Син и Дух), о којима се накондно богословствује на једнак начин, по томе и предвечно постоје на једнак начин.

13. Па ипак, иако смо ти оволико писали о овој теми, нећемо се много противити било да неко напросто наведе ове речи, било да их изнесе као доказ; довољно је само да прихвата кроз ове речи откривену истину, која је силнија од светлости. Због тебе смо, дакле, стали у одбрану доказивања, као да смо изнели апологију у вези са њим. Јер, иако си се у своме писму врло похвално изразио о мојим словима *Проѿив Лайѿина*, учинило ми се да учавам, можда не дослован, али ипак прикривен, прекор против наслова;¹¹⁴ но, ту сумњу сам одбацио као да се није тицала онога ко је упутио толике похвале. Сходно томе, да бих и тебе учинио истинским критичарем овога назива, изложићу разлике између аподиктичког и дијалектичког размишљања. На теби је, дакле, да умујеш и да непристрасно расуђујеш коме, пре свега, припадају искази о божанским догматима, и то онда када ми изложимо своје побожно и незаблудно мишљење о Богу. Наиме, аподиктичар има на уму оно што је нужно (*ἀναγκαῖον*), одно-

¹¹⁴ Реч је о делу светога Григорија Паламе *Аподиктичко слово о Свѿјоме Духу*, које је Акиндин похвалио, иако није сматрао да је овде оправдана употреба израза „аподиктичко” (тј. доказно).

сно оно што увек јесте и што уистину јесте, и што увек постоји по себи, док дијалектичар има на уму оно што је могуће и вероватно, и што по природи сваки пут бива другачије, односно што час постоји, а час не постоји, и што некад јесте истинито, а некад не. Па где овде можеш сместити божанске ствари? Зар то није јасно и онима који нису мудри? Аподиктичар се, дакле, стара о истини, па поступајући на основу позчања, нема потребе да се приклони ниједној од двеју супротстављених страна, док се дијалектичар стара само о томе како да увери (друге у исправност својих ставова), те користећи дијалог без икаквих граница, бива приморан да се позива на оно што му допусти саговорник, па макар то било и неуверљиво. Због тога, дакле, аподиктичар постојано и непоколебиво остаје при свом изнесеном ставу, док је дијалектичар превртљив у својим ставовима, па се чак дешава и да сâм себе намерно оповргава. Ко ме ћемо онда приписати благочешће? Дакле, ономе ко је утемељен, непоколебив, који се, по речима апостола, не плаши ни у чему,¹¹⁵ или ономе ко се и сâм по себи увек колеба?¹¹⁶ И тако, овај први своје тврдње доказује на основу онога што је истинито и што припада ономе о чему је реч, док други полази од онога што се претпоставља, а што није сасвим истинито – чак је понекад сасвим лажно и, у сваком случају, туђе ономе о чему је реч. Ко ме од њих ћеш поверовати када ти буде износио учење о божанским стварима?

¹¹⁵ Ср. Филип. 1, 28.

¹¹⁶ Ср. II Сол. 2, 2.

Или ћеш, као што је у време Кира учинио и Зоровавелъ, одважно објавити да владаш читавом истином? Први, дакле, поступа на тај начин да има у виду не само закључак већ и предмет разматрања, јер је и исход умовања увек нужен и непобитан; са друге стране, дијалектичар никада нема у виду предмет разматрања, док ни закључак нема у виду увек, већ само понекад, пошто је и исход умовања пуко мишљење које, међутим, не мора бити непобитно. Па шта онда бива кад су у питању божанске ствари? Да ли треба да трагамо за истинским проналажењем предмета разматрања, или треба да разговарамо ради изналажења доказа? Ако би пак неко рекао како не постоји узрок у вези са Богом, јер Он Сām јесте узрок свега, овако бисмо му одговорили: божанску природу, уважени, није могуће испитивати, а исто тако ни доказати, јер не постоји ни њен узрок. А то да божанска природа јесте једна, не поседујући по себи апсолутно никакве различитости, и да се дели, али не по себи, јер и у тој подели остаје неподељена, и да у дељивости има једно и недељиво начело, јер и у томе је Бог један, и да Бог јесте Стваралац, и да је Промислитељ, и да све одржава у постојању (*συνοχεύς*), и све друго што је овоме налик, то нам омогућује да, уколико на ваљан начин испитујемо узроке – а то су они исти који се односе и на Бога – досегнемо оно за чим трагамо, односно да се, уз помоћ Божију, не зауставимо пред недоумицама или пред дијалектичким мишљењем, већ да на аподиктички начин дођемо до познања и да, кроз реч упућену другима, заједничаримо у божанској науци. А ако не досегнемо

то за чим трагамо, онда је врло мала могућност да оне који су слабашне вере исцелимо силином речи, и да они сами кроз веру стекну познање. Наиме, не верујемо све на основу доказа, јер ни ми ни они пре нас не сматрамо да је потребно разматрати тајну вере, те речима бранимо слово истине, односно речима показујемо снагу слова истине, да бисмо онима који помало храмљу у вези са истином, пружили повод да се поправе, а онима који исправно умују, да бисмо пружили поздан ослонац.

14. Овај Јосиф,¹¹⁷ који вам је пренео оне речи о овим питањима, по свему је ваљан и добар, а по начину живота који води јесте богољубив, због чега је нама нарочито драг; но, у журби да се врати одакле је дошао, зграбио је од нас једва завршене рукописе, као што чине мала деца која нису добила одговарајућу пажњу. Ти списи су, дакле, састављени да би се доказала истина, а не да би се показала доброта, те отуда, чини ми се, потичу похвале које долазе од твоје мудрости. Треба, међутим, да имаш на уму да смо ми, који смо одавно жудели за најузвишенијом философијом, боље рећи који смо жељу за њом стекли кроз најузвишеније човекољубље, напустили било какве речи и њихово изучавање, и да смо се њој (тј. најузвишенијој философији, *прим. прев.*) посветили животом, те да постоје они који то знају као и ми, што ће и потврдити многи од оних који су са нама. Па и теби самоме није непознато све оно у

¹¹⁷ Реч је о Јосифу Калотету (Ἰωσήφ Καλόθετος), који је Акиндину донео *Айодикѝичка слова*.

шта сáм себе треба да уверим. Све остало смо, дакле, нужно напустили, јер оној философији је природно да доприноси стицању знања о свему, али и заборављању свега, као што се и Божанство поима у одређеној узвишености у односу на нискост свега другога. Но, циљ оне философије није истоветан са овим; наиме, овде ум поима оно што је неизрециво у вези са Богом, а тамо ум на делатан начин умствено прима божанске образе, тако да одраз лика Божијега увек остаје неоскрвњен. Ми смо, дакле, скоро у потпуности напустили разматрања појмова и речи – иако сваки пут кад се укаже потреба да преузмемо, и то нерадо, понеки од њих, ми их испитујемо колико је то могуће – и због тога смо се одрекли оне атичке отмености и велике вештине израза, а од истинске мудрости нисмо задобили ништа, или смо задобили врло мало, па хитамо као омамљени мирисом мира, иако сáмога мира немамо у рукама.

А Онај Који нам је, по Свом изобилном човекољубљу, усадио ову страст, нека нам по Свом милосрђу подари и неkonaчну кончину као почетак будуће вечне насладе. За ово се и ти моли заједно са нама, а ми се уздамо у твоју врлину, а Бог нека нас одозго услиши и нека нам буде помоћник.

ДРУГА ПОСЛАНИЦА АКИНДИНУ

О РАЗЛИЦИ ПО ПИТАЊУ ДОГМАТА КОД ВАРЛААМА

1. Онај ко нас је приморао да будемо спремни на оптужбе и да будемо обазриви кад је он у питању, послао нам је своје опширно слово, а заједно са њим и једно писамце у којем нас је замолио да му учинимо услугу, односно ако нам је преостало неко слово, да оно не доспе код кога другог, већ само код њега.¹¹⁸ Тако је он моју апологију привукао к себи из два разлога: због природе ове теме и због захтева саме посланице. А пошто твојом садашњом посланицом упућеном нама¹¹⁹ тражиш безмало исте речи, и пошто толико жудиш за њима да нам у виду молбе излажеш колико је велика потреба да их напишем, односно пошто те је обузела толико силна жеља, и теби сам послао исто апологетско слово. Па пошто га пажљиво прочиташ, видећеш да не тражим само

¹¹⁸ Варлаам је упутио Григорију Палами једну посланицу која је сачувана (види G. SCHIRÓ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 229–278) и једно изгубљено писамце. Палама је упутио посланицу и њему сáмоме и Акиндину.

¹¹⁹ И Акиндинова посланица је сачувана; види код. Am-bros. Gr. 290, л. 756–766.

оно што је моје него и оно што је ваше, али и не само ово двоје већ и оно што су богоносни и нама заједнички Оци разрадили. Прочитај га, дакле, не само једанпут већ и више пута, како би у ризницу своје душе положио корисне догмате, и присети се мојих речи које сам ти у расправама у више наврата упућивао, и свим силама се чувај испразне заблуде световне философије. Или, још боље, похитај да, уз помоћ усрдних молитава и оздрављујућих речи које кропе и очишћују, и ти очистиш себе, јер је очито да си, тиме што се својим речима ниси супротставио обесвећеном знању и ниси исказао негодовање због њега, и ти сам пригрлио такво знање, као што је очито и да се дивиш ономе који Велијарову енергију погрешно схвата као енергију и благодат благога Духа.

2. И сам сматрам да овај човек (тј. Варлаам, *йрим. йрев.*), по силини своје речи, спада међу изузетне људе и уверен сам да по својој природи тежи ка живљењу у добру, па отуда и није могуће да га не волим; но, ипак не могу да му исказујем поштовање изван онога што је нужно, а нарочито за његове речи и учења о Богу и о божанским стварима. Јер, ономе ко уистину воли, не приличи ни да ово дарује нити да невољеним сматра онога ко не дарује нешто од овога; наиме, уз онога ко је вољен треба замислити Онога Који воли,¹²⁰ а љубављу треба сматрати само ону која потиче од тог узрока (тј. од Бога), која одатле долази и која, по угледу на небеса, кружи по онима који љубе, као некаква хармонија божанске музике која се раз-

¹²⁰ Мисли се овде на Бога.

леже у узајамном и двоструком простирању,¹²¹ те на тај начин одасвуда долази ка Богу и ово божанско узвраћање чини увек делатним. А ону делатну љубав, која увек трага за оним што је ниже (уосталом, тако ће се и разлити), те зато и дарује све, ја радије називам падом него љубављу.

3. Због тога, дакле, и ја износим подужу расправу – ја који нити сам ишта научио нити сада учим, укратко речено, који ништа не знам, па чак сам то поставио за циљ свога живота – и упућујем је њему (тј. Варлааму), који је све научио, а и сада учи, и који уме изванредно да беседи, и то је поставио за трајни циљ свога живота.¹²² Но, чим сам примио писмо, присилио сам себе на рад. Треба, наиме, да знаш да сам ову апологију саставио за врло кратко време и уз незнатна истраживања, односно да сам је писао у једном даху, због чега сам и превидео многа значајна места из Варлаамових списа мени упућених. Наиме, ова места заправо могу представљати повод и разлог за много опширније расправе, нешто из поштовања према божанским стварима, а нешто из обзира према ономе који нас на ово подстиче. Уосталом, за разматрање појединих места потребна је опширнија расправа; но време које смо имали на располагању допустило нам је да, уместо правога одговора, напишемо само ову украсну посланицу. Заиста, пошто се мудри и предобри Нил Тесалијац¹²³ вра-

¹²¹ Мисли се на одјек.

¹²² Реч је о Варлааму, који је превасходни прималац ове расправе у виду посланице.

¹²³ Реч је о Нилу Триклиносу.

тио од вас к нама, очекивали смо некога ко ће наследити његову службу и ко ће од нас отићи к вама. Сада смо пред тебе са радошћу – колико нам је време дозволило – изложили кратко слово *Пройив јелинско̄ бо̄говиђења*¹²⁴ и против оних који га заступају. А ако пошаљемо и треће слово, боље рећи ако га узвратно пошаљемо, оно ће бити такво да неће бити потребно и четврто, уколико га прихвате овдашњи оци.

4. А ти, молим те, посаветуј философа да у наглости не учини нешто неприлично и ружно, одбацујући као какав огртач ону побожност која је својствена философији (јер и сâм поступа бесрамно и сав наш пород брука, а нас, имај то добро на уму, присиљава да следимо оне неотесане речи које су далеко од сваког умног поимања). Па пошто се већ дуго показује као поштовалац и следбеник свих јелинских мудраца и софиста, није уопште необично што он и сâм јесте некаква чудна и нова мешавина различитих учења која припадају и једнима и другима, и срећу се и код једних и код других. Но, кад и он сâм од себе схвати да је запатио то чиме они један другога оповргавају, можда ће му бити лакше.

5. Наравно, ако он (тј. Варлаам), борећи се свим силама да покаже како није велики грех учити о двострукости начела у Божанству – а иначе склон произвољностима – усмери своју јарост к нама па, заступајући оне који су му сродни, стаде говорити против наших ставова, те

¹²⁴ *Прва посланица Варлааму*, која и није толико кратка.

ужасно и уз помоћ дугих говора исказује презир према нашем методу доказивања, а при том савим изузима себе, као онога који је изнашао и изразио оно што је – према Аристотелу – изнад доказа о Богу, а што никада до данас није исказано; но, ако његове речи доспеју и до те тачке, онда оне неће бити достојне наше одбране. Али, не знам шта му је сада, па застрањује заборављајући богоносне Оце, а боговидцима и просветљенима проглашава оне који умују по Сократу и по Платону, па чак и наводи неке њихове изреке које потврђују да они јесу такви. Међутим, више од свега другога, ово ми није допустило да свој језик спутам ћутањем, да тиме издам заступнике свих нас (тј. свете Оце) и да међу њих уврстим оне који су се одвајкада показивали као непосвећени. Пошто се, дакле, указала потреба да противуречим, било је природно да најпре оповргнем оптужбе на рачун аподиктичког метода, а још пре тога да покажем како немам ништа додирно са њим, који ме оговарањима напада; а поврх свега, опет, да јасно кажем како се оно што је садржано у његовим словима, врло мало подудара са истином побожности. Јер, не би ваљало да због пријатељске љубави или због страха ово прећутим.

б. Али, пошто је било неопходно да схватања Латина буду оповргнута у личности онога који их заступа, на ваљан начин су уврштена у беседе. Отуда су и моје раније расправе, које смо њима упутили,¹²⁵ изложене пре расправа онога

¹²⁵ *Аподиктичка слова.*

ко је настојао да их злоупотреби; јер, нисмо се ни надали да би Латини могли ћутке да поднесу текстове које смо им упутили, већ смо очекивали да ће се успротивити, али на начин који је лакше оспорити, као што ће се успротивити и тај који их у последње време заступа, коме и дугујемо благодарност, јер нам је он дао повода да сада оповргнемо оно што су они имали касније да кажу.

7. Но, нека моје расправе не буду изложене пред свакога, уколико не буду изложени и његови текстови (јер, упућене су њему, иако силом прилика; а веруј да ме све ово веома узнемирава), али свакако нека буду стављене на увид пријатељима, и то нарочито онима који имају ум способан да расуђује, јер ово писаније свакако није беспрекорно, а можда и не припада ономе коме је упућено. Ове тешкоће заједничке су свима онима који усрдно устају против непобожних учења. Но, они који су противни оваквим учењима, требало би да увек дају свој допринос њиховом поправљању. Дакле, свима онима који су кадри да о овим учењима исправно расуђују, повери ову посланицу. Јер, она представља јасно извргавање многоврсне заблуде: за оне који се часно предају изучавању писане речи, представља заједничко очишћење и заштиту од противуречног умовања какво ове речи рађају у души, а за оне који су се кроз молитвено тиховање предали узвишенијем изучавању смисла, представља подстицај и укрепљење, али и пример лукавог прикрадања онога који увек настоји да обмањује. Тога ради, дакле, овај спис у неколико речи, али

на ваљан начин, показује одакле може доћи оно што је незаблудно, укратко, одбацује јелинску и сатанску надменост, оповргава доказивање настало на основу јелинског метода, као и све против доказивости настале на основу тог метода, и открива тешку и дубоку таму онога што они сматрају умним просвећењем.

ПРВА ПОСЛАНИЦА ВАРЛААМУ

О ПОСТОЈАЊУ ДВА НАЧЕЛА ИЛИ ПРОТИВ ЈЕЛИНСКОГ БОГОВИЋЕЊА

1. О, ти који си плод високоумног образовања и писаних речи, и дар природне мудрости од Бога, ради ње нама дарован, и који си благопријатна и умилна мешавина науке и ума, односно видљиве и невидљиве светлости; ми те малочас нисмо назвали иноверним, као што ти тврдиш, а сведок нам је наша беседа која је пред тобом, у којој се тврди да си досегао такву славу. Јер, у њој дословно велимо да смо се „уверили у то да си им (тј. Латинима, *йрим. йрев.*) противан у многим питањима” и да си показао да Латини, користећи се погрешним аналогијама, „зло исцељују злом”. И опет, кад смо упитали: „Шта бисмо друго и могли очекивати од човека који је напустио свој родитељски дом жудећи да стекне праву побожност?”, зар нисмо, хвалећи твоју побожност, показали да чак ни изблиза немамо на уму ништа што би твоју мудрост извргавало руглу? А речи које смо ми написали њему (тј. Акиндину): „А ти, пошто си ме о овоме питао са потребним умиљењем, али и са поверењем, а опет и са жељом да

научиш, сазнај, па путем писма и нас обавести о томе”,¹²⁶ пре показују да их је писао ученик него онај ко прекорева. Па ипак, твојој оштроумности није промакло да разлог због којег сам желео да се користим врло прекорним речима уопште није незнатан.

2. У својим расправама о доказима, ја сам онима чији је ум привржен изговореним речима, дао до знања да није исправно само оно што ја учим већ и оно што ти учиш; но, не знам из ког разлога, ти као да си запечатио своје уши воском, па ти ово промиче, а ти не чујеш. Дакле, такав је мој однос према теби; а ти, знаш добро каквим све и коликим многим оптужбама си се постарао да ме украсиш, и ниси показао да уопште сматраш да бих ја икако могао да се оправдам, у складу са нападима на мене, или још боље, у складу са насртајима на мене, и да нисам у стању ни сам себе да заштитим, иако се већ отворено борим, а заједно са мном боре се и други мене ради.

3. Мене је пак стид да побеђујем у таквим борбама, и не бих се ни бранио, пошто никако и нисам оптужен, кад не бих имао на уму да уклоним одбојност која постоји у твојој посланици мени упућеној. Па шта ми се и може десити? Како да се одрекнем незаслуженог пријатељства са неким ко је толико учен, као што си ти? А опет, пошто су заједно са мном нападнути и словесни подвизи оних Отаца који уче о Богу, како онда ја

¹²⁶ Ова четири навода потичу из *Прве посланице Акидину* (1, 1; 1, 2 и 1, 4).

не бих свом снагом својом узео у обзир и тебе који трпиш колико и ја, и коме је упућено слово, као што ће и само слово касније показати? Како, дакле, ја не бих одговорио, јер тиме бих пријатеља напустио? Одважно оповргавање јесте виновник мира. Хоћеш ли, дакле, да изразим суд о ономе што си и ти сам изнео у својим посланицама? Можеш ли ми уопште рећи има ли већег задовољства него да онај ко те судове износи, задобије за себе већину?

4. Дакле, до мене су у исто време доспеле две посланице од једног истог лица, о једној истој теми – али међусобно противуречне.¹²⁷ Наиме, једна посланица каже да сам изванредно поступио, а то се може закључити без икакве зависти, кад сам се супротставио оним учењима која су ми се учинила погрешним, док друга посланица о истим стварима говори врло рђаво. Заиста, ово клевета све моје речи изговорене на ове теме. Па пошто су твоје посланице, које су мени упућене, међусобно противуречне и једна другу оповргавају, какво ће онда мишљење о властитој нарави пренети читаоцима тај ко је посланице писао? Но, оставимо то по страни, да не бисмо можда навукли на себе оптужбу за хулу.

5. Дакле, шта кажеш о овим посланицама које једна другу поричу? Хоћемо ли обе одбацити као бескорисне грнчарске сасуде? Но, како би се на то одлучио ти који по сопственом нахођењу

¹²⁷ Реч је о Варлаамовом „писамцу” које се помиње на почетку *Друже посланице* и о кратком писму објављеном у G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 229–266.

присвајаш себи место судије!? Нећеш се ти о томе изјаснити, не би ли сачувао бар једну од својих посланица, боље рећи да се не би видело како смо о теби рекли нешто рђаво, исто тако (да се не би показало) да заобилазиш оно што је праведно и да причаш бесмислице; него ћеш попут умственог орла надлетати изнад разума вребајући како да спасеш бар једну од својих работа. Дакле? Кад у твојој близини не би био и некакав словесни соко, будни стражар над оним што је презрено, зар се не би орлови за то постарали? Коју од ових посланица ћеш присвојити? Без икакве сумње, оно снажније, оно опширније, оно које се нама више супротставља, које садржи оно најгоре о нама. Дакле, врло је важно да пресудиш о овоме. Наиме, она коју одбациш, од ове две међусобно супротне посланице, расуђујући без икакве зависти, као што си рекао, пружа нам најбоље сведочанство о томе да се она посланица коју си задржао уза се, читава састоји из зависти.

6. Не само то. Наиме, пошто је и она сама повезана са оном другом која говори супротно, онда је и њој потребан онај ко ће пресудити, јер није у складу са самом собом нити је доследна себи, већ се супротставља себи на многим местима и на разне начине, и по значајним питањима. Јер, он у тој посланици вели: „Ако би неко све његове речи против Латина назвао брбљаријама, тај не би био у неслози са самим собом”;¹²⁸ и то за онога ко није желео јавно да изнесе ништа друго

¹²⁸ *Прва посланица Палами*, изд. G. SCHIRO, *Barlaam Calabria epistole greche*, стр. 266.

осим онога што му је пружало повода, и ко је све друго похвалио, а само се једноме, и то најнезнатнијем од свих места, није ни супротставио већ се само зачудио и питао за њега (јер, противљења смо усмерили ка другим личностима). Дакле, ономе ко са толиким поверењем трага за решењем недоумице, ти упућујеш многе и горке речи, и то онако како сâм исповедаш, пошто си из својих беседа избацио она места за која смо посумњали да сигурно нису ваљана.

7. Па, ако те заиста, о, уважени, уопште не занима да ли неко твоје речи назива брбљањем, и представљаш се толико немарним за мишљење других људи, зашто си онда, као што и сâм кажеш, та места одстранио из својих беседа, ако ниси стекао врло рђаво мишљење о њима? А шта је требало, кад ово што се збива, као што и сâм кажеш, јесте „разлог за саблазан“? Па зар је то мало? Није довољно, дакле, само избацити та места, већ их треба бацити у „хуковиту пучину морску”,¹²⁹ да, речено мојсијевским језиком, *йо-йону као олово у дубокој води*,¹³⁰ пошто се најпре привежу за велики камен, а затим се завитлају у таласе. Но, уважени оче, који си више но ичим другим богат мудрошћу, ако ово (тј. ова спорна места, *йрим. йрев.*) по сваку цену одстраниш из оних беседа, чему онда толико много речи о овоме? Тим многим речима не само да си, у складу са изреком, одапео стрелу изван циља,

¹²⁹ ХОМЕР, *Илијада* 2, 209, Београд 2002, превео Милош Ђурић, стр. 74.

¹³⁰ Види Изл. 15, 10.

већ си потпуно промашио. Наиме, као што човек који путује без циља, улаже узалудан труд, тако и писац који пише без циља, узалуд пише.

8. Но, ти се ниси окренуо залудној работи, јер то би ти било мало, него ономе што је супротно, односно ниси се предао само расправама против нас, већ разматрањима најузвишенијих питања. А до овога те је довела неумерена многоглагољивост; предао си се њој као олујном ветру, па ношен њоме тамо-амо, допао си, њвај, до многих погрешака и бесциљно залутао међу рушевине. Но, да се то исто не догоди и мени (јер, ако будем одговарао редом на свако појединачно питање, нећу моћи да избегнем многоглагољивост, а писано је да „у многим речима човек не бива без греха”¹³¹); дакле, да се не бих обрео у опасности да се и мени догоди управо то за шта другога оптужујем, оставићу све то по страни и разложићу само оне оптужбе које си ти попут стреле одапео према нама, а и то ћу учинити што је могуће сажетије јер не желим да продужавам своју беседу. Уосталом, пошто је уклоњено оно што изазива саблазан, било би сувишно да опет о томе расправљамо. Ако се пак покаже да оно што ти говориш о божанским стварима, а што ми сматрамо рђавим, јесте уперено против нас, онда нам допусти да мислимо како и на то треба да се осврнеш. Можда и та места треба да изгладиш ради нас који нисмо кадри да досегнемо висину твог богословског умовања, те да преиначиш своју расправу коју си нама упутио. Па, пошто

¹³¹ Приче Сол. 10, 19.

најпре изгладиш ова спорна места, ако будеш опширно писао против нас, то ће бити на нашу велику радост; наине, у томе те ми нећемо подстицати, али ни спречавати. А ти припреми себе како се не би жестио ако се нешто од онога што говориш, окрене против тебе – јер, то је твоје.

9. Који је, међутим, први и средишњи и последњи разлог да будеш против нас? „Ти си”, вели, „узвисио себе као да си досегао оно што је изнад нас.” На основу чега то можеш доказати? „На основу твојих речи”, вели, „из којих сам запазио да је узет читав мој предговор.” Прочитај тај предговор који је преузет из мојих речи и који, како ти тврдиш, нас прекорева, да бисмо знали; па ако из наших речи произлази икаква хвалисавост, признаћемо да је оправдана твоја оптужба на наш рачун, а у супротном ћеш ти осудити сам себе, усмеравајући ка себи изобилје оправданог гнева. „А ти који си жудео за најузвишенијом философијом, боље рећи који си био привучен најузвишенијом философијом, и који си напустио било какве појмове и њихово изучавање, и који си већ доспео до самих образаца (тих истих појмова), заустави се.”¹³² Ако сам и доспео до самих образаца, уважени пријатељу, ја то не сматрам својим достигнућем; јер, то би било достојно хвалисања, које нам ти приписујеш у целој својој расправи. Наине, то није напросто туђе нашим беседама, већ им је, уистину, сасвим супротно.

¹³² Ове Варлаамове речи парафразирају одељке из Паламине *Прве посланице Акиндину* (14). – Види *Прва посланица Палами*, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 229.

10. Заиста, ако „обрасцима” овде називаш оно што смо ми на другом месту у преносном смислу назвали светим миром, онда сада пажљиво саслушај. „Ми смо, дакле, скоро у потпуности напустили разматрања појмова и речи... а од истинске мудрости нисмо задобили ништа, или смо задобили врло мало, па хитамо као омамљени мирисом мира, иако самога мира немамо у рукама.”¹³³ Зар тамо не стоји дословно овако? Очито нас, дакле, лажно набеђујеш да смо рекли како смо ово (тј. свето миро, *ѿрим. ѿрев.*) већ досегли, иако смо рекли да до њега још нисмо доспели. Ако нам, дакле, упућујеш прекор зато што смо рекли како смо „жудели” (за најузвишенијом философијом), онда поступаш попут онога случаја кад неко вели како се мудрошћу хвалише онај ко тврди да је привржен учитељу и да много времена проводи уз тога који га поучава, јер због своје неспособности да ишта научи, не успева да задржи ништа од оних поука. Дакле, то што си својим додатком натоварио на нас, то препуштам теби, да меркаш на кога сада то да пренесеш.

11. Па како то да ти, који си наумио да све огавно кажеш против нас, ниси желео да чујеш и нашу последњу прозбу: „Онај Који је, по Свом изобилном човекољубљу, усадио у нас ту жељу (за најузвишенијом философијом), нека нам по Својој милосрђу дарује и савршенство (тј. испуњење те жеље, *ѿрим. ѿрев.*)”? Према томе, ако већ иштемо савршенство, како онда нисмо свесни властитог несавршенства, и то у часу кад иштемо са-

¹³³ *Прва ѿсланица Акиндину*, 14.

вршенство? Дакле, нама који смо сами себе назвали несавршенима, ти се ругаш као да за себе тврдимо да смо више него савршени? А ми смо, честити човече, толико избегавали да себе смо трамо или називамо савршеним, тако да чак ни властиту одлуку да кренемо путем који води ка тајанственом учењу, не приписујемо нама самима, већ је у целости приписујемо вишњем човекољубљу. Па ако та одлука потиче од вишњег човекољубља, онда свакако није наше дело.

12. Кад онима који за себе веле да су тек започели свој пут, па чак и не сматрају да су га започели по властитим моћима, неко брзоплето припише да они тобоже себи присвајају савршенство, зар то није очигледна клевета? Па ко ће још моћи да поверује да ти је стало до истине, онда кад се будеш занимао оним што је узвишеније и што је изван могућности опажања, кад је очито да говориш лажи о толико јасно написаним текстовима? Наиме, како може пронаћи истину – кад је реч о правој истини – онај ко истини не придаје много важности? Наравно, лажно износећи те оптужбе на наш рачун, и то десет пута на сваку нашу реч, исто толико пута си свима показао са ког становишта говориш, а поврх тога, на чудноват начин си нашим речима признао беспрекорност; јер, да си заиста имао какав прекор, па да си га изнео у својим оптужбама, зашто би ти био потребан овај лажни прекор, а исто тако и напад на основу њега?

13. Дакле, кад ме касније оптужујеш, а то се јасно види из самог тона твоје расправе, да сам прихватио мишљење које је супротно твојем,

очито је да си неправедан према мени. Јер, да је тако како кажеш, ја не бих питао, не бих имао недоумицу, већ бих те осудио за другачије мишљење. Наиме, сваки човек буде у недоумици кад се нађе пред нечим што није у сагласности са оним што је видљиво и што је општеприхваћено. Дакле, то што сам у недоумици, показује да о теби не желим да мислим ништа неумесно. Ти си, наиме, јасно рекао да „једно начело јесте из другога” и говорио си о „двострукости начела”, што нас је, заједно са другим изговореним речима, приморало да то проверимо и да се запитамо шта, по твоме мишљењу, значе речи „начело из начела”, које овде опет сматраш објашњењем појма „другога” (начела); јер, на почетку сам обећао да ћу друга тврђења занемарити.

14. После онога што је претходно речено, написао си и следеће: „И кад кажем друго (начело), и из другога и од другога, то је зато што сматрам да свако (Лице Свете Тројице, *ѿрим. ѿрев.*) треба да јесте од начела из кога и потиче.”¹³⁴ Дакле, ако под изразом „свако” подразумеваш сваку ствар која потиче из било каквог начела, онда сваку ту ствар стављаш уз бок са свим оним што је изнад свега (тј. са божанским стварима, *ѿрим. ѿрев.*), те имаш одважности да нас на основу створених ствари увераваш у оно што је нестворено – а кроз мноштво речи које си раније изрекао, управо то у потпуности забрањујеш. Са друге стране, ако под изразом „свако” подразуме-

¹³⁴ Види *Прва ѿсланица Палами*, изд. G. SCHIRÒ, *Barlaam Calabro epistole greche*, стр. 232.

ваш да једно стваралачко начело потиче из другог, онда нам тиме саопштаваш да постоје више од два начела која су од онога једнога; јер, знамо да се израз „оба” (ἐκάτερον) користи за ствари којих није више него две, док се израз „свако” (ἕκαστον) користи за најмање три ствари. Но, осврни се и на ово својим многоглаголивим језиком, али и на тврђење да се за нешто каже да је „од” (ὅτι) неког начела. Да се свака од богоначалних ипостаси узводи „ка” (εἰς) том начелу или „према” (πρὸς) том начелу, то смо прихватили и тога се држимо, али ако се уз ово узвођење (ἀναφορά) користи „од”, онда се, да тако кажемо, узвођење претвара у срозавање, и представља оно што је супротно вољи. Нећеш ми, наравно, опет наводити поделе којима прибегавају философи, нити оно што они говоре, иако чак и код њих ово (тј. предлог „од”, *ѝрим. ѝрев.*) има одређен признак умањења. Но, не велим само то, већ и да је извесно како је све ово врло далеко од оног богодоличног узвођења и потицања.

15. Можда ћеш и за ово рећи да је „грешка ограничена само на реч”,¹³⁵ и да у вези са тим није потребна никаква одбрана. Али, погрешна употреба речи у оваквим стварима, о, најмудрији међу људима, доводи ум оних који слушају до погрешног поимања. Као што онај ко зна, а то знање не преноси другима на јасан начин, слушаоцима изгледа као да ништа нема на уму, тако је и онај ко исправно зна, а погрешно друге поучава исти са оним ко је погрешно научио. Но, ако је

¹³⁵ Види изд. G. SCHIRÓ, стр. 232.

твоја погрешка овде и садржана у речи, тамо није у речи већ у читавој беседи, и то у многим беседама. Добро би било, дакле, да их све издвојиш, а затим да поређаш све што си изменио, па ћеш тако схватити колико их је. Међутим, ако се твоја грешка, као што сам кажеш, садржи у једној речи, колико би благодарности требало да дугујеш нама који, из поштовања према теби и због благочешћа које нас краси, нисмо узвикнули како си ти погрешо, већ смо, нашавши се пред недоумицом, тебе поставили за свог учитеља – а то је оно што од нас зависи. А ти, уместо да нас поучиш, нападаш на нас и, иако нам дугујеш благодарност због поштовања према теби, узвраћаш нам нетрпељивошћу и клеветом и зломом.

16. Прихватимо, међутим, ту апологију коју нудиш, која, додуше, јесте хладна, али која умногome излаже противљење Латинима, као што, уосталом, и ми чинимо у складу са својим могућностима; јер, њене недостатке надопуњује оно због чега се она и појавила. Оптужујеш нас да оне који умују попут тебе, клеветамо у вези са постојањем два начела, а ми то заправо чинимо ради тебе јер не познајеш то што излажеш. Наиме, у жељи да јасно оповргнем оно што је погрешно, макар се то тицало и само једне речи, као што ти тврдиш (јер, то није било могуће прећутати, пошто је била реч о Богу), одлучио сам да своје расправе усмерим ка њима како се прекор не би приписао теби. А да они не говоре да постоје два начела по себи, о томе вам сведочи наше прво слово њима упућено, које им одговара на следећи начин: „Но, шта кажете ви који твр-

дите да у Божанству постоје два начела? Зар је важно што то не тврдите изричито, кад се тако може закључити по ономе што говорите?”¹³⁶ Наиме, кад сам већ тамо рекао да они ово (тј. да постоје два начела, *ѵрим. ѵрев.*) не кажу изричито, како би им сада упутио беседу о овоме, кад не бих имао на уму да би то могло умањити и штету коју ти наносиш?

17. Наравно, моје слово не би било сасвим неразумно нити би представљало потпуну клевету, као што си ти помислио, чак ни кад би по себи било њима упућено. Но, пошто (ово учење) потиче од Латина, немој мислити да ми нисмо свесни њихових погрешних речи и догмата. Јер, и сада има неких који јасно говоре да два начела јесу једно, а то су они што нису изучили наше списе који су им послати. Наиме, пре доста година ово се појавило и код најумнијих међу њима, о чему нам сведоче њихови списи који су код нас, у којима они Сина називају другим начелом Светога Духа. Тај, дакле, који Сина не назива само начелом већ и другим начелом, зар тај очевидно не прихвата постојање два начела? А ако су сада напустили ово тврђење, то је захваљујући нашим полемичким беседама које су их ућуткале, као и захваљујући чувеном Никифору, који је устао против њих.¹³⁷ Заиста, после речи које им је упутио, они који имају имало савести не усуђују се да нас сматрају изгубљеним, као што ми сматрамо њих.

¹³⁶ *Аѵодикѵичка слова, 1. Предговор.*

¹³⁷ Очигледно је реч о Никифору Исихасти, који је осим исихастичких дела писао и против Латина (крај 13. века).

18. И сâм се пак слажем са тим да са њима треба да разговарам на основу онога што је њима прихватљиво; докле год чујем да говоре о једном извору, једном начелу, једном богородном Божанству, а да ти који тако говоре буду поштовани од стране Латина, односно да са њима разговарам на основу онога што је прихватљиво Латинима; јер они имају уза се и поштују као богоглаголиве оне који овако говоре о Оцу Светлости. А ако и Сина назову богородним (θεοτόκος), ми ћемо им рећи да не изводе беседу на основу онога што сâми прихватају. Ни наша беседа, заснована на тврђењима о Њему, неће бити изван оних чињеница које и они прихватају. А кад ти тврдиш, заступајући њих и настојећи да њима даш за право у односу на нас, а то је да Син, иако јесте извор, јесте и из извора, и да је Он мање извор, и да је извор само у односу на другог (тј. на Духа, *йрим. йрев.*), ми нећемо ни теби ни њима допустити да мислите да то што говоре јесте у сагласности са њиховим ставовима, све док се позивају на учитеља који каже: „Једини извор надсуштственог Божанства је Отац.”¹³⁸ Заиста, он није рекао: „Једини извор који није из извора”, нити: „Једини у већој мери извор”, нити: „Једини заједнички извор свакога Божанства”. Према томе, ни они сâми не следе оно што је за њих прихвативо, а ми им упућујемо речи на основу онога што они прихватају, а не клеветнички, као што ти, наравно, мислиш, нити их сачекујемо крај сâмих врата.

¹³⁸ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 5.

19. Са нашим примером¹³⁹ сагласно је и све оно што свети Оци на основу примера говоре о Богу; јер, шта би се и могло изнаћи што би било налик оној неисказивој (божанској) природи? А ако би се и могло наћи, тај пример се не би могао по свему изједначити са предметом умовања (тј. са Богом, *йрим. йрев.*). Наиме, једно је пример, а друго је оно што тај пример показује, али то што пример јесте нешто друго, не значи да није ни пример; штавише, да није нешто друго, не би ни био пример. Ти пак о нашем примеру расуђујеш на основу различитости, и опет представљаш као да Латини код нас изазивају недоумицу, како ти сâм закључујеш, као да они, тобоже, у зависности од тога како ти обрнеш језик, богословствују рђаво или не. Но, немој мислити да је тако; јер, ма шта ти рекао, и многи пре тебе и многи који су пред тобом, осудиће их за рђаво учење.

20. Дакле, кад ми велимо да је један узрок и једно начело бића, и поред тога што се свака од богоначалних ипостаси засебно назива њиховим узроком и начелом, а ти кажеш да је то истина, а са друге стране подржаваш Латине¹⁴⁰ – о чему се заправо ради? Зар тиме на погрешан начин не потврђујеш неизмењивост њихових догмата? А ако то што је истинито њих укрепљује, ко онда може изопачити оне који су истином укрепљени? Заиста, ако си рекао да се чини да их укрепљује, такве речи се и могу оправдати; но, сада

¹³⁹ ВАРЛААМ, *Прва йосланица Палами*, G. SCHIRO, стр. 238 и даље.

¹⁴⁰ *Исѿо*, стр. 235.

јасно пишеш да је њихово учење истинито и да укрепљује. А кад, опет, ми кажемо следеће: „Пошто Отац све про-изводи (πρόϋει) кроз Сина у Светоме Духу, начело свих бића је једно”,¹⁴¹ ти ћеш опет противуречити, као што би рекли и Латини: пошто Отац исходи (тј. изводи из Себе, *ѵрим. ѵрев.*) Духа кроз Сина, зар је онда једно начело Божанства? Схваташ ли, уопште, колика је трулост њихових учења? Но, скруши своје мисли, и научићеш оно што је ваљано, штавише, и сам ћеш то добро спознати. Заиста, дивим се ономе ко је рекао да смирење представља познање истине.

21. Али, како то да они који кажу да је све постало од Оца кроз Сина, тиме на ваљан начин уче о једном начелу свих бића, док онима који кажу да Дух потиче од Оца кроз Сина, уопште не дамо за право да на основу овога сматрају да је једно начело? Јер, у првом случају стваралачка сила је заједничка, док у другом случају богородност није заједничка. А ако Латини кажу да и то (тј. богородност) спада међу ствари које заједнички приписују најузвишенијој Тројици (тј. свим Лицима Свете Тројице, *ѵрим. ѵрев.*), ми ћемо их оповргнути, наводећи свете списе и показујући помоћу њих да они (тј. Латини) прихватају два Духа – Онога у Кома (ἐν ᾧ) (Отац ствара) и Онога Који (ὅ) (ствара) – и да тиме нестворену Тројицу претварају у четворицу. Наиме, у првом случају произведене (προϋμέναι) ипостаси су створене, а у овом другом случају ће нужно по-

¹⁴¹ *Прва ѵосланица Палами, 5.*

стојати и четврта нестворена ипостас; у супротном, ипостас Духа ће опет бити створена, што и јесте више у складу са њиховим речима. Наиме, Бог је посредством Божанства ступио у творевину, а не у Божанство Духа. Но, неоснованост свега овога што тврдиш и сâм си на чудан начин схватио; јер, твоје чврсто упориште пољуљано је једноименошћу монархије. Заиста, једно је начин стваралачког начела и монархије која је у њему (тј. у стварању, *йрим. йрев.*), а друго је начин онога начела и монархије која се приписује богородности. Овај други начин сачуван је тиме што и Син и Дух имају постојање од Оца, док је онај први начин сачуван тиме што стваралац јесте Отац кроз Сина у Светоме Духу, као што сматрају богомудри Максим и остали свети Оци. Ти пак треба да се срамиш јер, противуречећи нама, надмено се противиш и њима. И наравно, једном начину никако није својствено да собом поништава онај други начин.

22. А да не припада теби да кажеш да Бог јесте „као светлост, односно извор умне и невестаствене светлости” – то си истинито рекао.¹⁴² Па како ти можеш чути, како можеш разумети, како можеш поверовати, кад, у слову које си нам упутио, световне мудраце називаш чудеснима и боговидцима и просвећенима, а оне који им верују, сматраш дивнима и ревноснима и честитима, јер их не називаш световним већ древним мудрацима, како би их узвисио,¹⁴³ док наше мудраце,

¹⁴² ВАРЛААМ, *Прва йосланица Палами*, исто, стр. 241.

¹⁴³ *Исїо*, стр. 261–262.

који су, држећи се божанских заповести и проводећи време у молитвеном тиховању, стекли блаженство и очистили своја срца, ти омаловажаваш и произвољно их сврставаш у исти ред са мном, кога оптужујеш без икаквих граница? И не само оне који су крај нас већ и оне који су се још давнином упутили на небо и који живе у близини Божијој, а које велики Дионисије хвали да су се, још док су на земљи били, узвисили својим умним деловањем,¹⁴⁴ ти сврставаш уза ме и заједно са мном исмеваш и њих. А ја сам, по твоје мишљењу, кривац и безумник и не управљам правилно речју истине.

23. „Велики Дионисије”, кажеш, „учи ме о вама теоретичарима ово и оно.”¹⁴⁵ Са ким се ти то ругаш, човече? Да нећеш, можда, рећи са мном? Па речи великог Дионисија не говоре о мени већ о онима који су по себи најбољи! Уосталом, ако сам се ја и сврстао уз њих, можда је та помисао и оправдана. Међутим, сада то не би могао да пронађеш, нити би то икада могао да докажеш, па чак ако против нас напишеш онолико књига колико стихова има овај твој предугачки спис. Какву би, дакле, ваљану апологију требало да изнесе онај ко, клеветујући нас који то и заслужујемо, клевета и оне који су сваке хвале достојни? Шта се десило са тобом, брате? У какве си се то врлети запетљао? Па како ти, који си се толико прсио и толико се удаљио од божанских глава колико то показују твоје речи,

¹⁴⁴ *О мистичком богословљу*, 1, 1.

¹⁴⁵ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, исто, стр. 247.

не осећаш дубоки бол и не плачеш горко? Уосталом, како да користим ове речи, кад је велики Дионисије сматрао да их не истиче, већ им умањује значај?

24. „А кад је у питању аподиктички метод, у опасности смо, пријатељу мој, да и један и други говоримо исправно” – то су твоје речи.¹⁴⁶ Дакле, ако, по твојем мишљењу, обојица говоримо исправно, онда си опет у опасности да се покаже како ти сам не говориш исправно. Према томе, ако и даље клеветаш ове наше исправне речи, одмах ће, са оним тајфунским ветровима помешана, сва она силна и обилна киша коју си управо излио са свога језика против нас, преплавити ништа мање и тебе који си извор те бујице. А о томе да ја (види се, наиме, да сам ја врло мало размишљао о томе кога ти следиш кад тако говориш, јер си их на концу ти сам открио), дакле, о томе да ја не омаловажавам оно што си ти Латинима рекао о дијалектичком и аподиктичком методу, постоје многа сведочанства и у нашим другим списима, а нарочито у спису упућеном Солуњанима који су ме лане питали о овој теми. Одговарајући на њихово писмо, рекао сам да смо обојица у међусобној сагласности и рекао сам да је пример сагласности управо то што је у списима и једнога и другог присутна побожност, па ако се и оспорава оно што је превасходно или што није превасходно – нека буде тако. А ти си се сада дао у велики труд како би показао да ми лажемо у вези са овим.

¹⁴⁶ *Истио*, стр. 240.

25. А шта ако ми станемо да лупкањем* на разне начине проверавамо сваки од ових твојих дијалектичких закључака – за које се молиш да си их начинио ваљано и исправно – па докажемо да они одашиљу неки чудан звук, да су рђаво начињени, односно да су уместо вештином, којом се ти толико гордиш, преиспуњени невештином и да су толико далеко од тога да буду дијалектички, да више и нису закључци, а тиме ни софистички, па чак да уопште и нису задржали облик закључка? Међутим, пошто се ови твоји закључци односе на божанске ствари, а њима иначе припада поштовање, ја о њима нећу говорити дрско и необуздано, као што си ти чинио против нас, иако си нам претходно приписивао исправност, него ћу говорити умереније и уопштеније и краће, сажимајући и скраћујући колико је могуће, и то на основу датости које ти пружиш, како би могао да схватиш и који је повод за те речи.

26. А да би ти схватио да смо ми и пре ових речи овако веровали, изложићу преда те и оне моје речи које си и ти сам похвалио, мада не знам из ког разлога, тако да ово напросто не буде само моје: „Нико није добар осим једнога Бога, Који је једини праведан, једини мудар, једини блажен и једини владар, Који једини има бесмртност, једини пребива у светлости неприступној. Према томе, ништа од тога што је Богу својствено не припада нечему изван Њега, и свако то својство је јединствено, односно све што је Богу

* Као што подрумар лупкањем по бачви испитује њено стање (ѿрим. ѿрев.).

својствено, то не може бити заједничко.”¹⁴⁷ Наиме, зар надсуштаственост и наддоброта и преузвишеност и пресветлост нечега другога јесте изван Његове (тј. Божије) надбожанске суштине и Премудрости и доброте и светлости? Према томе, како би се могао извести закључак из појединачних ствари не узимајући у обзир оно што је опште? А ако није могуће извести закључак, о, уважени, како би онда било могуће изнети дијалектичку тврдњу? То ће, међутим, бити софистичка тврдња, која има само облик закључка и само наликује на закључак, па чак ни то није – но, рецимо да јесте; а придодати искази из речи које ми нисмо изговорили, пошто не представљају узроке закључка, како би могли представљати узроке његове веродостојности? Ако ли пак допустимо да буде тако, зашто онда онај ко хоће да свој закључак назове дијалектичким, оне ствари које нису опште он посматра као опште, а сматра да оне ствари које су у оквирина наших појмова, пружају уверење онима који су здравога разума, и исто тако сматра да силогизам јесте узрок вере, а не познања, и напросто му приписује све оно што се ни у логосу уметности не збива, а са друге стране, то исто не допушта онима који овај силогизам називају аподиктичким?

27. Осим тога, пошто у свом оповргавању нашега учења називаш двоструким оно што је јединствено, и велиш да оно није једноимено ни са чим другим, и исто тако велиш да на један начин постоје све чувствене ствари које су око нас, а на

¹⁴⁷ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, 9.

други постоји све у вези са Богом, знај да све оно што се говори о Богу, на исти начин јесте дво-струко и да је једноимено. Наиме, ништа од свега онога што се на Њега односи не наликује ономе што се тиче било кога од нас, и то не само по питању чувствених већ и умствених ствари, тако да ти, због ове двојакости, настојиш да свим својим силогизмима обманеш слушаоце; јер, сви твоји силогизми су софистички, а не дијалектички. Поврх тога, ако Бог јесте нешто јединствено, и то толико јединствено да није једно од мноштва, онда се на то једно не може ништа односити нити може бити субјекта, а без ово двоје нема силогистичког исказа; а кад нема исказа, нема ни силогизма – не само дијалектичког него ни софистичког. Дакле, твоје дијалектичке, како ти кажеш, силогизме, који не изгледају ни дијалектички ни софистички, како ћемо назвати? Неисказивима, или чак неразумнима.

28. Одмах затим испитаћемо силогизам који ти називаш изванредним и тачним: „У Оца и Сина је једна енергија, а у оних у којих је једна енергија, једна је и сила, а у оних у којих је једна сила, једна иста је суштина и природа; према томе, у Оца и Сина је једна иста суштина и природа.” А пошто ово наводимо да бисмо научили, одговори нам на следеће. Да је неко други на овај начин ово изложио, ми га не бисмо оповргавали; али, пошто је ово твоје мишљење, испитаћемо га на основу твог властитог учења. Дакле, када кажеш „у оних у којих” (ὧν), на које мислиш? Ако мислиш на све, зар то није сасвим погрешно? Јер, оно што се у потпуности изузима од свега друго-

га, ти заједно са њим сврставаш уза све друго, те имаш намеру да на основу створених бића учиш о нествореној природи. Поврх тога, говорећи о двојаком начину енергије, покушаваш да нас двојако обманеш. Јер, чак ни ти не би могао рећи да једна сила и енергија Сина и Оца постоји на исти начин као што је једна енергија и сила код мене и код тебе. А ако (под изразом „у оних у којих“) не подразумеваш све, како онда твој најисправнији силогизам неће бити противуречан, ако је лишен општости? Осим тога, неопходно је навести и речи „у почетку“ (ἐν ἀρχῇ), због евен-туалне појаве таутологије.

29. Желиш ли да подробно испитамо овај твој изузетно разложени силогизам? Но, знај да оклевам јер не желим да дужим свој говор кад од тога нема никакве користи. Али ако се тај силогизам, који си ти веома исправно изложио, са мало оповргавања покаже спорним и противуречним, шта ће онда бити са оним силогизмима који нису досегли такву твоју тачност, уколико се они подвргну исправном оповргавању? Ради твога добра, међутим, нека засад остану изван испитивања. Видиш ли, дакле, колику услугу чиним теби незахвалном? У сваком случају, хајде да изнова укратко размотримо закључак овог силогизма који си изложио подробније него било који други, да бих на основу твојих властитих учења оповргао тебе самога и да би се оствариле соломоновске речи: „Ко јаму копа ближњему, у њу ће пасти.”¹⁴⁸ Који се, дакле, најважнији закључак

¹⁴⁸ Приче Сол. 26, 27.

може извући из најважнијег силогизма? „У Оца и Сина је једна природа и суштина”; другим речима: „Отац и Син јесу један Бог.” А ко је тај ко не зна да су нам ово тврђење предали свети Оци? Послушај, дакле, своје властите речи уперене против тебе: „Оно што за математичаре јесу начело и општи појам и тврдња, то је за нас сваки исказ који су нам свети људи изговорили у вези са божанским питањима; дакле, ниједну од ових тврдњи није потребно најпре силогистички разматрати.”¹⁴⁹ Ах, колико ли је само неук чак и онај ко је математици највичнији! Наиме, ти ово тврдиш и овако говориш о нама зато што смо показали да на основу силогистичког исказа да Отац јесте једини пошљалац Сина, покушаваш да путем силогизма докажеш како Отац и Син јесу један Бог – што је по себи веродостојније од сваког другог тврђења, а што су и свети Оци изrekli – и овај свој силогистички исказ сматраш тачнијим од других, иако ово нису најпре објавили свети Оци већ Сам Исус, један од богоначалне Тројице и Бог отаца. Он, дакле, каже: „Ја и Отац једно смо”,¹⁵⁰ и: „Ко је видео мене, видео је Оца”,¹⁵¹ и: „Кад бисте мене знали, и Оца мојега бисте знали”,¹⁵² и: „...Ја сам у Оцу и Отац у мени”.¹⁵³ Дакле, ако су изреке светих Отаца саме по себи веродостојне, колико ли су тек веродостој-

¹⁴⁹ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, исто, стр. 243.

¹⁵⁰ Јов. 10, 30.

¹⁵¹ Јов. 14, 9.

¹⁵² Јов. 14, 7.

¹⁵³ Јов. 14, 10–11.

не речи Господа отаца. Према томе, дакле, боље рећи према вашим изрекама о оваквим питањима, онај ко настоји да ово докаже путем силогизма, тај је сасвим неук, ако не и много гори од неуких.

30. Но, немој се жестити кад препознаш властите речи, јер њих ти не супротстављамо да бисмо ти помоћу њих узвратили, већ оне потичу из твојих беседа. Јер, као што сам на почетку рекао, писао си сам против себе, покушавајући да овим речима оповргнеш моја тврђења којима би неко веома лако могао да оспори сва твоја учења, и не само твоја, и којима смо хтели да ти пружимо некакво олакшање, али и све друго што сматрамо да логички доказује учења о Богу и о божанским стварима, и свима онима који су (о овим питањима) говорили и који ће тек говорити. Скоро истим оружјем ударили су на нас и световни филозофи, но ништа нам нису могли, него „залудеше у својим умовањима”,¹⁵⁴ позивајући се на, такорећи, смртна правила када говоре о ономе што је бесмртно. Због тих правила ти сматраш да су заступници таквих учења „разумели божанску преузвишеност”,¹⁵⁵ која остаје недосежна чак и изузетном поимању многооких херувима. Стога сам и сматрао неопходним и веома корисним да ти сада одговорим, како би и ти сам постао мудрији подстакнут од нас немудрих, и како бих и твоја учења, која су у истој опасности као и наша, удаљио од опасности колико је то могуће, а при том и да бих тебе уверио да већу пажњу ума

¹⁵⁴ Римљ. 1, 21.

¹⁵⁵ ВАРЛААМ, *Прва йосланица Палами*, исто, стр. 262.

обратиш на неукост Отаца него на Платона и на писца о Никомаху.*

31. Они (тј. свети Оци, *прим. прев.*) јесу поуздани заштитници „јеванђелске лудости”, али и богословског учења, пошто се Дух истинске мудрости улива у њихове духове, и „ученицима Божијим” чини оне у којима пребива; јер они, подстакнути Духом, усвајају световну мудрост и усаглашавају се са њом, чак иако она није сагласна са њиховим учењем. Па ако желиш да чујеш шта они називају божанским доказом – и то не на просто доказом већ силогистичким доказом – узми у руке *Догмаџику*.¹⁵⁶ Видећеш да се у њој налазе многи докази у виду натписа, па кад одабереш поглавље које носи такав натпис, у сваком од њих пронаћи ћеш силогистички исказ и чућеш силогистички доказ да је један Бог,¹⁵⁷ те ћеш престати да оптужујеш нас, осим заједно са Оцима, иако исказ „један је Бог” више од свих представља богопредати исказ, јер Свето Писмо каже: „Господ је Бог твој, један је Господ.”¹⁵⁸ Дакле, да су они хтели да доказом назову на просто ову библијску изреку, изнад ње би навели доказ као натпис, а не изнад онога из чега силогистички изводе свој закључак.

32. Дакле, тамо, односно ка учењу светих Отаца, наумио сам да те узведем, не хотећи да те

* Палама овде мисли на Аристотела као писца *Никомахове еџике*.

¹⁵⁶ ЈЕФТИМИЈЕ ЗИГАВИН (Εὐθυμίου Ζιγαβηνοῦ), *Δογματικὴ πανολία*, PG 130.

¹⁵⁷ PG 130, 34 C. 41 C. 44.

¹⁵⁸ Закони пон. 6, 4.

нападам, иако ме ти на то сада изазиваш многим својим поступцима. Тамо ћеш, наиме, научити и како и који искази говоре о Богу, и на који начин ћеш се обавезати да не називаш све божанском суштином. Јер, то сада чиниш, желећи да избегнеш да прихваташ збивање (συμβεβηκός) кад је реч о Богу, а не знајући пут којим то можеш постићи. Тамо ћеш наћи и да се на један начин вера разликује од сазнања, а на други начин знање од вере; тамо ћеш схватити да оно што се може дознати за Бога, врло мало се заснива на вери, као што велики Павле вели да „оно што се може дознати за Бога” (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ), откривено је и онима који су изван вере.¹⁵⁹ Но, кад смо ми то рекли,¹⁶⁰ ти си помислио како си прозрео да говоримо о веровању. Дакле, нећу престати да умујем и да говорим у складу са речима светих Отаца, које су тамо сабране.¹⁶¹ Наиме, оне веома јасно говоре у натписима, као што смо већ рекли, осим у случајевима кад се као дефиниција, односно као веродостојан доказ, не користи светоотачка изрека, већ силогистички изложено слово, пошто силогизам има нешто што је и доказном исказу својственије. А да није тако, онда би и свака изрека имала натпис као доказ; јер, и по овом питању ми смо постојани у вери и следимо свете Оце.

33. Оно што је божанско, честити пријатељу, то је изнад сваког ума и појма, и изнад дијалекти-

¹⁵⁹ Римљ. 1, 19.

¹⁶⁰ Прва посланица Акиндину, 8.

¹⁶¹ У Догматички Јефтимиија Зигавина.

ке, зато што је узвишено у односу на уобразиљу и на мишљење, и изнад могућности доказивања. Јер, нема додира са њим (тј. са божанским, *ѵрим. ѵрев.*) нити има његовог познања; једном речју, оно је изнад сваког силогистичког поимања. Међутим, свети Оци су нас делатно научили да силогистички умујемо о божанским стварима. Како ћемо, дакле, назвати ове силогизме? Свакако дидактичким, осим уколико се не користимо уверљивим речима човечанске мудрости. Међутим, божанске ствари на богодоличан начин црпимо из Духом покренуте силе богословâ; но, они су их назвали аподиктичким, као што је раније већ показано. Према томе, пријатељу мој, шта неприлично чиним ако, у жељи да поступам пријатељски према светим Оцима,¹⁶² колико год је могуће сабирам одасвуд корисне речи, не заборављајући при том да Аристотел и Платон нису у сагласности, и постављајући учења Отаца испред њихових испразних прича – јер знам да њихово (тј. световних мудраца, *ѵрим. ѵрев.*) знање о божанским тајнама није поуздано, иако се ти, знај то добро, не слажеш са овим и поред тога што си сврстан уз нас и што прихваташ исто веровање?

34. У овим својим речима нама упућеним наумио си да изложиш следеће ставове о њима. Наиме, најпре си световне мудраце похвалио зато што „одбацују доказ у вези са божанским тајнама” и зато што „поимају божанску преузвишеност”, и узвисио си их „изнад сваке делимичне и преносне науке и изнад сваке словесности душе”,

¹⁶² *Друга посланица Акидину, 2.*

и слично томе, односно слично свакој врсти беседе и свакој философији, поставио си их високо изнад свакога чула и ума и појма, а затим упоредо наводиш њихове речи које овако гласе: „Кад су у питању оне ствари које су узвишеније од нас, треба да дође виђење свише и да заблиста умствена светлост, кроз коју је могуће да ходимо упоредо са божанским тајнама, и да она спрегнута и проста и недељива созерцања примимо као узвишенија од доказа.” А оне који њих слушају и њима верују, не треба да сматрамо научницима, већ чудеснима и достојнима зависти због привржености и уверења и поштовања које имају према божанским тајнама и према тим божанственим људима. А поврх свега, износиш нам своје мишљење о њима, па кажеш: „Кад их чујем да тако говоре, не могу а да не претпоставим да су и они просвећени од Бога и да су се узвисили изнад многих.”¹⁶³

35. Шта то говориш, човече? Па зар су они постали заједничари умствене и божанске светлости? Зар су видели и искусили блиставост Божију? Разговарали су са Богом на начин који је изнад мудрости, изнад разума, изнад ума? Но, да започнем своју беседу одакле и ти, поричући оне које ти узалуд настојиш да истакнеш или, да се правилније изразим, показујући да су још давнином оповргнути они које ти исти славиш као узвишене и изван времена; они, дакле, кажу: „Тешко је спознати Бога, а изразити немогуће”,¹⁶⁴

¹⁶³ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, 8, стр. 262.

¹⁶⁴ ПЛАТОН, *Тимај*, 2, 8 С.

јер су, тобоже, појмили преузвишеност Божију, али не кажу да Он надилази људско умовање, па кад тврде да је Он изнад могућности доказа, то чине због немогућности израза, а опет, кад је у питању њихово виђење (Бога), називају себе знацима божанских тајни, као што и ти говориш. Према томе, оно што ми називамо аподиктичким доказивањем, кад је реч о божанским тајнама, то несравњено надилази оно што је, по њима, изнад могућности доказа.

36. Кад бих имао прилику, показао бих ти и она њихова виђења на основу којих они тврде да „са божанским тајнама опште”, а која су залутала и удаљила се од онога што је уистину божанско и од оних узвишених созерцања божанских тајни, и иступају из средишњих појмова душе и из свих природних савршенстава, а западају тамо где „се увек пружа невероватан бездан, прљав, мрачан са свих страна и непојмљив”;¹⁶⁵ (и показао бих ти) да их умствена светлост која је засијала у њима не узноси до блиставог обасјаног простора, већ их осуђује на вечну таму и представља мамац и кобну ступицу коју је господар таме у тајности поставио и врло вешто прикрио, тако да она може обманути и оне који су само чули за њу (тј. за умствену светлост, *ѿрим. ѿрев.*), а сами нису довољно извежбани да разликују добро и зло. Дакле, овом на несрећу злоћудном смилицом он је оне тобожње видиоце (божанских тајни) кобно шчепао и уловио у сваку заблуду, а оне који њих слушају, он је, као просвећене, намамио

¹⁶⁵ СИНЕСИЈЕ (Συνεσίου), Περὶ ἐνυπνίων, PG 66, 1293 D.

у своју пагубну замку, па користећи се својим превеликим лукавством, кроз њихове списе доспева и до оних који овима следују.

37. Заиста, ако овај кнез, који сам јесте потпуна тама, по речима апостола (Павла) представља себе као тобожњег анђела светлости,¹⁶⁶ шта је онда чудно ако они који су обманути његовим мудролијама, па су га целог уселили у себе и говоре кроз њега, представљају себе као тобожње гласове служитеља истинске светлости, односно просвећених у Богу,¹⁶⁷ као да и они чине „дела Оца Својега”, обмањујући многе красотом својих речи? Наиме, „и слуге његове”, вели, „претварају се да су слуге праведности”.¹⁶⁸

38. Па како то да „свет мудрошћу не позна Бога”,¹⁶⁹ ако најсавршенији облик богопознања јесте боговиђење, а њега су досегли Сократи и Платони и њима савремени мудраци, као и они који су њих слушали и њима поверовали, те су достојни дивљења због уважавања и поштовања које имају према божанским тајнама? Како су, дакле, залудели ако су већ мудри, односно ако су просвећени, како су онда залудели, и има ли у њиховој мудрости здравога разума? Међутим, „пред Богом је лудост мудрост овога света”; јер, и сада бива исто: ако човек њој (тј. „мудрости овога света”, *ѿрим. ѿрев.*) придаје исто толику пажњу као да ће кроз њу досегнути богопозна-

¹⁶⁶ Ср. 2. Кор. 11, 14.

¹⁶⁷ Ср. Јов. 8, 41.

¹⁶⁸ II Кор. 11, 15.

¹⁶⁹ I Кор. 1, 21.

ње, онда доспева до истог исхода, односно бива луд, иако је мудар.

39. Каква је то таштина и каква је то гордост, која је попут коња у њу упрегнута, због које их наши оци прекоревају? Је ли могуће да горделивци буду просвећени? Зар апостол (Павле) не наводи гордост као својство ђавоље природе?¹⁷⁰ Јер, „Господ се противи надменима”.¹⁷¹ Како се, дакле, Он у светлости открива онима којима се противи? И како ће благодат, која се даје кроткима,¹⁷² ступити у оне који су им противни? Зар наши оци, дакле, не знају за њихову гордост и за њихову таштину; и зар они сами то не потврђују један другоме? „Шта радиш, Диогене? Газим по Платоновој надувености.” „Тако је, Диогене, и то другом надувеношћу” – одговорио је Платон, узвраћајући оптужбу.¹⁷³ Видиш ли како су један другоме приписивали гордост? Уосталом, чини се да Платон сматра да таштина јесте нешто добро, и чак вели како нас она може подстаћи на најбоља дела, па кад имамо њу, имамо нешто најбоље.

40. Видиш ли, дакле, да су прогласили важном ту залуделу мудрост, односно лажну светлост која је као тама, и да су је супротставили истинској Светлости, која каже: „...Не чините

¹⁷⁰ Ср. I Тим. 3, 6.

¹⁷¹ Приче Сол. 3, 34. У преводу Ђ. Даничића овај стих гласи: „Подсмјевачима он се подсмјева, а кроткима даје милост.”

¹⁷² *Исїо*.

¹⁷³ ДИОГЕН ЛАЕРТИЈЕ, *Животи и мишљења исїакнутих филозофа*, превео Албин Вилхар, Београд 2003, стр. 191.

пред људима да вас они виде"?¹⁷⁴ Зар су они кроз светлост стекли Онога „који види тајно”,¹⁷⁵ и толико су били обузети славом људском да су због ње били приморани да све говоре и чине сами, и да друге у то уверавају? Почуј Павла, истинског боговидца и богоглаголивог, на кога је „дошло божанско виђење свише”, и кога је „обасјала” натприродна и истинска „умствена светлост”,¹⁷⁶ и у коме као у огњишту ваљано почива, због чега је и назван *сасудом изабраним*,¹⁷⁷ кроз кога бива посвећен у божанске тајне. Шта он каже? „Све на славу Божију чините.”¹⁷⁸ А шта о себи каже? „Јер, кад бих још људима угађао, не бих био слуга Христов.”¹⁷⁹ Познајеш ли дрво по плодовима његовим? Даје супротне плодове – па зар онда није очито да потиче од супротног корена? А шта ли је супротно светлости ако не тама, чак и онда кад се та иста тама представља као светлост, те обмањује оне који се никада нису приближили истинској светлости?

41. Према томе, није безопасно кад о Богу говоре они који не знају са Богом да разговарају и кад о невештаственој светлости расуђују они који нису спознали оно што је изнад ове чулно опазиве светлости, нити су умно својство своје душе усавршили оном умственом и истинском

¹⁷⁴ Мат. 6, 1.

¹⁷⁵ Мат. 6, 4 и 6, 6.

¹⁷⁶ Овим речима Варлаам говори о древним философима.

¹⁷⁷ Види Дел. ап. 9, 15.

¹⁷⁸ I Кор. 10, 31.

¹⁷⁹ Гал. 1, 10.

светлошћу и тако уистину пронашли „живот сакривен са Христом”,¹⁸⁰ и васкрснули при првом васкрсењу. А у оних који су узели учешћа у њему (тј. у васкрсењу, *ѿрим. ѿрев.*), срце је постало драги камен, веома чист и веома изузетан; њиховој пажњи не би могао да избегнеш ако им принесеш позлаћени бакреник украшен цветом шаром. Њихова чула су извежбана да разликују добро и зло, и нећеш моћи да обманеш њихов слух, нити да се прикрадеш или да их увериш, чак и ако своје речи лепо сложиш и поређаш их красно и уверљиво. Јер, они су у стању да и међу овим речима опазе непријатност и недолучност и непожељност преваре која долази споља; наима, могли би рећи да су се тамо на ваљан начин удружили са онима који немају очију, а праве се да виде. Јер, ови су, и не знајући за то, сами открили своју превару.

42. Дакле, лукави дух се удружује, а не сједињује, са оним злоћудним душама; стога, као што се у потпуности може прозрети да заблудела светлост долази споља, тако се ни заблудне радње не појављују онда кад на себе сабирају ум¹⁸¹ (јер, то сабирање увек води ка Божанству). Према томе, не појављују се кроз то сабирање ума, већ кроз енергију која је кроз помисли усмерена изван ума, односно кад неко без умственог тиховања жуди за тајном виђења. Наима, пошто је душа тада спрегнута са енергијама, дух обмане налази

¹⁸⁰ Кол. 3, 3.

¹⁸¹ Види Свети Дионисије Ареопагит, *О божанским именима* 4, 9.

прилику да се ушуња и да се помеша са онима који нису баш најобазривији и нису наоружани смиреноумљем; па када тако крадом нађе себи улаз, те успе да избегне пажњи, он остаје у души, представљајући се као нешто добро, и на тај начин бива спрегнут са њом, али не и сједињен. Јер, само је добре Духу својствено да се простире кроз све „умствене, чисте и танане духове”,¹⁸² као што сматра Соломон, али и истина.

43. А они који су посвећени у божанске тајне, знају и веле да ступање светлости благодати у душу не представља њихово спрезање, које оним незнатним деловима и силама пружа узајамни утицај, већ на неки начин представља чудесно, неизрециво и скоро нечувено мешање (светлости) са душом. Јер, које би речи могле представити како се то (светлост) истовремено и савсим разлива и остаје у себи не предајући се другоме, односно истовремено и све садржи у себи и недељиво пребива у једноме делу, и бива причасна и никаквог мешања нема са оним ко у њој заједничари, истовремено јесте и без ичега у себи и невештаствена, а у виђењу јесте један Дух са онима који са њом опште кроз чисту молитву, и то у складу са молитвом коју је Своме Оцу упутио наш заједнички Отац: *Дај им, вели, да, као што сам ја, Оче, у теби и ти у мени, и они у нама уистину буду једно.*¹⁸³

44. Дакле, преизобилна штедрост љубави Божије према нама јасно је изражена у овом ме-

¹⁸² Прем. Сол. 7, 23.

¹⁸³ Види Јов. 17, 21.

шању. Јер, чинити да мноштво буде једно, јесте нарочити знак љубави. Наиме, на много начина она бива сабирач онога што је раздвојено, а тим истим начинима многи, како се чини, остварују сједињење кроз сличност; отуда и постоји древна изрека која је врло распрострањена и радо коришћена: „Сличност је пријатељство.” Брачна заједница наизглед јесте већа сједињеност од осталих, али ни она не представља прожимање природа (σύμφυσις) или узајамно мешање (ἀνάκρασις), већ се заједница остварује кроз спајање и присаједињавање, као што каже и Писмо: „Оставиће човек оца својега и матер, и прилепиће се жени својој, и биће двоје једно тело”;¹⁸⁴ и то само једно тело, а не и један дух. А сједињење Бога са онима који су тога удостојени, које, тиме што је савршено, надилази сваки начин сједињења, као и сједињење Духа Који се надумно простире кроз све чисте духове, представља преизобилну љубав Божију – и само то уистину представља ту љубав. Јер, само оно, на начин који је изнад овога света, нераскидиво сабира у једно оне који се љубе. Но, сада није време да говоримо о томе на који начин Он ову благодат преноси кроз душу и на тело које је са том душом сједињено. Међутим, демонски дух никада не би био у стању да тако исто продре кроз читаву душу. Наиме, пошто је отпао из вишњег друштва, он настоји да га изнова стекне, на рђав начин, али ипак са жељом која одговара његовом паду, колико је то њему могуће, покушавајући да се

¹⁸⁴ Пост. 2, 24; Мат. 19, 5; Марк. 10, 7.

прилагоди духу оних које је сам обмануо. Дакле, пошто је (демонски дух) изопачио тежње душа и сваку усмерио ка нечему другом, али свакако према једној од оних ствари ка којима их је преусмерио, нашао је за себе улаз и починак у њима и спрегнуо је са онима које је изопачио, нудећи им као једини пар ону страст која тежи истоме циљу, стичући тако власт над њиховом пропашћу и привлачећи те јаднике кроз ову спрегу и против њихове воље. И тако, кроз те узајамне везе, односно кроз те и сличне повезаности, (човек) бива обманут и спутан; а прави израз за све то јесте спрега.

45. Па како истинско виђење може бити спрега? Како би, дакле, светлост њиховог (тј. древних мудраца, *ѿрим. ѿрев.*) виђења и могла уистину бити здружена и проста и недељива – што их, наравно, није избавило од многих рђавих учења нити је те видиоце довело до једнообразног и истинског познања? Међутим, пошто је зло врло разгранато и пошто је дрво рђавога корена дало многе плодове, ми не можемо увек силом провиђања разумевати ваљаност корена, већ погледајмо опет плодове, односно дела – просветљење Сократа и Платона и њихових савременика. Одакле ћемо онда стећи тачно сазнање о овоме? Зар из закона о недопуштеним браковима или из предавања педерастички, или из учења о боговима и демонима и херама, или из оне измишљотине која се обрушила на наше душе, а која богове и демоне скида са неба и преноси их, те они лутају по земљи од тела до тела која нису одговарајућа, пре него што ће се погрузи-

ти или изронити, у складу са несрећном или срећном тежњом коју је сваки од њих стекао?

46. Зар ни божанство (θεόνιον) које је следило Сократа, а коме се овај са поверењем предавао, није показало теби, савременом нам философу, шта је то њихово просветљење? Зар ни по томе што се појавио змај кад је умирао платоничар Плотин, ниси у стању да схватиш шта је то њихово просветљење и шта је то божанство које је било уз њих, које је он, као што сам каже, називао божанским, хитајући да оно што је божанско у њему сáмоме уздигне до тога божанства, и у току живота и при кончини?¹⁸⁵ Но, почуј Аполона Пителију и схватићеш одакле потиче просветљење које на њих долази. Заиста, кад је Амелије, Плотинов пријатељ, упитао куд је отишла његова душа после престављења, сáм Аполон „испете умилне речи о свом вољеном пријатељу”, па обраћајући се Платиновој души, заједно са другим речима отпева и ове: „Често бива да твој ум, опхрван страшћу, с правога пута на кривудава и кружне стазе скрене, а бесмртни узвисише вечну путању шаљући зраке своје светлости... А сад, пошто си се тела ослободио, напустио си станиште божанске душе, и већ си до божанског друштва доспео.”¹⁸⁶

47. Видиш ли одакле потиче њихова светлост и са ким она удружује њихове душе? И шта је чудно ако се тама која долази од оца лажи¹⁸⁷

¹⁸⁵ Πορφυρίου, Περὶ Πλωτίνου βίου 2, изд. Bréhier (Budé), Paris 1926, стр. 2.

¹⁸⁶ *Исѡо*, стр. 25–26.

¹⁸⁷ Ср. Јов. 8, 44.

представља као светлост ради обмане, а затим на лажан начин имена замењују ствари, односно оно што је искривљено, замењује оно што је право? А ти, који заједно са Аполоном њих називаш просветљенима, увераваћеш нас да тобоже савршавамо платоновске и сократовске празнике; јер, кад их је Прокло Ликијев сваке године савршавао, понекад се дешавало да учесници у обреду угледају светлост око његове главе.¹⁸⁸ Међутим, ова светлост нам је опет показала одакле је потицао змај кога су видели како се увија око његове главе кад је он већ био умро, а он сâм није их удостојио да саопшти одакле је та светлост заблистала на њега. Наиме, као што он каже, користио се халдејским клетвама, односно „говорио је хекатијским светлообразним самопројавним речима”,¹⁸⁹ а „Хекатине речи су мрачне”, вели истински богослов.¹⁹⁰ Видиш ли јасно да она светлост јесте потпуна тама?

48. Дакле, ово је већа и очигледнија саблазан од оне претходне. Јер, ако бисмо прихватили да Сократи и Платони јесу боговидци, да су богоучени и да су просветљени од Бога, као што ти сматраш,¹⁹¹ и ако бисмо оне који су од њих слушали божанске изреке и поверовали у њих, прихватили као чудесне и као ревносне због њихове привржености и верности и поштовања према

¹⁸⁸ Μαυρικίου, Βίος Πρόκλου 23, изд. J. F. Boissonade, Paris 1882, стр. 162–163.

¹⁸⁹ *Исио*, 18, стр. 160.

¹⁹⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Омилија*, 5. PG 36, 340 А.

¹⁹¹ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, 8, стр. 262.

овима, онда би требало и ми да им будемо привржени и да имамо поверења у њих, како бисмо и сáми постали, ако не учени, а оно барем чудесни и ревносни. Због тога ћемо, дакле, одобравати најбоље међу оним људима који слушају погађања, гледајући да удовољимо највећем погађачу Фебу, а то ће нам омогућити да поуздано објављујемо своју мудрост на основу које ћемо се уздићи изнад многих или изнад свих.

49. Које би речи, дакле, биле у стању да наброје све врсте преваре, и читаво јато рђавих учења, и буљук гнусних и лукавих страсти, и безбројне мрље које су оне оставиле на онима који сматрају да оне људе треба да називају просветљенима? Зар не чујеш онога који каже: „Усади ми Платонове идеје”;¹⁹² другим речима, подај моме уму и пре дела неке науме и појмове, који нису без страсти и који приличе људима што чине многа дела, а који понекад страхују од неуспеха до ког их може довести неприготовљеност за дела, више него што страхују од Бога, Чије дело јесте и сáм наум. А ако и наум јесте дело, онда ће и пре њега бити потребни примери и обрасци, што значи да ће постојати идеје идеја, и да ће се то продужавати у бесконачност, уколико он овим поменутиим идејама не додели и нешто више, и то на више него рђав начин.

50. Но, оставимо сад то. Ја бих ти рекао још и ово: „Усади ми не само идеје већ и виђења његове”¹⁹³ лажно назване светлости, кроз које је

¹⁹² СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Омилија* 27, 10. PG 36, 24 В.

¹⁹³ Тј. Платонове.

спрезао са варљивим демонима и кроз које је – јер не постоје само зли већ и добри демони (тј. духови) – доспео до созерцања ваздушасте душе¹⁹⁴ и до кружења душа, а на основу тих кретања и до рђавих ероса добрих тела.”¹⁹⁵ А шта су то, дакле, први и други богови, или богови који су и од ових мањи по природи и по снази, од којих неки круже по узвишеним пределима небеског круга, неки лутају испод небеса, а неки су приземни и подземни, бивајући господари не само смртних бића већ и умрлих?¹⁹⁶ Све је, наиме, подељено троделно, да би се исказало кроз њих који су и творци и наследници својих богова. Шта ли тек представљају необична жртвоприношења, прорицања, бајања и врачања, као и величање оних који су опседнути, и уопште сва будалаштина у вези са тим, која је више чита него мистична? Ово, дакле, говоримо о онима који су пали свише и о онима који су од њих просветљени, односно о онима код којих је помрачен умни део душе и који су подстакнути виђењем одоздо, а не о онима који су изнад нас и који имају виђење свише.

51. Да бисмо, уз помоћ онога што је истинито и што је у богословском смислу названо свештеним и аутентичним, оповргли оно што је извештачено и што је названо лажним именима, рецимо: „У чему је, дакле, значај ситничавог Ари-

¹⁹⁴ Платон, *Тимај* 34–37, Врњачка Бања 1995, стр. 79–85 (превод Марјанце Пакиж).

¹⁹⁵ *Исџо*, 43, а–с.

¹⁹⁶ *Исџо*, 39е–40е.

стотеловог провиђања, и смртних речи о души, и човечанског својства догмата?¹⁹⁷ Па зар ово што је изнад доказивости представља својство човека „који је појмио преузвишеност Божију” и који је изнашао да говор о божанској природи јесте вредност изнад сваке друге? Или, можда, и ово јесте чиста обмана људскога ума, и то онога помраченог и противбожног, који, с једне стране, настоји да стекне славу, а са друге, покушава да избегне да његова лаж буде извргнута, пошто није у стању да докаже нити да другима пренесе натприродну и чудесну науку? Ако ли пак прихватимо да се он у своме мишљењу не слаже са учитељем који је ово заступао,¹⁹⁸ иако је ово у неку руку разумно, ипак нека то буде прихваћено; међутим, и он јасно верује у мноштво богова и, као што сам каже, првome међу боговима никако не придаје сву власт, те се труди да наброји све силе које покрећу божанска тела која је замислио, и поставља над нас читав род демонски, а оно што једино јесте натпобожно и богодолично, а што је изнад доказивости, он приписује овим божанским стварима, па и поред тога сматра да су оне изнад нас.

52. Учинили бисмо, међутим, нешто велико и радосно за све оне који су на нашој страни, кад бисмо сматрали да божанске тајне јесу изнад доказивости, што је сагласно Аристотелу и његовом учењу, које њихова наука и теорија припису-

¹⁹⁷ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Омилија* 27, 10. PG 36, 24 С.

¹⁹⁸ Овде се учитељем назива Платон, а учеником Аристотел.

ју демонима. Уосталом, ни ти сам не би говорио другачије од нас ако бисмо се припремали да живимо по учењу Аристотела и Платона. Међутим, и наши, а и наших учитеља докази показују да је читав демонски род отпао, да је последњи и да је лукав: лукав је по томе што је утекао од добра и што је успоставио сарадњу са нама кроз лишаванье добра и заборав на њега; последњи је по томе што је најдаље од најузвишенијег; а „отпао” је по томе што се, иако је најпре био изнад нас, толико стропоштао са тог достојанства и постао вештаственији од нас, да се уопште више не нада поновном успону у надсветски и равноангелски ред, који је нама обећан. Дакле, показују да овај демонски род није само то, већ да га миже под нашим ногама како бисмо га ми згазили. А аподиктички доказ, који настоји да буде истинско знање о крајњим и најнижим словесним суштинама, биће нелажни учитељ и о оним стварима које су најузвишеније и које су изнад нас. Јер, пошто једна иста наука описује оне ствари које су међу собом супротне, могуће је да и чувство буде поучно.

53. Видиш ли, дакле, колико је овај доказ далеко од онога што је изнад доказивости? Безмало онолико колико је истина далеко од лажи, и знање од незнања, и светлост од таме, ако је знак лажности и безумности и помрачености ума говорити и сматрати да демони јесу изнад нас, а знак просветљеног знања признавати власт која нам је дата *да сѣјајемо на змије и скорпије и на сву силу вражију*.¹⁹⁹ А шта се збива кад се овај доказ

¹⁹⁹ Види Лук. 10, 19.

уздиже до поузданог и јасног и истинског мишљења, које се односи на сáму самоистину, односно на прво и једино биће, удаљено од свакога другога бића, које постоји на апсолутан и бесконачан и самонадсуштински начин? Дакле, шта за нас значи овај аподиктички доказ, пошто он дарује незаблудно мишљење о овоме? Ко се, дакле, опредељује за доказ, а ко у исту раван са њим поставља оно што је по Аристотелу изнад доказивости, а да при том не спушта небо на земљу, а оно што је свето не сврстава уз оно што је недостојно?

54. Заиста, и ми ћемо ти допустити да говориш како Божанство јесте изнад доказивости, али не зато што то говориш по Аристотелу, као што сада тврдиш да говориш; јер, пријатељу мој, мишљење тога човека о божанским стварима је приземно и такорећи неславно. Па како може бити да није тако, јер он, говорећи у складу са апостолским речима, спознавши Бога, није Га прославио и није Га поштовао као Бога, залудевши у својим умовањима,²⁰⁰ те је божанство приписивао демонима, а понеким створењима је придавао својства нерођености, док је наше душе, колико је од њега зависило, лишио бесмртности? Јер, спољашњи (θύραθεν) ум нема ништа са нама; док, по овом философу, наш властити ум без њега (тј. спољашњега ума, *йрим. йрев.*), опет није ништа.²⁰¹

²⁰⁰ Ср. Римљ. 1, 21.

²⁰¹ Ово се односи на Аристотелово учење по којем је бесмртан само спољашњи (θύραθεν, који долази споља) ум који долази ка човеку и одлази од њега, док наш властити ум и душа нису бесмртни.

55. Схваташ ли, пријатељу, до каквог зла доспева човек кад не доводи све у сагласност са Светим Писмом, већ жели да оповргава оне који се управо њиме користе, а при том тражи за себе поштовање веће него оно које светим Оцима припада? Па и ти си се толико узнео да сматраш како треба да просветљенима називаш залуделе мудраце, који чак и Бога смештају у оквире свога умовања, говорећи како је тешко али не и немогуће појмити Бога;²⁰² а у ове неизрециве тајне посвећени су светлошћу која их је просветлила. Но, не учих да ме је обузела ревност и да ме је занела беседа, па се предадох многим речима о овим темама, иако сам претходно имао супротну жељу. Па, иако бих имао још много шта и о много чему да говорим, зауставићу се и изоставити већину тога, те пошто кажем само још неколико речи, запечатићу своју беседу исказом љубави (јер, знам да ћу те њиме приволети покајању), избегавајући тако да је завршим рђавим речима.

56. Они, међутим, које по обичају наше Цркве називамо спољашњим (ἔξω) мудрацима, јер се налазе изван свештеног знања о Богу, кад су Бога назвали тешко појмљивим, нису схватили да је Он за људе непојмљив. А ми, не само властитим умом већ и умовима који су изнад сваке приземне нискости и који се називају престолима, због надземности ових створења која досежу до божанских висина и ту дејствују, знамо да је Бог непојмљив. Не тврдимо, међутим, да божанске тајне, које су надизузетне у односу на све дру-

²⁰² Види гл. 35.

го, јесу у потпуности изузетне и у односу на сваки доказ; другим речима, не тврдимо да је тако, али и немамо на уму доказ који ти имаш; иако ти желиш о њему да изричеш највише похвале, ипак га представљаш толико спорним да он, ако му неко случајно противуречи, бива оповргнут и не може више бити доказ.

57. Заиста, аподиктички закључак, као што кажеш, „свима уопште изгледа истинит, и о њему нема никакве сумње”.²⁰³ Но, ниси се сетио следећег: ако ни због чега другог, а оно бар из пионовске* опрезности, ако овај доказ никако не може постојати ни помоћу средстава са којима је спрегнута наука логике, хармоније и астрономије коју наводиш, онда ће математичке нужности бити уочљиво слабије и од наукових нити и биће оповргнуте твојим изузетно аподиктичким умом. Уосталом, како би било могуће да ти искази по својој природи буду познати, кад се међусобно не слажу Секст и Пирон и њихови истомишљеници?

58. Божанске ствари, дакле, нису изнад доказа (јер, ни за Сунце се неће рећи да је сјајније од варнице), али ни од онога што су нам свети Оци предали, нити су оне далеко од њиховог поимања. Међутим, кад се укаже потреба, наводимо могући доказ, полазећи од силе која покреће дух, којом богомудри богослови надумно опште са оним што је изнад ума, па пошто су богоблагодатно научени, они богодолично и нас уче. Јер, иако божанске тајне јесу преузвишене у односу

²⁰³ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, G. SCHIRO, стр. 245.

* Види касније у истом пасусу (*прим. прев.*).

на сва бића, на било коју реч, и песму, и на било које мишљење, ми ипак и речи говоримо о Богу, и опевамо Га и прослављамо, колико је то могуће, и делима, и речима, и страдањима, и то називамо славом Божијом, а химнама Божијим називамо славословље које Му ми сами упућујемо; тако исто умујемо и доказујемо, па свој закључак о божанским тајнама називамо доказом било да говоримо тако да се ухом може чути, било да не, јер ни сваки говор (διάλεξις) није дијалектички (διαλεκτική). Зато сматрамо да треба о Богу да говоримо најсјајнијим речима, не величајући при том саме наше речи, као што би неко помислио, већ да бисмо што сјајније говорили о Богу, сагласно речима светих Отаца и богопредатих нам изрека, а без ичега што је недостојно.

59. Но, добро! Постарај се, међутим, да ово последње имаш на уму: на основу онога што је истоветно са тобом и што је противно теби, разговарао сам са тобом, па ако постоји ишта што није за похвалу, ти то заволи као да је твоје властито. Наиме, „и властито зло је”, кажу, „вредно вољења”. Немој, дакле, имати одбојности према нама и немој престати да нас љубиш као некада, као што ћемо, наравно, и ми чинити. Јер, ако се и збива да су наше беседе усмерене једна против друге, у својој души, односно у оном њеном делу којим љуби, имаћемо неокрњено добро мира. И тако ћемо, о, најмудрији међу људима – а нећу оклевати ни да кажем: о, најбољи међу онима који љубе и који су љубљени – видети један другога, и загрлити један другога, и целивати један другога на исти начин у светој целиви.

ДРУГА ПОСЛАНИЦА ВАРЛААМУ

О ТОМЕ ДА ЗА НЕКЕ ОД БОЖАНСКИХ ТАЈНИ ПОСТОЈИ ДОКАЗ, И О ТОМЕ ДА ТАЈ ДОКАЗ ЈЕСТЕ ВЕРОДОСТОЈАН

1. Питање двоначалства је нестало са позорнице; наиме, одстрањено је из речи философа, а плода је донело наше слово поткрепљено побожном проповеди о једноначалству.²⁰⁴ Међутим, питање преузвишености божанских тајни у односу на доказивост, као што учи Аристотел, не може бити уверљиво помоћу слова. Нека ово, дакле, опет буде предмет наше беседе, и пружимо прилику философу да сам себи буде јаснији. Најпре, дакле, да се покаже да је у потпуности подударан са својим словима упућеним *Лайинима*, о томе да се ниједна од божанских тајни не може доказати, и да читав његов труд не тежи у целости ка једном циљу. Заиста, ако се ово јасно покаже, ако ни због чега другог, а оно макар зато што не жели да говори узалуд, избећи ће противљење; а показаће се јасно чим од њега сазнамо зашто се предао овом труду, иако се овај показао бескорисним.

²⁰⁴ Реч је о *Првој посланици Акиндину*, која се супроставила учењу о исхођењу Светога Духа и од Сина.

2. У предговору²⁰⁵ и у словима која је нама путио, он вели: „Треба, дакле, да кажем шта је циљ мојих речи о овим питањима. Мислио сам да би било могуће да једном својом беседом све оповргнемо и да покажемо да сви силогизми које Латини износе јесу пуке мудролије. Сматрао сам, дакле, да је ово могуће постићи ако се покаже да ове мудролије нису ни дијалектичке ни аподиктичке. Наиме, лакше ми је било да докажем да нису дијалектичке уколико изјавим да исте тврдње и ми у подједнакој мери оспоравамо путем закључивања; међутим, да докажем да ове мудролије нису аподиктичке, то би било сасвим немогуће уколико бих прихватао да је могуће умно поимање божанских тајни.”²⁰⁶ Помисли само шта говориш, философе: зар ти је било лакше да докажеш да све силогистичке беседе које Латини износе у корист властитог учења, садрже исказе који су спорни колико и закључак, па страхујеш да не би они одустали од тога да ове силогизме називају дијалектичким и да их не би назвали аподиктичким, и тиме тебе довели до крајњег безизлаза? Па зар је могуће да буде аподиктички, или да тако изгледа, онај силогизам чији су искази оспорени, и то на исти начин као и закључак?

3. Да ли ико од оних који су задојени васпитањем на основу речй, или од оних који су га у мањој мери окусили, може рећи тако нешто? Наиме, показао си, као што тамо и сам кажеш, да сви

²⁰⁵ Мисли се на Варлаамов антилатински спис (Код. Paris gr. 1278, л. 77).

²⁰⁶ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, стр. 265.

њихови силогизми јесу пуке мудролије; и ти и поред тога страхујеш неће ли их можда назвати аподиктичким они за које се показало да су софисти? Па зар је уопште могуће да софист буде аподиктичар? То би исто било, честити човече, као кад би неко, док се Сунце и Месец налазе испод Земље, говорио да они који се налазе на Земљи ходе по најдубљем мраку, тако да бивају лишени и светлости Месеца, а затим да га обузме страх да они можда не кажу како је подне, и тако покажу да он лаже. Заиста, кад се испостави да неки силогизам није дијалектички, онда онај који је изнад њега, може бити схваћен као аподиктички, а онај који је слабији, никада не може бити схваћен као аподиктички; као што ваздух, кад је осветљен при пуном месецу, можеш посматрати као дан, а кад је тамнији, то није могуће.

4. Ово је, дакле, требало да им кажеш како би се избавио сувишних расправа. Но, пошто си њих, који су сабрали све што је лажно, лишио онога што није мање нејасно, штавише, што је недвосмислено лажно, ти си се уплашио да не изгледа као да су они на аподиктички начин сабирали од онога што је лажно, те си био приморан да кажеш како не постоји ниједан доказ за божанске тајне, и да се нама супротставиш говорећи да су, по ономе што су нам свети Оци предали, неке божанске ствари толико видљиве да их је могуће и дотаћи, и доказати, и спознати, а неке су не само изнад могућности додира, и доказа, и спознаје, већ и изнад ума који умно созерцава и изнад ума који надилази и саме те умне енергије, и који, лишавајући себе сваке могућности поима-

ња, по неизрецивој благодати бива сједињен са непојмљивим тајнама.

5. На основу онога што је и сам философ тврдио,²⁰⁷ додуше са тешкоћама, дешава се да сви силогизми које су Латини њему упућивали јесу беспрекорни. Јер, по његовом мишљењу, овим силогизмима су оповргавана светоотачка предања. Чини се, дакле, да он прекорева себе зато што није могао да их држи под надзором. Јер, да је био свестан да је могао, зашто би се онда плашио да они софисте не назову аподиктичарима, рекао би неко од туђина. Ја тако нешто не бих рекао; али, озлојеђен због тога што лепота тамни и губи се пред „силином њихових речи”, почео сам да говорим о овој теми како би се одстранио овај „трн”. А он, разјарен против оних који су очистили себе, као да они поричу (његове ставове), ишао је све даље. Но, сматрам да није поступио на тај начин зато што га је на то приморала сила супротстављених ставова, иако он тако каже, већ зато што није ваљано упућен у божанске тајне и зато што, због видљиве жеље да пред свима председава по мудрости, богословствује на основу учења таштине, и у тим својим мудролијама показује злехудост аристотеловских умећа.

6. Зато се он на чудан начин позива на Аристотела и Платона, на Сократа и на Питагору, и на све оне који умују попут њих, као на оне „који су појмили божанску преузвишеност”, па пошто их приведе на позорницу да они говоре о умној светлости, о небеском призору и о простим и не-

²⁰⁷ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, стр. 266.

дељивим виђењима, он сам им приписује оне ствари које им никада нико од наших није приписао. Наиме, он каже: „Кад их чујем да тако говоре, не могу а да не кажем да су и они просветљени од Бога.”²⁰⁸ Свако ово појединачно тврђење опширно је оповргнуто у мојој претходној беседи њему упућеној, под називом *Против јелинског боговиђења*.²⁰⁹ Због тога он Латине није оповргавао другачије него говорећи како њихови силогизми нису ни дијалектички, у складу са Аристотеловим предањем, ни аподиктички – не знајући, као што се види, да сви силогизми у вези са божанским темама, или бар њихова већина, нису ни дијалектички ни аподиктички. А какви су они који, према Аристотеловим предањима, чак и нису силогизми, као што смо показали у претходном спису и као што ћемо, ако Бог да, опет показати у наставку овога списка?

7. Због тога он настоји да на сваки начин омаловажи наше списе против Латина, тако да изгледа да не само да он јесте богослов већ и да једино он на читавој земљи јесте савршен. Па ако је у вези са доказом (тј. са доказивошћу божанских тајни, *прим. прев.*) и имао неког повода, какав је био разлог да се, у вези са осталим питањима, супротстави списима који говоре у прилог побожности? Наиме, кад је овај мудрац чуо како ми говоримо да Бог није посредством Божанства ступио у Божанство, по природном посланству, већ по месту и по благодати; и да говоримо: ако

²⁰⁸ *Исио*, стр. 262.

²⁰⁹ *Прва посланица Варлааму*.

се са првим узроком доводи у везу све што припада Јединородноме Сину, а исто тако и оно што припада Духу, онда се Дух доводи у везу непосредно са Оцем – а ако се односи непосредно, онда и исходи непосредно; исто тако, ако се Син рађа само од Оца, онда и Дух исходи само од Оца, јер они на сличан начин потичу од Оца, али не по начину постојања; такође, кад је чуо како на основу накнадних богословских учења докажуемо оно што је предвечно и како наводимо оне који кажу: „Као што Син јесте од Оца, тако и Дух јесте од Оца; осим што Син (јесте од Оца) рађањем, а Дух исхођењем”,²¹⁰ а затим: „Зашто се Духу не би приписивало све што и Сину, осим рођености? А све што припада Сину, припада и Духу, осим синовства, и све што има Син, има и Дух, осим рођености”²¹¹ (овога би се пак требало држати при сваком говору на ову тему); поврх тога, кад је чуо како ми обратним поступком оспоравамо оне који уче да Дух не исходи само од Оца, и како доказујемо да ни Син не би био само од Оца ако не би и Дух (био само од Оца); дакле, иако је чуо све ово и много шта друго што је садржано у читавој беседи, он ништа није узео у обзир, па каже: „...Уважаваш оно што је спорно.”

8. Како ми то уважавамо оно што је спорно, кад смо надугачко показали и призивали многе да сведоче за нас да осим по начину постојања, односно по исхођењу и рађању, Дух јесте од Оца исто онако како и Син јесте од Оца, и тако смо

²¹⁰ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, 'Ομιλία 39, 12.

²¹¹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, 'Ομιλία 39, 12.

на јасан и утемељен начин узрок поставили испред закључка? „Али, требало је”, вели он, „да докажеш да Дух није од Сина.” Зар ја, дакле, изостављам оне исказе кроз које је беседа у свом уводу доказивала своје тврдње; па зар речи „не од Сина” не значе исто што и речи „само од Оца”? Наиме, ако Дух није од Сина, онда је само од Оца, а ако је само од Оца, онда није и од Сина; ова два исказа су у толикој међусобној равнотежи да, ако неко у свим својим тврђењима из којих произлази да Дух Свети није и од Сина, уместо овога изведе закључак да је Он само од Оца, међу овим закључцима неће бити никакве разлике. Према томе, ако је то тако – као што, наравно, јесте – онда смо на ваљан начин показали да Дух Свети није и од Сина, јер смо показали да исходи само од Оца. Ако се, међутим, уз Сина, због блискости, одмах подразумевају речи „не од другог”, као што и ти сам велиш, онда се оне на исти начин подразумевају и уз Духа, и тако имамо и оно што је спорно, и налазимо да тебе овде оповргавају твоје властите речи, а да ти и против своје воље потврђујеш наше речи. А ако се на основу овога изнађе решење, онда би требало да се дивимо очигледности истине и силини исказане речи.

9. А онај ко нема потребе ни да икога прекори, због своје неизмерне гордости, пошто сматра да једино он сам нешто представља, користи се закључцима који потичу из учења таштине и који су против нас као против некаквих инославних (јер, завист нема обичај да прави разлику између непобожних и побожних), због чега и настоји да

засени очигледну истину, и сматра да успева да избегне изливајући мастило вештине, боље рећи зловештине. Зашто, философе? Но, ако он нађе за сходно, и најпре нас, као што то има обичај, оптужи за неукост, па чак и за неписменост, могао би рећи следеће: пошто Божанство јесте изнад поимања и ума и мишљења, изнад сваког чула и разума, изнад могућности додире и познања, ја сам ово недавно показао, и изливајући речи као бујице, преплавио сам оне који другачије умују.

10. Па добро. Буди спреман да саслушаш питања и од нас неписмених, јер ни то није страно философији; „ко се, дакле, предаје науци и умовању и мишљењу, уобразиљи и чулу, је ли могуће да тај има и доказ“?²¹² Свакако, рекао би, јер и то је садржано у његовим беседама. А пошто смо у овоме сагласни, философе, послушај онога ко је изнад твојих бујица, односно послушај великог Дионисија, песмопојца божанских имена, који, опевајући Самомудрост, каже: „Бог се спознаје и кроз знање и кроз незнање, а постоји и Његово умно поимање, и појам, и познање, и додир, и чулно опажање, и мишљење, и уобразиља, и име, и све друго.“²¹³ Сходно томе, постоји и доказ за Његово постојање, с једне стране, на основу твојих ранијих исказа, јер они поседују сва својства доказа, а са друге, на основу допунских речи које је светитељ (Дионисије) на концу придодao: „Постоје”, вели он, „и многе друге Божије ства-

²¹² ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, стр. 250.

²¹³ *О божанским именима*, 7, 3.

ри”, а једна од свих јесте и доказ – тако да постоји доказ о Њему.

11. Сходно томе, ни супротни ставови бића који се односе на Бога, нису једни другима противни, и оповргавања не побијају ставове; јер, међусобно супротстављени ставови, по једном и јединственом узроку истоветности, истовремено и претходе један другоме и садрже један другога. Из овог разлога, дакле, ако истовремено и постоји и не постоји доказ о божанским стварима, није исправно рећи да нема доказа ни за једну од божанских ствари, или да постоји доказ за све, већ је исправно рећи да за неке божанске ствари постоји доказ, а за друге не. Јер, шта у наставку каже овај богоглаголиви (Дионисије)? „Божанство се не може ни умом појмити, ни исказати, ни именовати, и није неко од бића нити се може познати у неком од бића.”²¹⁴ Како то? Зар на један те исти начин о Њему постоји умовање и све друго (тј. други видови спознаје, *прим. прев.*), а истовремено, Оно се не може умом појмити нити се може познати у неком од бића? Свакако, на неки други начин. То је, дакле, оно што ми говоримо: неке божанске ствари се могу спознати и доказати, а неке се не могу спознати нити се могу доказати.

12. А ти који си, као што се може видети, врло мало посвећен у ова питања, тврдиш како ни за једну од божанских ствари не постоји доказ већ само вера, и не слушаш чак ни великог Павла, који неверним Јелинима каже: „...Што се мо-

²¹⁴ О божанским именима, 7, 3.

же дознати за Бога, познато је”,²¹⁵ и: „...Кад познаше Бога, не прославише Га као Бога, нити Му захвалише”;²¹⁶ нити си уважио или поверовао у истинско виђење Бога, које Господ у Јеванђељима назива блаженим,²¹⁷ и које се развило код верника и код оних који су кроз подвиг стекли веру; ти који се дичиш вером, иако виђење кроз веру јесте свршетак, или награда, или залог награде остварен кроз љубав. Ако је ово виђење истинито, као што јесте, онда је истинито и тврђење да „Бога нико није видео никад”,²¹⁸ односно потврђује се оно што смо ми рекли, да се неке божанске ствари могу познати, а неке не.

13. Ти пак никако да схватиш ни ону богословску поруку коју си прочитао, да је „један Бог и Отац свију, Који је над свима, кроза све, и у свима нама”,²¹⁹ Који је делом несхватљив, а делом је искан, а некад ће бити спознат у највећој могућој мери. Јер, Он „постави таму за скровиште Своје”, као што вели псалмопојац,²²⁰ али и „осветлише муње Његове васељену”,²²¹ и нико није лишен сазнања о Богу, иако се неки, који су на зло спремни, праве како Га не познају. Јер, Он је „Сунце правде”,²²² које обасјава „и зле и добре”;²²³

²¹⁵ Римљ. 1, 19.

²¹⁶ Римљ. 1, 21.

²¹⁷ Ср. Мат. 5, 8.

²¹⁸ Јов. 1, 18.

²¹⁹ Еф. 4, 6.

²²⁰ Пс. 17, 11. – Ср. 2. Сам. 22, 12.

²²¹ Пс. 96, 4.

²²² Малах. 4, 2.

²²³ Мат. 5, 45.

међутим, ови добри, отварајући своје очне капке, бивају преплављени живоначалним зраком, док ови зли, затварајући очи, никако се и не праве да Га познају, па кроз дуготрајно неопштење са светлошћу, доспевају до слепила ума, што се природно збива и са телесним очима. Заиста, услед толиког блистања, Њега нико и не може видети, због чега Он (тј. Сунце правде, *ἱрим. ἱрев.*) и јесте изнад умног поимања, па опет, са истим изобиљем доспева до оних који нејасно виде, и открива се онима који Га ишту и онима који немају моћи расуђивања, као што чулно Сунце обасјава и невидеће очи, иако због свога превеликога сјаја не допушта да се ка њему усмери чуло вида.

14. Кад би, дакле, било могуће доказивати само кроз потврдне исказе (*καταφατικῶς*), онда би своје место могло имати и тврђење да ни за једну од божанских ствари не постоји доказ; међутим, пошто је могуће доказивати и кроз одричне исказе (*αποφατικῶς*), шта на то кажеш? Да нећемо, можда, доказивати да Творац свега није ниједно од створења? Да нећемо доказивати да Добро није узрок ниједнога зла? Поврх тога, ако ништа што је створено није изнад доказа, онда се ти, говорећи како све божанско јесте изнад доказа, гордиш тиме како Бога узвисујеш изнад свега. А пошто се види да је изнад доказа много тога што постоји на земљи и што је нама доступно, како ће се на основу тога показати божанска преузвишеност? Наиме, знамо да је искуство, по природи, поузданије од доказа, што значи да је и оно изнад доказа, и поред тога што и свака уметност и свака наука од њега полази:

с једне стране је уметност, која се бави стварима што настају и пропадају, а са друге је наука, садржана од учења да ствари увек јесу такве какве су. Сходно томе, ако толико бића јесте изнад доказа, како си онда мислио да Онога Који је изнад свакога бића и изнад свега, уздигнеш тиме што проповедаш да је изнад доказа? Заиста, по чему се показало да је величанственост небеских анђела, по природи, изнад лавова и слонова? Па и ми световни људи, по својој природи, јесмо изнад њих, иако толико заостајемо за оним анђелима; отуда, дакле, и не би било могуће исказати величанственост Божију показујући како Он јесте изнад доказа.

15. Заиста, Божанство је несхватљиво за ум и изнад свега је што се умом може појмити. А и многа бића, и много тога што је уму схватљиво, јесу изнад доказа, тако да Божанство, што и ти кажеш, надилази и оно што је изнад доказа, и то преимућством које је недосежно и несравњиво. Према томе, онај ко сматра да претерано велича (Бога) уколико говори како божанске ствари јесу изнад аристотеловског доказа, не примећујући, ходи управо ка супротном. Стога ми, руковођени светим Оцима, проналазимо виши доказ за оно што је изнад тога доказа, те помоћу њега не настојимо да досегнемо све што је божанско, већ само поједине божанске ствари; па сматрајући да остале (божанске ствари) јесу изнад доказа, постављамо божанско далеко изнад онога за шта твоја мудрост вели да, по Аристотелу, јесте изнад доказа. Видиш ли колико је наше учење бо-годоличније од твога?

16. А каква је та твоја дијалектика, за коју сматраш да једино она приличи божанским стварима? Нема ли она увек уопштено и превасходно значење за силогистичко закључивање? Зар се знање о свему што је око нас не остварује у нама кроз чула? Како би, дакле, било могуће да постоји дијалектички силогизам о ономе што је изнад чула? Ако ли пак прихватимо да се знање сабира путем умних контаката, а да божанске ствари јесу изнад ума, како је онда могуће да постоји дијалектички силогизам о ономе што је изнад ума? „Али”, вели он, „на недокучив начин, све је потчињено дијалектичком силогизму, који све разматра.”²²⁴ Зато он покушава да од нас начини дијалектичаре и да нас супротстави верницима, иако је управо због тога постао претеча аподиктичара. Али, шта је то „све”, уважени пријатељу? Наравно, то су сва бића. А оно што је изнад бића, како може имати ишта себи потчињено? Да он иде у правцу свих метода, то каже Аристотел; а како може постојати метод (познања) онога што је несхватљиво, ако метод представља скуп знања стечених из онога што се може схватити? Код њега, дакле, није неодређен само субјекат већ и оно што се у сваком проблему тражи, а неодређени су и сâми искази, као и дијалектички метод, као што би ти рекао; док је код истинског богослова скоро све одређено: увек и у целости оно што је предмет поимања, као и већина исказа, ако не и сви искази, а и једно и друго на основу онога што је богонадахнуто и што

²²⁴ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, стр. 249.

нам је од Бога предато, у чију одбрану богослов и устаје, и о чему поседује властито поуздано и непоколебиво мишљење.

17. Осим тога, ако дијалектичким закључивањем стичемо знање о божанским стварима, а аподиктичким методом стичемо само знање о свету, као што кажеш,²²⁵ онда би дијалектички метод био изнад аподиктичког. А то ти твој Аристотел никада не би допустио; јер, тамо где је субјекат узвишенији, и закључак је узвишенији; па ако он још има и додатак, и то исто толико велики и више него велики, онда је и тај додатак сразмеран узвишености. Заиста, чиме се бави дијалектика, и шта је то што она истражује? У сваком случају, зар није све сачињено из четири елемента: рода, одређења, врсте и збивања? Ни ти сам не прихваташ да је у божанским стварима присутно збивање; а како може постојати одређење тамо где се не истражује шта је (предмет познања)? Какве ли је пак врсте оно што је бесконачно? А опет, какав род може бити тамо где нема врсте, тим пре што њему (тј. роду, *йрим. йрев.*), који постоји стварно и засебно, није потребна никаква суштинска разлика да би сам постојао? Јер, све ово својствено је мноштву, где мора постојати растојање међу појединачним деловима, док Божанство, како ће се показати, није ништа од овога; међутим, не зато што је изнад, него зато што није нигде и ни на који начин. Због тога што не познаје нити заступа ишта узвишеније од ове четворке. Међутим, ако неко начел-

²²⁵ *Исѿо*, стр. 255.

но и допусти ово, изложиће то у виду доказа, јер се каже да се само кроз доказ рађа непоколеби-во поимање које ми имамо у вези са божанским стварима.

18. Али, „био сам приморан”, вели, „овако да говорим како бих се супротставио противсловесним Латинима”.²²⁶ А да не постоји никаква потреба, односно да се тамо узалуд налазе речи: „Ни за једну од божанских ствари уопште не може постојати доказ”, то смо претходно показали. А ако је и било неке потребе, боље би било да си то прећутао и да си од оних који су међу нама не-уки затражио ако не мишљење, а оно бар да зло на непромишљен начин не исцељујемо злом, него што супротно исправљаш супротним, час говорећи о два начела, час поричући могућност познања Бога, а час... но, да не идемо даље. Па, иако си, после изругивања од стране свих и после истрајног размишљања, како сам кажеш,²²⁷ из својих беседа изоставио једну од ове две тврдње, ипак ниси одустао. Наиме, борећи се у корист обоје, обмањујеш оне који другачије мисле, па насрћеш на њих и настојиш да оповргнеш – не знам на који начин – светоотачке изреке које ми наводимо, те многима пружаш повода за бојазан да нећеш, можда, одговарајући нама, наводити и текстове који су Латинима упућени. Међутим, настављајући расправу, изложимо најпре шта смо

²²⁶ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, стр. 230.

²²⁷ *Исјо*, стр. 266. После полемике са Паламом, Варлаам је из свога списка *Против Лайина* одстранио доказе о „два начела”.

ми говорили, јер би било врло неприлично да то философ чини.

19. Неке божанске тајне се могу спознати, неке бивају предмет трагања, неке се и доказују, а неке су, опет, неистраживе и недокучиве, и не види се никакав траг оних који су доспели до оног скривеног места. Философ је ово тешко примио, па, сабравши се колико је могао, користи против нас силину речј, тврдећи како се ништа божанско не може спознати нити доказати.²²⁸ Међутим, да су наше речи сагласне са светим Оцима, то се јасно види из онога што је на почетку речено, а да многе њихове богословске расправе у свом наслову садрже доказ – мислим да то није непознато никоме ко их прихвата,²²⁹ тако да онај ко говори како не постоји доказ за било шта божанско, тиме се више супротставља светим Оцима него нама. Заиста, кад се овај доказ налази унутар текста, могуће је да он износи неко сасвим другачије тврђење, али кад он представља натпис, како би то онда могло бити, ако сам доказ није наглашен?

20. А ако доказ представља и савршено и поуздано показаше, после којег нема савршенијег проналажења истине, као што је одлука у судници, шта би за нас могло бити савршеније и поузданије од светоотачких доказа, тако да они за нас буду главни доказ? Јер, и блажени и божанствени Јеротеј, који то име са правом носи, у име многих блажених учитеља сведочи не „само чи-

²²⁸ Исто, стр. 230.

²²⁹ Види Прва посланица Варлааму, 31.

стотом свога ума и осталих свештених изрека, већ и тачношћу доказа”.²³⁰ Онај, дакле, који му то потврђује и који је развио складност и узвишеност његовог богословља, на узвишен начин јасно учи да богословље јесте двојако: „Једно је мистичко, светотајинско, неисказиво и неизрециво богословље, које кроз неспознативу мистагогију дејствује и пребива у Богу; а друго је откривено и философско и доказно богословље, које уверава и којем је неопходна истинитост изречених тврдњи.”²³¹ Па зашто га, философе, није назвао дијалектичким него аподиктичким (тј. доказним), будући да оно није упућено само верницима, јер њима уверавање није потребно?

21. Међутим, чак и да се доказ не може тако јасно уочити у учењу светих Отаца и не може им се приписати, ипак је противљење њима врло јасно изражено. Као кад неко, у намери да се супротстави ономе ко о Богу говори ово и оно, рецимо да је велики и мали,²³² односно кад неко о сличним побожним темама, изводећи своје теорије на основу супротних тврдњи, каже: Онај Који је постао све у свему ради спасења свакога бића, Који је понудио Себе на много начина и онако како одговара свакоме ко Му се обраћа, и Који се у рукама пророка показује многообразно, како би Он могао бити Један Исти, а са друге

²³⁰ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, РГ 3, 684 В.

²³¹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *Писмо 9*, РГ 3, 1105 СД.

²³² СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 9, 1 РГ 3, 909 А и даље.

стране, Он Који је без свога узраста, Који се кроза све простире, Који надилази сваку меру, како може бити велики? Дакле, као што тај ко тако говори не устаје само против онога ко Бога назива оваквим или великим, већ и само Свето Писмо уздиже против њега истога (јер, и све друго што Писмо говори о Богу, као и то да Он јесте мали, он ће оповргнути на исти начин: наиме, оно што све превазилази, што се распростире изнад свега и што садржи све, како може бити мало?); тако и тај што се супротставља ономе ко говори да неке божанске тајне јесу доказиве, а неке не, и који тврди да ништа божанско није доказиво, пошто нема никаквог додира са њима нити су оне доступне познању, користи Свето Писмо против њега самога, доказујући да оне ствари које су у њему садржане, устају једна против друге у међусобну борбу – јер, ако на основу тога што нема додира са Богом и што Он није доступан познању, закључујемо да нема ни доказа (за Његово) постојање, онда ако они (тј. додир са Богом и познање Бога, *йрим. йрев.*) постоје, закључујемо да постоји и доказ.

22. Дакле, шта је то неоспорно и сагласно што се из овога може закључити, а што је у Писму потврђено? Да (Бог) и постоји и не постоји; и једно и друго, на другачији начин. А то је оно што смо ми говорили, да се неке божанске тајне могу спознати и доказати, а неке су несхвативе и недокучиве. Погрешно је, дакле, тврдити да нема доказа ни за једну божанску тајну – јер доказа има за неке (божанске тајне) и има у одређеној мери. Наиме, као што Очовечење Господа јесте

натприродно и неприродно, па за проповед остаје неизрециво, а за умно поимање неспознативо – јер натприродно је нешто друго, као што је трудноћа Дјеве, а неприродно је друго, бременитост утробе после зачећа – тако и Божанство јесте и доказиво и недоказиво; међутим, на недељив начин је дељиво због различитости начина, пошто „се познаје и кроз познање и кроз непознање”.²³³ Заиста, да (Бог) постоји и да је једно, то се и зна и може се доказати, а шта је и које је једно, то је у потпуности недокучиво.

23. Но, чувши како велики Дионисије каже: „Божанство, опевано као Јединица и Тројица, није ни јединица ни тројица какву може спознати неко биће”,²³⁴ философ је, како нам се чини, схватио да нико није спознао да (Божанство) јесте јединица. Међутим, велики (Дионисије) то не каже; наиме, зна се и у химнама се опева да постоји Јединица, али она не спада у оне познате избројиве јединице, које и нису у дословном смислу јединице – ако јединица не представља број – и због тога се као јединица познаје само оно што се не спознаје као број и у бројевима, пошто јединица и није дословно број. Дакле, Божанство јесте Јединица, али не онаква какву може спознати неко биће. Наиме, и Григорије Богослов је најпре рекао да „природа Божија јесте несхватива и неспознатива”, а одмах затим, тумачећи смисао ових речи, додаје: „...Не у смислу да ли постоји, већ шта је (природа Божи-

²³³ *Исѡ*, 7, 3.

²³⁴ *Исѡ*, 13, 3.

ја)".²³⁵ Док овај философ сматра да је несхвативо и непознативо и шта јесте (природа Божија) и то да она постоји, а његов блистави исказ је у томе да кроз доказ показује како све божанско јесте изнад доказа. Но, пошто му у вези са овим кажем неколико речи, пренећу своју беседу на оно што је на почетку.

24. Па зар ниси ти тај који тврди како нема доказа ни за једну од божанских тајни? Дакле, ако си ти доказао оно што је изнад доказа, онда то не спада међу божанске тајне; а ако овакав атрибут приличи Богу, онда му не би пристајао доказ. Међутим, ти, не знам како, некад говориш и друге ствари, које су у међусобној супротности, и то не само кад је реч о могућности доказивања, као што сам кажеш, божанских тајни које су изнад доказа, већ и сваки пут кад се сетиш успона створења према Творцу.²³⁶ Па зар ни створења не представљају доказ да постоји Творац? Зар ни неке од невидљивих ствари нису познате на основу видљивих? Зар нећеш прихватити ни божанственога Павла, који потврђује да „што је на Богу невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види”,²³⁷ него ћеш тврдити да су све божанске тајне изнад сваког приступа и познања?

25. „Да”, вели он, „али ја говорим о мисаоним закључцима које увек доносимо на основу испољеног логоса; а њих свако за себе изводи.”²³⁸ Па

²³⁵ Омилија 28, 5, PG 36, 32 В.

²³⁶ ВАРЛААМ, *Прва посланица Палами*, стр. 241.

²³⁷ Римљ. 1, 20.

²³⁸ Види ВАРЛААМ, нав. д., стр. 241 и даље.

шта онда? Зар оно што сваки човек понаособ умује, не може произнети језиком или рукама, служећи се усменим говором или састављајући списе, као што се збива са непосредним и уопштеним исказима? Јер, њихово знање, сабрано у разуму путем умног закључивања, обично се рађа у души, али се и ка спољашњем логосу произноси тако што бива спознато путем умног закључивања. Међутим, ти који имаш власт да слободно говориш оно што хоћеш, могао би и то да нам покажеш и да нам као сведока приведеш, по теби, чудеснога (философа) који каже: „Тешко је спознати Бога, а изразити немогуће.”²³⁹ Међутим, ако ти се чини да је тако, шта онда значе речи: „...Више кажеш него што поимаш”, које пишеш у предговору дела *Против Лайтинâ*, а за које не знам да ли говоре о теби или против тебе? А ја на основу створења закључујем не само да постоји Творац већ схватам и доказујем да је Он један; наиме, видим да је свему ономе што је постало из небића, потребна иста воља и премудрост и сила. А једна воља и премудрост и сила истовремено припадају једној природи – према томе, један је по природи Бог наш Творац.

26. Опет припаши своје одбрамбено оружје, наведи правила твога Аристотела, постави своја опасна питања, па сачекај мало, и пружићемо ти одговоре да их испитујеш. А сада да видимо на основу чега он изналази да није оправдано говорити како је један Бог. „По заједничарењу”, вели

²³⁹ ПЛАТОН, *Тимај* 2, 8 С. – Види и СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Омилија* 28, 4.

он, „није један, по битију није један, по узроку није један; дакле, ни на који начин Бог није један.”²⁴⁰ Чини ми се пак да заједничарење и битије могу и да изоставим. Јер, с једне стране, свакоме је познато да у Богу ништа не постоји по заједничарењу, а са друге стране, нико није истраживао шта Бог јесте по Своме битију. А зашто није оправдано рећи да је Бог један по узроку, то не могу да схватим; не само зашто није оправдано, већ и како се он усудио тако нешто да каже, када то свети Оци јасно саопштавају. Но, ако није оправдано рећи да је Бог један по узроку, онда Он неће бити ни узрок једнога, јер атрибуте поприма од оних чији је узрок. А ако Бог није узрок једнога, онда није узрок ниједнога бића, јер тиме што постоји једно, постоје сва бића, а свако од бића јесте једно или по роду, или по врсти, или по броју, и не би било могуће да свако од њих буде многа (бића) по разлици међу њима, кад не би постојало једно. Јер, једно образује и сабира и сачињава сва бића. Према томе, ко није узрок једнога, он није узрок ниједнога.

27. „Али, ако Бог”, вели он, „као узрок једнога, јесте једно, онда Он неће бити једно него многи, јер је узрок и многих.”²⁴¹ А ја, опет, пропуштам да кажем да се мноштвом не укида једно, већ да се једним укида мноштво, а да Бог, остајући у једноме, производи (из Себе, *ѿрим. ѿрев.*) и мноштво – и не само производи већ и познаје, јер оно што је јединствено, не умножава се у мно-

²⁴⁰ ВАРЛААМ, *истио*, стр. 259.

²⁴¹ *Истио*, стр. 258–260.

штво на основу разлика. Па ако Бог није у већој мери једно (ἓν) него што јесте мноштво, зашто онда кажемо да Бог јесте један (εἷς), а не кажемо да су многи (богови)? Зашто Га пак називамо многоименим, али га именима не раздељујемо? „Али, ја нисам рекао”, вели он, „да Он није у већој мери једно него мноштво, већ да није у већој мери једно него што није једно.”²⁴² Дакле, ако постоји, а није једно, онда је мноштво.

28. „Па како онда”, вели он, „велики Дионисије каже да Бог није ни то једно?”²⁴³ Па не каже он то да би укинуо једно, честити пријатељу. Наиме, његова порука јесте у томе да они не помисле како су одрични искази (ἀλοφάσεις) у супротности са потврдим исказима (καταφάσεις) о Богу.²⁴⁴ Ти пак нудиш чињеницу да (Бог) „није једно” (οὐχ ἓν) како би њоме укинуо „једно”, додајући онај незамисливи узрок: наиме, ако Он по узроку јесте једно, онда по Своме битију неће бити једно, те отуда (Дионисије) може рећи да Он „није у већој мери једно него што није једно”. А шта би требало да значи то твоје „по битију”, о, ти дијалектичару ненадмашни? Ако то означава „просто биће” (τὸ ἀπλῶς εἶναι), како онда оно што је по узроку једно, неће бити једно у општем смислу? Јер, управо тиме што јесте једно изнад једнога међу бићима, Бог бива узрок и једнога међу бићима та-

²⁴² *Исѣо*, стр. 259.

²⁴³ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 13, 3.

²⁴⁴ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О мистичком богословљу* 5.

ко што нуди Себе, остајући при том, такорећи, непромењен, по Својој доброты предаје од Свога јединства и бива непричасно причастан. А ако, са друге стране, израз „по битију”, по теби, значи да суштина Божија није „једно”, па, сходно томе, није оправдано рећи да је један Бог, онда ни Сунце није једно (εἷς), зато што његова суштина није „једно” (ἓν); а ако Сунце јесте једно (тј. једино, εἷς) по заједничарењу „самоједнога”, онда оно није у већој мери једно него што није једно, зато што није једно по своме битију.

29. Ово исто важи, и то са пуним правом, и за сва бића која заједничаре у једноме. Заиста, ако „самоједно” (αὐτοῦν), по ономе како ти мудрујеш, није у већој мери једно (μᾶλλον ἓν) него што није једно (οὐχ ἓν), тим пре се односи на она бића која јесу једно кроз заједничарење са њим. Ово, зацело, не важи само за „једно”, већ и за двоје, или троје, и за сваки број. Наиме, пошто количина не представља суштину, онда двоје није у већој мери двоје него што није двоје; уствари, ако по броју јесте двоје, по битију свакако није двоје. Тако да философ није доказао да Бог није „једно”, него да „једно” (ἓν) није битије (ὄν), наравно, уколико није у већој мери „једно” него што није „једно”, и начелно је укинуо сваки број. А то је – говоримо у складу са твојим учењаштвом – противуречност која произлази из непознавања онога што се оповргава, којом се он храбро користи и када богословствује, и којом је софистички укинуо сваки број [јер није могуће да истовремено постоје и „једно” (ἓν) и „не-једно” (οὐχ ἓν)]; са друге стране, на тај начин би се и за

свако биће лако могло устврдити да није у већој мери биће (ὄν) него што је небиће (μη ὄν).

30. Но, иако је о свему другоме говорио лажу, пошто над нама сија једно Сунце, а више светилâ и мноштво звезда, он ипак није сâм себе оповргао; наиме, иако (Сунце) јесте једно (εἷς), оно у расправама није једно, него је неко друго и супротно себи. А овај што овде тврди да Бог није по битију једно, јесте ли чули како је раније говорио: „Она својства која другим суштинама приписујемо, та иста приписујемо и Богу кад о Њему говоримо; јер не може бити да Он и постоји и не постоји.” „Наиме”, вели, „можда ће те неко упитати: да ли та својства којима Бога описујеш јесу безипостасна или на неки начин заједничаре у битију? А ако је тачно (ово друго), да ли она јесу суштине или збивања? Како ћеш избећи да кажеш да се божанска суштина може доказати?”²⁴⁵

31. Па шта он то говори? Пошто све (тј. свака ствар, *прим. прев.*) јесте или суштина или збивање, и ако оно што се на Бога односи нису збивања, онда су то суштине; према томе, ако неко каже да неку од њих спознаје, он тиме тврди да је сâма суштина Божија спознатива и доказива. Дакле, онај ко каже да Бог по Своме битију није ништа, сада, опет, вели да је Он по Своме битију све, јер има у виду поделу, сматрајући при том да је тим тврђењем нас сатерао у шкрипац. Могли бисмо, зацело, доказати да у ту поделу нису укључена сва бића; а ако су сва бића и обухваће-

²⁴⁵ ВАРЛААМ, *истио*, стр. 255 и даље.

на овом поделом, опет није неопходно да поделом бића буде обухваћен и Онај Који је изнад бића. Јер, по учењу великог Дионисија, Бог је Онај Који њима дарује ипостас,²⁴⁶ а Он Сам није садржан од њих, нити све оно што је при Богу (тј. својства, *прим. њрев.*) на било који начин доприноси постојању Бога, нити је Његова природа спознатива, како би могла попримити суштинске карактеристике, као што вели и Василије Велики.²⁴⁷ Заиста, пошто је Бог Онај Који господари, и пошто прапостоји, и једини постоји, и просто и јединствено постоји, није Му потребна никаква различитост да би постојао; разлика је, наиме, потребна свему ономе што је уз Њега, јер их је мноштво. Дакле, све што је уз Бога, не представља Његове суштине, већ Бог јесте суштина свега што је уз Њега.

32. Ако Он, дакле, јесте суштина, онда је неизрецив и непојмљив, а ако је суштина бића, онда се поима и назива и доказује као живот свега живог, као мудрост умудрених, и уопште, као битијност (*ὄντοτης*) свега што заједничари у бићу (*εἶναι*) и у доброме бићу (*εὖ εἶναι*), али и, да тако кажемо, као сила добротворећа (*καλλοποιός*) – но, не кажемо и у којој мери (Он) јесте све то. А ако све оно што се односи на Бога заједничари и у неком бићу, ипак не заједничари ни као суштина ни као безипостасна суштина, као што ти тврдиш, већ као енергије Божије. Ако пак неко све ово назове последицама енергија, а

²⁴⁶ *О божанским именима*, 1, 7.

²⁴⁷ *Писмо 225*, 3.

нешто од овога јесу суштине, свакако то нису божанске суштине. Међутим, да оставим оно што он назива мноштвом божанских суштина, како не бих и ја попут њега запао у мноштво речи; наиме, ако све оно за шта кажемо да се односи на Бога јесу суштине Божије, а и за творевине се каже да се односе на Бога – што се може наћи на много места у Светоме Писму – онда је, по њему, и суштина Божија створена.

33. А опет, мудрост и доброта, светлост и живот, и безмало све што се Њему приписује а што је изражено именима, како могу бити суштине? Наиме, ако неко то испита, видеће да ни у нашем случају имена не показују суштине већ енергије. Према томе, како се имена која се односе на Бога могу назвати суштином, кад није могуће ни пронаћи реч којом би се означила њена надсуштаственост? Јер, љубитељи истинске божанске истине не сматрају приличним да се богоначална надсуштаственост опева ни као логос, ни као сила, ни као живот, ни као суштина, ни као доброта, већ као, по превасходности, слободна од свакога имена и ствари. Но, пошто она јесте узрок свих и свега, треба да је опева све што је њоме узроковано, јер све се односи на њу и све је због ње, као што сматрају велики Дионисије²⁴⁸ и истина и сви они који је вековима опевају. Јер, све што постоји, односи се на ову богоначалну надсуштаственост, а оно што је при њој, то су, по теби, божанске суштине – дакле, по теби, све и сва јесу божанске суштине.

²⁴⁸ *О божанским именима*, 1, 5.

34. Поврх тога, свему што је при Богу не припадају само потврдни искази већ и одрични искази; али, по теби, и они ће представљати божанске суштине, иако по својој природи не казују шта јесте, већ шта није. Али, ако одрични искази нису (божанске суштине), и поред тога што Богу више одговарају неголи потврдни искази о Њему, како онда ови потврдни искази могу бити божанске суштине? И како то да оно што код других суштине јесте по себи, а кад је Бог у питању, то је при Њему? „Зато што”, вели, „није могуће да нешто и јесте и није.”²⁴⁹ Какво је то ново и необично богопознање? Наиме, оно што по себи постоји у нечему, ни на који начин не може бити то исто. Шта мислим тиме? У човеку постоји својство по себи да је словесно биће; и није могуће да човек није словесно биће. А од онога што се о Богу говори, да је живот и суштина и сила, али и од свега другога, Бог је над-изузет и по преимућству се каже да није то. А рећи да све то није, то је богодоличније и истинитије него рећи да јесте. Наиме, оно што се тиче Бога, није једнако ономе што се тиче других бића. О Богу не говоре истовремено само антифатички изложени искази већ и међусобно супротни искази. Каже се, дакле, да је опасан „светлошћу као хаљином”²⁵⁰ и да „пребива у светлости неприступној”²⁵¹ али и „постави таму за скровиште Своје” и „примрак под ногама Његовим”²⁵²

²⁴⁹ ВАРЛААМ, *истио*, стр. 255.

²⁵⁰ Пс. 103, 2.

²⁵¹ I Тим. 6, 16.

²⁵² Пс. 17, 11 и 17, 9.

Код других бића није могуће да постоје искази који су по себи међусобно супротни. Сходно томе, немогуће је да искази који се односе на Бога одговарају Њему онолико колико другим бићима одговарају искази који се на њих односе.

35. Поврх тога, од онога што се на Бога односи, нешто Му се пририче у већој, а нешто у мањој мери, било да су у питању потврдни искази – јер Он је више живот него дашак – било да су у питању одрични искази, али и обратно; јер, више је не-дашак него не-живот. А сви одрични искази више одговарају Богу него сви потврдни искази. Кад су у питању искази по себи који се односе на друге суштине, у њима нема ништа што је више или што је мање: наиме, човек није у већој мери живо биће него што је словесан, пошто ни нека суштина није у већој мери суштина од неке друге, нити је нешто у већој мери суштинско од нечега другог. У сваком случају, чак и да се оно што по себи постоји исказе четвороструко, ипак оно што се на Бога односи, не може представљати исказ по себи. Јер, Божанство се кроз ова тврђења не може исказати пошто је неузроковано, нити су она садржана у слову које казује шта је Бог, нити је уопште допуштено истраживати шта је Бог, нити је иоле могуће појмити Божанство људским поимањем, зато што је Божанство изнад свакога појма. Зашто пак Богу не приписујемо својства сама по себи, већ говоримо о ономе што се односи на Бога? Но, пошто Григорије, великан богословља, каже да Бога не познајемо на основу својстава, већ на основу онога што се

на Њега односи,²⁵³ онда ће то, по логици философа, значити да Бога познајемо тако како познајемо и друге суштине; јер, њих познајемо на основу онога што по себи у њима постоји, док оно што је при Богу и што се тако назива, јесте оно по чему Га познајемо.

36. Поврх тога, ако Бог познаје Себе онаквог какав јесте, а искази о Богу за Њега јесу што и за друге суштине искази по себи, онда Га ми, онаквога какав је, познајемо на основу исказа о Њему, односно познајемо Га онако како Сâм Себе познаје. И тако, трудећи се да нас искључи из онострани у односу на све друго, и непојамне и неизрециве и богоначалне надсуштатствености и да нас затвори у безмолвије, философ је сâм себе сврстао уз доње суштине а да то није ни приметио.

37. Већ је време да поставимо преда се и да испитамо и његова аподиктичка правила, односно сâм доказ, боље рећи самодоказ, који је на основу Аристотелове мудрости саставио и усмерио против наших речи. Но, можда ће се и он (тј. доказ) показати као некаква измишљотина (τὴν ἐπιφανείαν), како је и сâм Аристотел назвао платоновске идеје, шалећи се на рачун његових учења. А ако нам је нешто што се тиче доказа и на корист, то опет није за дивљење. Наиме, и од змије ми узимамо неки користан лек, али тек пошто је убијемо и раскомадамо и приговоримо, те добијену ствар користимо разумно и у складу са науком о лекаријама. А у вези са Платоном и са ње-

²⁵³ Омилија 38, 7.

говим доказом, задовољићемо се Аристотелом, који каже: ако универзално (τὸ καθόλου) јесте испред мноштва, као што је Платон говорио, онда не постоји доказ, јер не може се мноштву пририцати јединствено постојање; али, пре свега, без прирока не може бити ни доказа. Но, не може постојати ни нека заједничка дефиниција, јер ће она бити подређена ономе што је пре осталих, што је немогуће; а без заједничке дефиниције нема ни доказа.²⁵⁴

38. Платону ћемо, дакле, супротставити његовог ученика, који му се и сам супротставио, а Аристотелу његовог ученика, односно овог философа, Варлаама – иако овај томе није рад. Прво ћемо, дакле, видети на који начин он мисли да докаже како наша слова о божанским стварима уопште не представљају доказ. Најпре онај први аргумент, који је најважнији од свих и који је највише навођен као, тобоже, неоспоран и необорив, и који не допушта противљење: „Оно што за математичаре јесу начело и тврдња, то”, вели он, „за нас јесу изреке Отаца; према томе, није нам потребна никаква потврда од стране разумског закључивања”, као што ни математичари не траже од разума начела своје науке; „а ко тако поступа, тај је неук и необразован”.²⁵⁵ Но, благо теби образованоме, што нас кориш изобиљем свога образовања! Зато што, по теби, попут математичких начела имамо изреке Отаца, па што из

²⁵⁴ Види *Меттафизика*, 999а.

²⁵⁵ ВАРЛААМ, *исѣо*, стр. 243. По његовом мишљењу, дакле, Палама је прост и самоук.

њих саберемо, то нам бивају докази, као што математичка начела јесу докази за математичаре.

39. Где се пак дело оно да о божанским стварима није могуће изнети ниједан доказ, а о чему ти стално говориш? Али, закључак који није настао на основу ових начела није богословски, као што није математички закључак онај који није из математичких начела. Према томе, богословски закључак никада није дијалектички, као што то није ни математички. Видиш ли да си и нехотице постао наш заступник? Заиста, показало се да из твојих речи у корист твога тврђења произлази све супротно томе тврђењу. Тако да све што није сагласно са истином, то је и само себи недоследно. Али, зар ћемо показати да математичка начела не потичу од математичких начела, а нећемо показати да богословска не потичу од богословских начела? Јер, изван њих пуноћа Цркве не може веродостојно расуђивати о Богу, а у њу треба да уђемо кроз предворје, односно кроз Свето Писмо. Дакле, и овим јеретицима који нам се супротстављају, са правом ћемо, на основу сличних начела, доказати да су и ова начела веродостојна; наиме, онај ко испитује математичка начела не верује математичарима, а они који испитују богословска начела, а нарочито они са којима ми водимо спор, с једне стране, веле да верују наведеним богословима, а са друге, доводе у сумњу нешто од онога што су ови говорили. Сходно томе, ако из онога што су Оци јасно изразили, и из онога што је томе сагласно, доследно изведемо тражени закључак, решили смо недоумицу, а тиме се начела богословља богослов-

ски доказују – наравно, уколико не водимо дијалог са јелинским философима.

40. Но, кад су они у питању, пошто им укратко и на прикладан начин упутимо оно што им припада, изложићемо им и неопходност чудâ – па какав се богословски закључак из овога изведе, то ће представљати доказ. Наравно, ако нешто од онога што обично силогистички излажеш о божанским стварима спада међу богословска начела, онда тај исказ представља доказ, јер си га и ти сврстао међу аподиктичка начела; а ако не спада међу оно што су Оци говорили, онда то никако неће бити веродостојно. Према томе, не само да ниси аподиктичар већ ниси ни дијалектичар; показао си се, наиме, као софист поступајући попут силогистичара. Тако си ти сам себи постао противник.

41. А све оно чиме се овде гордиш, истичући себе великим придикама, као да, тобоже, имаш власт над ученошћу, чини ми се да треба да прећутим. Јер, као што се и раније десило управо супротно од онога што си наумио, а да то ниси ни приметио, тако и сада, желећи да представиш себе најужорнијим и истовремено највећим богословом, показао си да си један од непосвећених у те ствари. Показао си, наиме, да ти је сасвим непозната и могућност обратног разумевања коју нужно поседује већина исказаних богословских закључака, пошто се одређени термини изједначују због јединствености теме, ма колико узроци онога што се доказује били слични, па макар и на различит начин; показао си, такође, да ти је непознато да мањи узроци нису у мањој мери

узроци, онда кад су мањи по снази, и не само да доказ на основу мањих узрока поседује преимућство, него је и веродостојнији од доказа на основу већих узрока, онда кад су искази познатији. Но, нећу се освртати на све ово чиме ти самога себе изиграваш, јер сматрам да неће привући ничију пажњу, а ако и привуче – то није моја брига.

42. Шта си мислио кад си ово говорио: „Аподиктичко закључивање доказује се оним што је заједничко, и то њиме као узроком. Но, веома је погрешно да мислиш да постоји узрок због којег Дух потиче само од Оца; па како уопште и можеш сматрати да је узрок то што је (Дух) по природи од Њега?”²⁵⁶ Ове речи, дакле, показују не само доказ, о, философе, већ и твоје силогизме, али и уопште све оне логички неприхватљиве и погрешне силогизме о Богу који постоје и који ће постојати; јер, без заједничког одређења, и то као основа закључка, нема исправног закључивања. А ако то што је средње по природи ствари и има своју средину, онда ће то, по теби, бити врло погрешно кад је реч о божанским стварима.

43. Но, оставимо сада то. Али, питам тебе, јединог поузданог богозборца: од Бога смо и ми (јер, све је, вели, од Бога²⁵⁷), а од Бога је и Јединородни; синови Божији смо и ми („рекох”, вели, „богови сте, и синови Вишњега”²⁵⁸), а Син Божи-

²⁵⁶ ВАРЛААМ, *истио*, стр. 242.

²⁵⁷ Види I Кор. 8, 6.

²⁵⁸ Пс. 82, 6.

ји је и Јединородни; али ми смо од Бога, и синови смо Бога Оца, Сина и Духа – јер нам се Вишњи открива у овим Трима (Лицима). Према томе, ми смо од њих (тј. од Три Лица), док је Син само од Оца; постоји ли, дакле, разлог због којег смо ми од Троипостасног Божанства, а Син само од Оца? Ако не постоји, онда смо ми безузрочно од Бога, а ако постоји, онда је узрок божанска доброта, од које постоји и творевина и благодат која је на створењима. А то је заједничко Оцу и Сину и Духу, јер и биће и добро биће (τὸ εἶναι) потиче од Оца кроз Сина у Светоме Духу; стога, ако ми благодаћу Божијом јесмо од Бога, онда оно што није настало по благодати, а што је од Бога, како другачије може постојати него по природи? А ово „по природи” не показује ништа друго до Оца, јединог узрока онога што од Њега безвремено потиче. Па како је, онда, погрешно овако нешто говорити? Но, кад би неко ово „по природи” назвао узроком, ни то не би било погрешно, јер кад се то („по природи”) припише Оцу, показује Га као узрок, а кад се припише Сину и Светоме Духу, онда њих (тј. Сина и Духа) показује као узроковане. А ово зато што Отац јесте Отац превасходно Сину; јер, по природи је Његов Отац. Па како је са Сином, слично је и са Духом.

44. А затим, овим се не показује начин постојања, већ начин њихове сродности. Стога, овде није погрешно назвати узроком „оно што открива сродност (Три Лица, *прим. прев.*), ако останемо уздржани кад је у питању неизрециви начин њиховог постојања”, као што Василије Велики

пише божанственом Серапиону,²⁵⁹ објашњавајући му на који начин се вели да Свети Дух јесте од Бога. Тако су наша гледишта сасвим сагласна са гледиштима оних који су надахнути Духом говорили о Духу. О овој теми, дакле, оволико.

45. А о опипљивости и о познању, односно о томе како се они могу применити на божанске ствари, говорили смо на почетку. Он клевета великог Дионисија кад јасно каже како овај тврди да боговидци „нису среди ни сенку Божије сенке”,²⁶⁰ устајући бестидно против њих и против њега као против лажних сведока, и нападајући мене кроз њих – или, да се истинитије изразим, заједно са њима. Јер, и сâм велики Дионисије каже да и ватра, и ваздух, и вода, и земља представљају јасне видове богоначалне својствености,²⁶¹ а највећи од њих, Павле, вели да „што је на Богу невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види, Његова вечна сила и Божанство”.²⁶² А ако ова (тј. створења, *ѵрим. ѵрев.*) не задрже неке образе понете оданде, како ће она (тј. оно што је на Богу невидљиво, *ѵрим. ѵрев.*) бити видљива кроз творевине? Но, и неживе ствари у творевини носе на себи обрасце Божије; па зар они који поседују словесну умну душу и који по умозрењу далеко надмашују све своје

²⁵⁹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *О Свeйџоме Духу*, 18, 46. Палама грешком наводи да је ово дело упућено Серапиону, иако је оно упућено Амфилохију. Серапиону су упућена писма светог Атанасија Великог *О Свeйџоме Духу*.

²⁶⁰ ВАРЛААМ, *исѵџо*, стр. 247.

²⁶¹ *О небеској хијерархији*, 15, 2–9.

²⁶² Римљ. 1, 20.

сроднике, неће на основу ових ствари видети ни „сенку Божије сенке“?

46. И Закон је био сенка будућих добара; а кад се појавила благодат и кад је дошла истина, зар боговиђење оних који су ваљани у њој, није ни сенка сенке? А апостол свима заједно каже: „Или не познајете себе, да је Исус Христос у вама? Сем ако у нечему нисте ваљани.“²⁶³ А ти пак тврдиш да они који су се истински узвисили у созерцању, не сусрећу ни сенку сенке? Наиме, Дух Божији виче у срцима оних који су због своје чистоте удостојени: „Ава, Оче“,²⁶⁴ а ти сматраш да ово познање²⁶⁵ и уселјавање и боравак (Бога у човеку, *прим. прев.*) не представља ни сенку сенке? Па и Господ блаженима назива чисте срцем јер ће Бога видети.²⁶⁶ Када? Кад се оствари очишћење. А Сам каже за Себе: „...И јавићу му се Сам“;²⁶⁷ и још каже: „Ако ме неко љуби, реч моју држаће, и Отац мој љубиће њега; и њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанити.“²⁶⁸ Дакле, ово и оволико, и још много више од овога, казује нам истина свештених изрека; па зар ти сматраш да ни сенку сенке не сусрећу они који су се узвисили изнад умних енергија и сјединили се са преблиставом Светлошћу,²⁶⁹ иако то што нема ни сенку Божије сенке не може бити ни божанско? Дакле, како

²⁶³ II Кор. 13, 5.

²⁶⁴ Гал. 4, 6.

²⁶⁵ Ср. Еф. 1, 17 и 4, 13.

²⁶⁶ Ср. Мат. 5, 8.

²⁶⁷ Јов. 14, 21.

²⁶⁸ Јов. 14, 23.

²⁶⁹ ВАРЛААМ, *истио*, стр. 247.

такви богообразни људи неће само познати, него ће и искусити божанске тајне?

47. Ма, зашто кажем да није ни божанско оно што нема ни сенку Божије сенке? Заиста, оно уопште не може бити ни међу постојећим стварима; јер, нема тога бића које је сасвим лишено заједничарења у добру; а оно што нема ни сенку сенке, како да није у потпуности лишено добра? Према томе, онај ко проводи и најгори живот, ко је обузет страственим јарошћу и лако-мисленошћу и стремљењем ка вештаственим добрима, попут онога кога набеђује твој философ, тај заједничари у добру у његовим најблеђим одјецима; зар они који не само да теже врлинском живљењу него су и успели да се вину до бестрасног созерцања, заједнички стремећи ка истинском добру, немају ни сенку сенке добра?

48. Сваки човек је, наиме, по образу Божијему, а вероватно и по подобију; а зар они који су, својом приврженошћу Богу у овоме животу, својим невештаственим животом, својом чистом и непрекидном молитвом и својим чврстим и непоколебивим ходом према Богу, већ прешли у ангелско достојанство, немају ни сенку Божије сенке? Својим Откривењем Јован нам је на ваљан начин открио: „...На камену ново Име написано, које нико не зна осим онога који га прима“;²⁷⁰ не у смислу да не може спознати, већ уколико нема верно ухо, он и не помишља да је то нешто, те виђење које уистину постоји сматра за невиђење, не као да је виђење изнад чула и изнад познања, од-

²⁷⁰ Откр. 2, 17.

носно да је попут некаквог свештеног примрака, већ као да уопште нигде не постоји.

49. Па тако и овај философ, због тога што је сасвим душеван и не прима ништа што је од Духа,²⁷¹ тврди, с једне стране, како боговидци, који су се током векова пројављивали, нису видели ни сенку Божије сенке, а са друге, поставши ученик неколицине данашњих боговидаца, устао је против својих учитеља, због знања које је називао лажним и због оспораване мудрости која, тобоже, не доводи до познања Бога.²⁷² Наиме, пошто су му они говорили да је, према светоотачком предању, био обичај да почетници вештинама присиљавају свој ум да остане сабран у њима – пошто се он (тј. ум, *ἰрим. ἰрев.*) тешко ослобађа спољних утицаја – те да тако гледају у себе и посматрају унутарњег човека, он се због овога окренуо против учитеља. Но, зашто уопште говорим о овима који се сада предају подвигу како би се окренули себи и супротставили спољашњем човеку? И међу најсавршенијима има неких који су, користећи се овим обрасцем молитве, услишени од стране Божанства. И сам Илија, најсавршенији по боговиђењу, ставивши главу међу колена и усрдно сабравши ум на себе и на Бога, разрешио је ону дугогодишњу сушу.²⁷³

50. Но, и том племенитом човеку, који је у свој ум уселио престашеност Каинову, наши су саве-

²⁷¹ I Кор. 2, 14.

²⁷² Варлаам беше дошао у додир са неколицином солунских исихаста.

²⁷³ Ср. I Цар. 18, 42–45.

товали да накратко задржи дах, тако да и ум обузда неко време и да не лута погледом тамо-овамо, већ да га као на некакав ослонац положи на своја прса или на свој пупак, те да силу ума која се кроз поглед расипа напоље, изнова пошаље у срце, користећи се таквим положајем тела (јер, као што вели један од великих зналаца ове теме, „унутарњи човек тежи томе да се, кроз преступ, изједначи са спољашњим облицима”²⁷⁴). А кад му они то наложише, овај се одмах разузда, и није се зауставио тиме што је утекао, већ их је огорчено оптужио пред сабором, називајући их „пупкогледцима”. Без сумње, да би и онога који је рекао Богу: „Утроба моја јечи као гусле (за Моавом), и што је у мени као зид бакрени који си саздао”²⁷⁵ као и онога који је рекао: „Боже мој, затекох и закон Твој у утроби мојој”²⁷⁶ овај исти назвао „трбуходушнима” (κοιλίψυχοι) или „трбухозаконима” (κοιλίόνομοι), а ономе што је писао: „Сећање на Бога нека се не одваја од твога дисања”²⁷⁷ дао би сличан надимак. Клеветаће све који кроз телесне представе изображавају и називају и откривају оно што је божанско. Но, њему ништа од овога неће наудити; он ће остати и изван свештене завесе, па ни сенку истине неће моћи да види.²⁷⁸

²⁷⁴ СВЕТИ МАКАРИЈЕ, *Омилија* 16, PG 34, 617. – СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лествица*, 28, PG 88, 1133 В.

²⁷⁵ Види Ис. 16, 11. – Овај стих у преводу Ђ. Даничића гласи: „За то утроба моја јечи као гусле за Моавом, и срце моје за Кир-Ересом” (*прим. прев.*).

²⁷⁶ Пс. 39, 8.

²⁷⁷ СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лествица*, 28, PG 88, 1112 С.

²⁷⁸ Ср. *Слова у одбрану свейих исихасѿа*.

51. У сваком случају, немој бити у бризи због тога што слушаш све ово; јер више ми тебе приближавамо Богу него ти оне који су сједињени са Богом. Наиме, ми тебе изводимо из сенке, а ти њих изводиш из сенке сенки. „Јер сад”, вели он, „видимо као у огледалу”,²⁷⁹ као што каже велики Павле. Па шта значи то огледало? Зар нема ни сенку сенке, чак и ако је мање прозирно и глатко? И како ће ишта показивати, односно како ће бити огледало, и како ћемо нешто видети у њему, ако нема ни сенку сенке? А ако неко себе начини јасним огледалом Бога, и стекавши Бога, има Њега милостивог у себи, и умом се сусреће са Њим на натприродан начин гледајући Светлост над светлошћу у светлости, коју ни у чему не ограничава око које ју посматра, како да то око неће имати сенку Божије сенке? А кад је огледало ум, и то ум очишћен и без икакве мрље, кад је невештаствене природе, кад је светлост сродна – ако је то уопште потребно рећи – са оном преузвишеном и првом светлошћу, како онда оно (тј. огледало, *йрим. йрев.*), обасјано оном првом светлошћу, неће по заједничарењу бити оно што праобраз јесте по узроку? Како кроз њега неће заблистати красота оне скривене лепоте, као што и пророк каже: „Нека буде светлост Господа Бога нашега на нама”²⁸⁰ А ако он јесте и наликује „миомирису Христовом”,²⁸¹ како да анђео Његових врлина неће има-

²⁷⁹ I Кор. 13, 12.

²⁸⁰ Пс. 89, 17.

²⁸¹ II Кор. 2, 15.

ти ни сенку Божије сенке? Па како си уопште доспео до тих речи препуних сенки и уистину непросвећених, о, философе? Јер, веома далеко од тих сенки јесу списи великог Дионисија; а истинско и мистично виђење он сматра толико великим, да је подробно изучавање светихписа назвао изображавањем ума и теоријским разматрањем. А како је он све то замислио и тако несмотрено изразио, то ћемо ми рећи.

52. Неко други међу истинским богословима, ко оповргава ове произвољне богослове, сенком назива знање о Богу откривено у свету, и додаје да они који философски мисле, сенку ове сенке виде у видљивим стварима јер не поседују ни тачно поимање творевине.²⁸² А овај, сам не бивајући духован, а осуђујући духовне, и при том не знајући да се боговиђење разликује од богословља, а нарочито од онога које потиче од видљивих ствари, пренео је двострукост сенке са оног боговиђења на ово овде и, штавише, не допушта да је оно присутно код оних који виде оно што је невидљиво. Па пошто је тиме показао колико су непролазне ове речи, он вели да „не може да не сматра чудеснима световне философе, јер”, како каже, „они су на блистав начин појмили божанску оностраност, те тврде да и на нас треба да дође виђење свише и да нас обасја умствена светлост, кроз коју је могуће сусрести се са божанским тајнама, и по наведеном примеру имати виђење”.²⁸³ Па чувши да они то говоре, сматра ка-

²⁸² СВЕТИ МАКАРИЈЕ, *Омилија* 36, 1, PG 34, 744 С.

²⁸³ ВАРЛААМ, *исѿо*, стр. 261 и даље.

ко не може рећи да и они нису просвећени од Бога. А каквим просвећењем? Свакако оним којим сами поучавају. Он, дакле, јасно каже да не може а да их не сматра и не назива боговидцима, и то другачијима него остали. Али, оно што они називају светлошћу јесте дубок и страشان мрак, а виђење свише заправо јесте приземно и демонско, као што се показало у претходном слову;²⁸⁴ зато смо и оностраност коју они приписују Богу, добро размотрили и показали да представља безбожно мишљење. Наравно, не би било рђаво да и овде укратко прозборимо о томе, сагласно и у складу са оним што смо раније говорили.

53. Давид је, дакле, рекао: „Богови који нису создали небо ни земљу, нестаће.”²⁸⁵ А ја бих на то додао: кад би бар заједно са тим боговима нестала и оностраност Божија која, по њима, и не претходи не-идејној твари, нити из небића производи бића, нити је несравњено изнад ствари које су и нама свакако видљиве, нити, опет, промишља о ономе што је овде и што се на нас односи! Заиста, таква су учења Сократа и Аристотела и Платона, којима се овај њихов ученик дивдио сматрајући да су они појмили оностраност Божију. Док Питагора, у својим више бескорисним него корисним еповима, каже да Божанство трајно остаје такво, тако да ће човек некад постати беспослен; тако је он схватио оностраност Божију. Међутим, и да беху појмили оностраност, ни ти-

²⁸⁴ Прва посланица Варлааму.

²⁸⁵ Види Пс. 95, 5. – Ове речи не припадају псалмопојцу Давиду већ пророку Јеремији; види Јер. 10, 11 (прим. прев.).

ме не би били просвећени; јер, нису прослављали као Бога тога кога су поимали као Бога²⁸⁶ – ако су Га уопште и поимали. Наиме, и демони су знали да Христос јесте Свевишњи Бог, као што је дух Питије говорио за Силу и за Павла: „Ови су људи слуге Бога Свевишњег”,²⁸⁷ па ипак нећемо због тога рећи да су демони просвећени од Бога, иако ништа није узвишеније од Вишњег или једнако (Њему).

54. А што се тиче доказа, које јелински мудраци и овај што их следи сматрају нечим великим, њих надилази и све што је по природи умом појмљиво, као и много тога што није по природи умом појмљиво, а што је настало од нас и од нашега ума, као што смо раније и показали. А ако се и покаже да се доказ, по њима, односи на бића која нигде и никако не постоје, онда ће и оно што је изнад доказа свакако нестати са Адовим шлемом.²⁸⁸ Па шта је циљ доказа? Изналажење истине. А које је његово средство? Узрок, који је ово, а не оно. Шта је његово начело? Општи појмови и тврђења, по природи нам познати и од свих прихватљиви.

55. Кренимо, дакле, од почетка. Нема тога тврђења са којим се сви слажу и са којим се нико не слаже; наиме, постоје и многи скептици који начелно све поричу. А да из ништа никако не може настати нешто, то је, према Аристотелу, ми-

²⁸⁶ Ср. Римљ. 1, 21.

²⁸⁷ Дела ап. 16, 17. – Види Марк. 5, 7 и Лук. 8, 28.

²⁸⁸ Види ХОМЕР, *Илијада* 5, 844, Београд 2002. превео Милош Ђурић, стр. 152.

шљење свих; исто тако, вештаствени узрок увек претходи узроку по врсти, као и мноштво другога што припада истој врсти. Но, ми се не слажемо са тим. Наиме, мудри и ми неуки мислимо о истим стварима управо супротно: јер, све је од стране Бога постало из небића; пре сáмих звезда саздана је њихова светлост,²⁸⁹ као њихова врста. Према томе, ако оне ствари о којима не учимо сви на исти начин, по својој природи нису ни спознативе – а нема тога о чему сви уче на исти начин – онда по твој и њиховом мишљењу ништа по својој природи није спознативо. Па пошто у вашем учењу нема ствари спознативих по својој природи, неће бити ни доказа. Јер, и ти сáм, у посланицама које си нама упутио, проповедаш да свако аподиктичко начело и тврђење треба да буде по природи спознативо.²⁹⁰

56. Поврх тога, тврђења треба да садрже нужност, јер превасходни доказ, по Аристотелу, тиче се онога што је нужно и што је вечно, односно онога што увек постоји,²⁹¹ пошто је то оно што је уистину нужно; вечно биће пак јесте беспочетно и бесконачно. Јер, како оно за шта кажемо да је било (времена) кад га није било, и да ће бити (времена) кад га неће бити, може бити вечно биће? Како може нужно постојати? Ниједно од бића и од створења није такво. Дакле, не постоји доказ ни за шта, јер и Аристотел дословно каже: „Нема доказа за пропадљиве ствари”, а

²⁸⁹ Ср. Пост. 1, 1 и 1, 14.

²⁹⁰ ВАРЛААМ, *исѣо*, стр. 246.

²⁹¹ Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων, 1, 6, 8.

закључак изведен из доказа треба да буде непропадљив и вечан.²⁹²

57. Дакле, ако ништа није превасходније од непосредног и првог тврђења, одакле онда аподиктичком силогизму познање? Зар не од искуства? Па то је свакоме јасно! Али искуство је варљиво. Према томе, ако је знање изнад доказа, и познање начела је изнад доказа, а само (искуствено познање) је варљиво, како онда доказ неће бити варљив? Боље рећи, како може бити доказ то што ви називате доказом? Наиме, ако Аристотелов доказ представља поуздано знање, а немогуће га је стећи, онда ни Аристотелов доказ не почива у постојећим стварима.

58. Поврх тога, оно што је опште, што је начело доказа, стиче своју веродостојност кроз повезивање. Јер, повезивање је у основи узвођења свега онога што је делимично, и то без изузетка; а што је делимично, то се не да испитати. Немогуће је, дакле, да буде повезивања; према томе, оно што је опште, то је неверодостојно и непознативо, јер је опште. И не само да то што је више (тј. узвишеније) не познајемо осим по доказу, него немамо ни поузданог мишљења о њему; а из таквих начела, како може произићи доказ који представља неизмењиво поимање?

59. Хајде да наведемо неке од примера које користе философи, и да на тај начин изведемо закључке и да их докажемо. Сунце је вечно у покрету јер је кружно кретање небеских тела трајно и непрекидно. Сунце се креће по небеском

²⁹² Ἀναλυτικῶν Ὑποτέρων, 1, 8.

своду увек од истока ка западу, и креће се заједно са њим. Док се Сунце по ведром времену креће хемисфером која је изнад нас, кад се види као непотпун круг, тад надлазеће тело Месеца има силазну путању; јер, кад је ведрина, (Сунце) никад није заклоњено неким другим телом. Ово ће, са незнатним изменама, рећи и за Месец. Али, одакле ви знате шта увек бива и шта је опште? Ми ћемо им рећи. „На основу повезивања”, вели, „ово знање, положено у душе као у ризнице, представља начело доказâ”. „Па како на основу повезивања”, реци им јасно. „Видео сам”, вели „помрачење Сунца које се збило јер га Месец беше заклонио, па сам то опет видео, па онда опет и опет, па помоћу силе која је у мени, којој је природно да повезује сличне ствари, стекао сам опште знање; опет на основу свакодневног непрекидног кретања неба, на основу многих чувствених утисака, закључио сам оно што је опште.”

60. И шта с тим, о, философе!? Зар си и пре него што си рођен спознао дане, и периоде, и помрачења, и све оно што ће се збити после тебе? Свакако, не. А којих ствари је више: оних које си спознао, или оних које још ниси спознао? У сваком случају, сувишак онога што је неспознативо није могуће ни бројем обухватити. Па како онда о ономе што је опште ти закључујеш кроз повезивање, кад њиме не можеш обухвати сваку појединачну ствар? Јер, ти си рекао истините речи: онај ко хоће да кроз повезивање стекне тачно познање, нужно треба да има додира са појединачним стварима на основу критеријума који

свако од нас у одређеној мери има у себи, да би тако чуо оно што се може чути и да би видео што је видљиво. А ти, који ниси видео већину дана и периода и помрачења, а ипак о свему томе говориш, зар сматраш да боље знаш него што би знао на основу доказа, и да, долазећи до доказа на основу стеченога знања, поседујеш истинско и поуздано знање, које је, иначе, веома лажно и варљиво?

61. Заиста, у време Исуса Навина беше прекинуто трајно кретање Сунца,²⁹³ у време Језекије сенка се беше вратила уназад,²⁹⁴ и удаљила је од твоје душе уризничено познање онога што је опште. Зар она тама која је мучила Египат није потрајала данима? Па зар је могуће да читава три дана Месец буде заједно са Сунцем? А помрачење приликом спасоносних страдања Господњих, зар се није збило иако је Месец био од двадесет четири дана, кад је сасвим немогуће да Месец буде у силазној путањи ка Сунцу? Или да ти кажемо нешто о будућности: како ће пасти звезде небеске, ако је кружно кретање непрекидно? Како ће небо бити савијено као свитак књиге? Како ће, кад се Сунце претвори у крв, Месец престати да даје светлост? Јеси ли видео помрачење Месеца а да га није заклонила Земља?

62. Према томе, ако о ономе што је опште закључујемо на основу створенога, то бива начело уметности, а ако закључујемо на основу онога што вечно по себи постоји, то бива начело до-

²⁹³ Ср. Ис. Нав. 10, 12–13.

²⁹⁴ Ср. II Цар. 20, 11.

каза, а из тога настаје аподиктичко знање. Наиме, оно што по себи постоји, то није ниједно од бића пошто није непрестано; дакле, ни начело доказа не постоји, јер, како не постоји начело, не постоји ни крај. Сходно томе, пошто се показало да аристотеловски доказ не постоји, како ми можемо уважавати оне који веле да је изнад њега божански доказ? Верује ли Аристотел у оно што је писано о небеским стварима, о ономе што се збива и што ће се збити? Ти пак тврдиш да верујеш. Међутим, кад су у питању ствари које су се збиле, какву би веродостојност могао имати и он, који у време тих збивања није био рођен? А ми што верујемо онима који су видели, поричемо то што је он говорио. Оно пак што је Аристотел уистину изнашао уз помоћ доказа као оруђа, и то како он долази до онога што је заједничко и што је узрок, односно што је опште – то лако могу рећи, али ми се чини да би сада требало да пређути. Но, пошто је философ узео на себе да помогне учитељу, додаћемо: рекавши ово, зауставимо се, јер се беседа заиста одужила.

63. „Доказу се”, вели он, „не треба супротстављати, а то што је супротстављено, не представља доказ.”²⁹⁵ Наравно, пошто су се неправославни супротстављали нашем учењу, немогуће је да наша тврђења буду докази. Па шта онда? Зар се „речју не оспорава свака реч”, али и против-оспорава (*ἀντιπαραλείεται*);²⁹⁶ зар реч није доказ? А ти, дакле, прихвати да доказ који наво-

²⁹⁵ ВАРЛААМ, *истио*, стр. 245.

²⁹⁶ Изрека коју Палама често користи.

диш јесте или бесловесност (ἀλογία) или слово (λόγος), али није доказ; јер, сваком слову се може противсловити. Према томе, оно што јесте, немој оспоравати оним што није, односно наше тврђење о божанским тајнама доказаним на основу истине светоотачких изрека, немој оспоравати аристотеловским доказом и оним што је изнад доказивости.

ТРЕЋА ПОСЛАНИЦА АКИНДИНУ

1. То што нас недоумни Варлаам назива двобошцима, представља врло речит доказ нашега благочешћа и залудности његовог учења, јер и Василије Велики беше оптужен за тробоштво од стране оних који су хулили на Сина и на Светога Духа.²⁹⁷ Дакле, зар није ваљани пример исправног богословља Великога богослова то што је говорио да Један Бог јесте Тројица по ипостаси? Има ли, наиме, већег доказа од овога за испразност учења оних који га због овога називају тробошцем? Па и на знаменитог богослова Григорија су припадници Аполинаријеве завере осули дрвље и камење, и довлачили га на суд под оптужбом за двобоштво, због тога што је сматрао да Богочовек Логос јесте савршен и по Свом Божанству и по Свом човештву. А Максиму (Исповеднику), који беше мудар у божанским питањима, у време Сергија и Пироса одсекли су и руку и језик,²⁹⁸ правдајући ово злодело његовим тобожњим двобоштвом и многобоштвом, зато што је проповедао двоструку вољу и енергију, односно

²⁹⁷ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Πρὸς τοὺς συκοφαντοῦν-
τας, PG 31, 1488–1496.

²⁹⁸ Πράξεις Μαξίμου PG, 90, 172.

створену и нестворену, у складу са природама. Наиме, према његовом учењу, није само божанска природа била нестворена већ и божанска воља, али и све природне енергије божанске природе, које по себи не представљају природе већ богодоличне делатне кретње, како он и излаже у многим својим списима. То је управо оно за шта смо и ми сад оклеветани.

2. Но, као што рекох, ова оптужба је велики показатељ исправности богословља светих Отаца, али ништа мање и показатељ залудности учења оних који њих називају многобошцима. Дакле, онима који су недавно, на своју руку, Једно Божанство поделили на оно што је створено и оно што је нестворено, и који веле да је само божанска суштина нестворена – сматрајући да све што је нестворено, ни по чему се не разликује од божанске суштине, а да је створена свака сила и енергија, које се свакако разликују од суштине – ми смо њима рекли да нестворени Бог Који јесте један по суштини, као што и они веле, али, као свесилан, јесте и многи по енергијама. Јер, каже се, по божанственом Максиму, да се Бог умножава. Умножава се, наиме, кроз вољу свакога (Лица Свете Тројице) док ствара бића деловањем по Промислу; по суштини је, дакле, сасвим непознат, док је познат по овим деловањима, односно по доброту, по мудрости, по сили, по Божанству или по величанству, укратко речено, по свему што се тиче суштине, као што дословно вели и Златоусти отац.²⁹⁹ Према томе, кад ми таквима

²⁹⁹ Омилија 74 на Јеванђеље по Јовану (Ὁμιλία 74 εἰς Ἰωάννην) 1.

ово говоримо, јасно је да се онај ко нас оптужује за двобоштво, не поклања Творцу свега, већ неком богу који је без енергије. Наиме, не би га могао назвати створитељем или боготворцем, или уопште делатним, јер је честити Максим јасно исказао да (Бог) никако не може деловати без одговарајуће енергије, као што не може ни постојати без постојања.³⁰⁰ Нити ће он, међутим, сматрати да је несаздан тај кога Варлаам назива Богом; јер, опет према истоме богослову,³⁰¹ несазданој природи својствена је несаздана енергија; а само својство различито је од онога што поседује то својство.

3. Сходно томе, ако, с једне стране, божанска природа нема енергију која је нешто друго у односу на њу само, која је такође нестворена и позната нама по својим оствареним делима (ἐνεργήματα), а са друге стране, иста та божанска природа је постављена изнад сваког поимања, како онда човек може спознати да постоји нестворена природа, која по себи јесте несхватива, а спознатива је само на основу оних својстава која се ње тичу, међу којима су, по Атанасију Великом, њена сила и њена енергија?³⁰² Међутим, зашто дужим своју беседу и говорим ове ствари, поготову што и светитељи дословно уче

³⁰⁰ Ἐπιστολὴ πρὸς Νικάνδρον, PG 91, 96 B. – „Постојање” (ὑπαρξις) овде треба схватити као глаголску именицу, у смислу остваривања бића, али и као само биће.

³⁰¹ Ζήτησις μετὰ Πύρρον, PG 91, 340 D.

³⁰² Овај одељак није садржан у познатом делу светог Атанасија Великог, већ је заступљено у антологији изрека (Paris Gr. л. 316).

да природа Божија и енергија нису једно исто? Јер, природи је својствено рађање, а енергији стварање;³⁰³ а једно је суштина Божија, а нешто друго је суштинска енергија Божија; исто тако, једно је суштина Божија, а нешто друго је значење имена која се на њу односе. Дакле, зашто дужим своју беседу и говорим ове ствари? Наиме, оним што говори, Варлаам нам уводи непостојећег Бога: јер, оно што нема никакву силу и никакву природну енергију, то, према богословима, нити постоји нити ишта јесте, нити уопште постоји, нити има његове потврде, нити полицања.

4. Дакле, овај безумни клеветник наше побожности рече у своме срцу да нема (Бога),³⁰⁴ иако уснама тобоже тврди да Бог постоји. „Зацело”, вели он, „Бог има енергије, али створене; наиме, свака енергија Божија, која је одвојена од суштинe што све енергијски остварује – јесте створена; а постоји једно беспочетно и бесконачно, а то је божанска природа, и она јесте једина нестворена светлост и нестворена слава Божија.” Каквог ли непоштовања, или, боље рећи, какве ли безбожности и крајње непобожности! Јер, или Бог не поседује природне и суштинске енергије, па онај ко тако нешто говори јесте безбожан (ово, наиме, јасно значи да не постоји Бог, пошто светитељи недвосмислено тврде да ако нема природне и суштинске енергије, онда Христос, Који се по-

³⁰³ СВЕТИ КИРИЛО АЛЕКСАНДРИСКИ, *Ризнице* (Θησαυροί) 18, PG 75, 312.

³⁰⁴ Ср. Пс. 13, 1.

штује у ове две енергије и две природе, неће бити ни Бог ни човек), или, ако постоје природне и суштинске енергије Божије, оне јесу створене, па ће онда створена бити и суштина Божија, која њих поседује. Заиста, суштина и природа, чије природне и суштинске енергије јесу створене, не могу бити нестворене. Међутим, и божански Промисао, и сила виђења, и блиставост Божија, која се на Таворској гори указала Мојсију и Илији и другима који се заједно са Христом беху успели на Гору, кад је Он открио Своје Божанство и Своје Царство – све то, дакле, јесу творевине уколико је само природа беспочетна и бесконачна, и уколико само она представља нестворену светлост и нестворену славу Божију; према томе, једно је нестворено Божанство, пошто је само божанска суштина нестворена.

5. Наиме, и Промисао представља везу између Бога и бића која уживају дарове којима их Он снабдева, сила виђења представља везу између Њега и оних који гледају, а блиставост представља везу између Њега и оних који су божански обасјани; док божанска природа не представља однос, пошто је сасвим удаљена и онострана. Сили виђења, дакле, није својствено саздавање, јер је Бог све видео и пре стварања света, и није саздавао бића пре (свеопштег) стварања. Према томе, пошто божанска природа није та која све ствара, онда ће, према Варлааму, сила виђења коју поседује Свети Дух бити створена. Са друге стране, у божанском Промислу заједничаре они према којима се он односи; „сва бића”, вели, „заједничаре у Промислу, који се излива из свеуз-

рочнога Божанства”.³⁰⁵ Но, према божанственом Максиму, Бог је непричастан по Својој суштини,³⁰⁶ по којој једино јесте нестворен, како сматра Варлаам. По њему ће, због тога, и божански Промисао бити створен. Док се у блиставости Божијој истовремено и заједничари, и она се раздељује; јер, „Господ”, вели, „на Гори откри нејасну светлост”,³⁰⁷ а присутни апостоли нису је видели у целости, „да не би, видевши је, и живот изгубили”.³⁰⁸ Но, „да је заједничарење својствено енергији, а не суштини (Божијој), открива нам Златоусти отац”.³⁰⁹ „И нека буде светлост Господа Бога нашега на нама” вели псалмопојац пророк.³¹⁰ „До тога ме овде доводи ова блага светлост, да угледам и да окушам блиставост Божију”, каже Григорије Богослов.³¹¹ А истинска и вечна светлост, каже Василије Велики, својим блистањем чини боговима друга сунца која у њој заједничаре; јер ће се „праведници засјати као сунце”.³¹² Док божанска природа, коју је Варлаам прогласио за једино нестворену, остаје изнад сваког заједничарења. По његовом мишљењу, дакле, створена је и пребожанствена светлост, пошто се некако тако и назива; са дру-

³⁰⁵ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 4, 33, PG 3 733 B.

³⁰⁶ *Σχόλια εἰς τὸ περὶ θεῶν ὀνομάτων*, PG 4, 221 C.

³⁰⁷ Вечерње 7. августа.

³⁰⁸ Литијска стихира на вечерњу 6. августа.

³⁰⁹ *Ὁμιλία 74 εἰς Ἰωάννην*, PG 59, 91–92.

³¹⁰ Пс. 89, 17.

³¹¹ *Слово* 38, 11, PG 36, 324 A.

³¹² Мат. 13, 43.

ге стране, божанска природа је у потпуности безимена јер је надимена.

б. Пошто ове и овакве речи говоримо у вези са Варлаамовим непобожним списима и проповедима, требало би да он, спознавши истину, надале одбаци непобожно мишљење. И то са коликом радошћу, рекло би се! Добро ти је познато да смо, и пре састављања *Ойоврѣвања*, дуго покушавали да га приволимо побожности. А он, не повинујући се *Ойоврѣвањима*, као што се ни раније није обазирао на подстицајна и преклињућа слова,³¹³ и још упорније истичући да, како је он сматрао, пребожанствена светлост и свака божанска сила и енергија јесу створени, сабирао је светоотачка места која смо ми наводили, а која су говорила о „надређеном и подређеном божанству”, те је ово учење окретао против нас, боље рећи против самих блажених Отаца. Наиме, проповедајући свугде ово учење, узбунио је оне који су наше речи слушали без икаквог испитивања, и уверавао их је да, како би тобоже избегли неприличност, треба ону светлост да називају створеном, а да сваку силу Божију и енергију разликују од божанске суштине, како не би и они запали у такво двобоштво. „Јер, ако се и нестворена светлост”, вели он, „која је узрочена и доступна заједничарењу и која је постала видљива на (Таворској) гори, свакако назива божанством, а исто тако (божанством се назива) и природа Бо-

³¹³ *Ойоврѣвањима* (“Еλεγχοι) се овде називају списи *Слова у одбрану свѣѣих исихасѣа*, док се подстицаним и преклињућим словима називају посланице упућене Варлааму.

жија, која је изнад сваког узрока и заједничарења, изнад виђења и поимања, изнад имена и пројаве, како ће онда бити једно а не два нестворена божанства – надређено и подређено?”³¹⁴ А не увиђа, мученик, да, када би божанска светлост и свака божанска енергија, која се разликује од божанске суштине, представљали створења, тек тада би заиста било немогуће да буде једно Божанство. Наиме, не би постојало ниједно нестворено божанство, јер она природа чија енергија јесте створена, и сама је створена.

7. Исто тако, није могуће ни да су у једном Божанству заједно присутни нестворено и створено. Из онога, дакле, што он тврди, произлазе два преваходна божанства Божија: једно, које је на сваки начин и увек надређено, које постоји као нестворено божанство, и друго, које је на сваки начин и увек подређено и раздвојено, које постоји као створено божанство. Међутим, у нествореној суштини, и природној сили, и вољи, и блистању, и енергији, постоји једно Божанство, одакле природна својства имају нераскидиво јединство са одговарајућом природом, а по нестворености су једно и исто и просто. Јер, оно што нема природну силу и енергију, то није просто, већ је то небиће; а кад је у питању узрок и узрочено, доступност и недоступност заједничарењу, својство и оно што је својством одређено, као надређеност и подређеност, и томе слично – све то ништа не спречава да Бог буде један и прост (тј. несложен), односно да поседује једно и исто и просто Божанство.

³¹⁴ ВАРЛААМ, Κατὰ Ματθαίανων.

8. Наиме, и Отац је већи од Сина по узроку и због човештва Сина, а према Василију Великом и божанственом Кирилу, по поретку и по части на основу тога поретка, Дух је нижи од Сина пошто кроз Њега бива послат, али није други по природи, као што је пре свих празнословио Евномије, већ је једнак са Њим, јер као што Син јесте Господ, тако и Дух јесте Господ, односно обојица јесу један Бог у једном простом и једнаком Божанству. Сходно томе, оно што по поретку и по узроку надилази суштину, силу, енергију, вољу и томе слично, које све јесу нестворене, то није у супротности са једним Божанством. Јер, оне – суштина, воља, сила, енергија и слично – представљају једно Божанство Трију Лица доступних поклоњењу, не тако што свако од њих јесте нешто једно и потпуно различито од других и што свако од њих јесте само суштина (јер, то је мишљење Варлаамовог безумља), већ тако што се јединствено и неизмењено поимају у Оцу и Сину и Светоме Духу.

9. Отуда и Атанасије Велики, имајући у виду све у вези са суштином и набрајајући све, вели: „...Не каже се да свака од ових пројава јесте суштина, већ да се тиче суштине; оне се, дакле, у складу са Светим Писмом, називају и збир (ἄθροισμα) и пуноћа Божанства, који се у једнакој мери поимају и богословски потврђују у свакој од светих ипостаси.”³¹⁵ Оне (тј. пројаве суштине, *прим. прев.*) јесу оно што побожни називају јед-

³¹⁵ Одељак се приписује светом Атанасију Великом из антологије изрека (Paris Gr. 970).

ним и простим и јединим нествореним Божанством. Онај пак ко само суштину Божију назива нествореним Божанством, тај сакати Божанство, штавише, као што се раније показало, у потпуности га укида. А ко тврди како се нестворена суштина, и сила, и воља, и енергија ни по чему не разликују међу собом, тај ништа није другачији од онога ко их сакати и ко их укида, само што то исто постиже непобожно их стапајући; јер, прожимајући се међусобно, оне једна кроз другу ходе ка небићу. Са друге стране, онај ко прихвата да само суштина јесте нестворена, а да од ње различите сила, и воља, и енергија јесу створене, тај једно Божанство раздељује на оно што је створено и на оно што је нестворено, чиме и сâм себе раздељује и одсеца од божанске благодати, и сасвим је удаљен од побожних, и то не мање него Арије и Евномије и Македоније – ако не и више него они. Сходно томе, они који изабирају да правилно управљају речју истине, са разборитошћу треба да прихвате, с једне стране, превасходност божанске суштине у односу на божанске енергије, пошто се у њој (тј. у превасходности) огледа њихова међусобна различитост, а са друге стране, нествореност божанских енергија, иако се оне међусобно разликују, јер се у њој (тј. у нестворености) огледа јединственост Божанства; јер, осим једнога Бога, ништа није нестворено.

10. Сада пак треба да наведемо понеке из мноштва светоотачких изрека, којима се врло благочестиво може доказати преимућство нестворене суштине у односу на нестворену енерги-

ју; пре свих треба да наведемо одељке из дела великог Дионисија, а он је безмало био први који је Цркву увео у тајне богословских учења. Дакле, желећи да химнама опева откривену суштиностименост (οὐσιωνυμία), овај великан каже: „Указаћемо само на ово: циљ наше беседе није у томе да покаже како надсуштинска суштина (тј. биће, *ἵрим. ἵрев.*) јесте надсуштинска (јер то је неизрециво и незнано и сасвим неисказиво, и надилази и само јединство (Божије), већ да опевамо суштинотворну делатну кретњу богоначног суштиноначалства ка свим бићима.”³¹⁶ А ово јединство, које сада са толиким удивљењем помиње овај богоглаголиви муж, јесте обожење, по којем се, као што он сам каже на почетку своје расправе *О божанским именима*, „на неизрецив и неспознатив начин присаједињујемо неизрецивим и неспознативим истинама, у јединству које је узвишеније од наше словесне и умне силе и енергије”.³¹⁷ О њему ћемо, дакле, јасније говорити како ова беседа буде одмицала. Но, овде је сасвим јасно да не само суштина Божија, која заједно са свим другим надилази и суштинотворну радњу, већ и та надиђена радња Божија, пошто је суштинотворна, јесте нестворена. Јер, како би оно што твори и што саздаје – и то не мање него што твори и саздаје сва бића уопште – могло бити творевина и саздање, и једно од створених бића?

11. Нешто касније, он исти опет каже: „Слово не настоји да искаже самонадсуштаствену добро-

³¹⁶ *О божанским именима*, 5, 1, PG 3, 816 В.

³¹⁷ *Исѣо*, 1, 1, PG 3, 585 В–588 А.

ту, и суштину, и живот, и мудрост самонадсуштаственог Божанства, које је изнад сваке доброте, и божанства, и суштине, и мудрости, и живота, и која на над-висинама над-борави, као што речи казују, већ настоји да искаже откривени доброделатни Промисао.”³¹⁸ Том Промислу он овде узноси најбогодоличније химне. А у једанаестој глави он га назива и Божанством, јер пише: „Божанством у смислу началства и божанствености и узрочности називамо једно надначално и надсуштинско начело и узрок свега; у смислу заједничарења пак Божанством називамо промислитељску силу одаслату од непричаснога Бога, односно самообожење, у коме причасници јесу и називају се убоженима (тј. обоженима).”³¹⁹ Сходно томе, да ли је нестворена једино неизрецива и надначална суштина Божија, која је изнад овога Промисла по својој неизрецивости, и непричасности, и неисказивости, и неузрочености? Или је нестворен и Промисао, изнад кога је ова суштина као узрок, пошто се и он назива Божанством, а сам се налази изван пуноће једнога Божанства? Сасвим је јасно да је и он нестворен; наиме, представља божанствене показатеље обожења, јер он није изван једнога Бога, а бића заједничарењем у њему (тј. Промислу) постају обожена, јер својство чињења божанских ствари он нема на основу заједничарења, пошто и сам представља самообожење.

12. Али и у дванаестој глави, пошто је рекао: „Божанство је Промисао који све надзире”, и по-

³¹⁸ *Исџо*, 5, 1, PG 3, 585 816 C.

³¹⁹ *Исџо*, 11, 6, PG 3, 953 D–956 A.

што га је и овде божански опевао, он каже: „Из просте и несложене Светости и Господства и Царства и Божанства, које све надилази и изнад свега почива, потиче сваки добар промисао, који надзире и одржава у постојању оно што је предмет промишљања, приносећи добродолично себе обожењу оних који су се обратили.”³²⁰ Добри Промисао је, дакле, из просте и несложене Светости и Господства и Царства и Божанства, које све надилази и изнад свега почива (заправо је из суштине Божије; јер, она је проста и несложена, као сасвим недељива, а пошто је по себи над-имена и безимена [тј. неимењива], по преимућству добија име на основу свих својих енергија). Дакле, ако се добри Промисао, који је из ње (тј. из суштине), као надзиратељ свега и као посматрач свега назива и Божанством, шта је он друго ако не енергија Божија – али не и суштина – будући да се, тиме што потиче из суштине, разликује од ње, а она га надилази пошто сама јесте узрок и пошто је над-имена? Па како да није нестворен Промисао који је из суштине, кад он надзире и одржава све што је предмет промишљања, и на ваљан начин приноси себе обожењу оних који су се обратили?

13. Па онда, кад је показао да је Промисао и причастан, односно да је и причасност (тј. заједничарење), како га сам назива на многим местима у својим расправама (јер каже: „благодолично приноси себе”), он одмах затим додаје: „Пошто узрок свега и сва јесте над-потпун, тако што надилази сваку изобилност, он се химнама опева као

³²⁰ *Исѿо*, 12, 3, PG 3, 972 A.

Свети над светима, и слично, због своје над-изобилне узрочности и због своје изузетне преузвишености – могло би се тако рећи. А колико све оно што је свето, или божанско, или господско, или царско, надилази оно што није такво, и колико самоучешћа (*αὐτομετοχαί*) надилазе оно што учествује у њима сâмима, толико Онај Који је изнад свих бића јесте узвишенији од свих тих бића, и у толикој мери непричасни узрок јесте узвишенији од свих бића која у Њему заједничаре и од свих заједничарења”,³²¹ односно (толико је узвишенији) по суштини. Дакле, зар су створења та самозаједничарења, која непричасни узрок надилази, и којима припада свако добро промишљање, као надзирање и одржавање свега што је предмет промишљања, и као обожење оних који су му се вратили, а које се назива Божанством? Јер, њих као узрок надилази непричасни узрок, као што нас је учио небесноумни (богослов) који вели да је непричасни узрок оностран, не само у односу на све и сва која заједничаре, односно на све друго и на све обожено, већ и у односу на заједничарења, тојест на сâмо обожујуће промишљање о ономе што наликује једно другоме; а надилази их по томе што је над-изобилни узрок и онострано преимућство. Па како ће бити створено оно што своје постојање не остварује кроз заједничарење и што надилази све оне који заједничаре?

14. А да ниједна од ових нестворених и божанских енергија није суштина, то нам је у прет-

³²¹ *Исѿо*, 12, 4, PG 3, 972 A.

ходном поглављу показао овај богоглаголиви муж, кад је рекао: „Не кажемо да самобиће јесте божанска или анђелска суштина, већ кажемо да самобиће, и саможивот, и самобожанство, и силе Божије јесу самоосуштављење, самооживљење и самообожење.”³²² Ову онострану и преимућствену суштинску надређеност Бога у односу према нествореним енергијама, опева у свему велики и узвишени, али не мање и истанчани зналац божанских тајни, Дионисије, у току целокупне своје расправе *О божанским именима*, истичући тиме и ову тему, осим поделе (тј. разликовања) Бога по божанским енергијама. Али кад је писао Гају, који беше питао како то Онај Који је са оне стране свега јесте и изнад богоначалства и изнад доброначалства, он вели: „Разумећеш ако ову ствар доброделатног и богоделатног дара такозваног божанства замислиш као божанство и као доброту, будући да Онај Који је надначалан у односу на свако начело јесте са оне стране богоначалства и доброначалства.”³²³ А у поглављу о божанском миру, завршавајући, наводи све наше божанске свештеноучитеље који управо о овоме говоре.³²⁴

15. Према томе, по учењу богомудрих богослова, постоји надређено Божанство, као што овде вели и велики Дионисије, док обожење представља дар надређене суштине Божије. Па узалуд сада Варлаам на све стране разглашује о

³²² *Исјо*, 11, 6, PG 3, 953 D–956 A.

³²³ *Писмо* 2, PG 3, 1068–1069 A.

³²⁴ *О божанским именима*, 11, 6, PG 3, 956 A.

нашем тобожњем двобоштву, јер је очито да се то претворило у оговарање беспрекорних бого- слова; наиме, он упорно тврди да је овај божан- ски дар створен, и да је стога само једно нество- рено Божанство – суштина Божија. Дакле, раз- деливши на тај начин Бога на оно што је створе- но и оно што је нестворено, он се изругује са они- ма који благочестиво уче и о нестворености Ње- гове енергије. Јер, боготворачки дар Божији је- сте Његова енергија, коју на многим местима на- зивају Божанством и велики Дионисије и сви други богослови, тврдећи како име „божанство” више одговара божанској енергији него божан- ској суштини. Наиме, према Григорију Богосло- ву, и Исаија изабира да енергије Духа назове ду- ховима.³²⁵ Према томе, као што пророк, назива- јући седам духова енергијама Духа, није оспорио јединство Духа, тако и Промисао, као што ће се касније видети, светитељи називају именом Бо- жанства, иако је он енергија Божија, сила виђе- ња и богоделатна благодат Божија, односно обо- жење, и тиме се не укида јединство Божанства. Дакле, силе и енергије Божије, као што се то ма- лочас и показало, јесу нестворене. Сходно томе, богоделатна благодат Божија не назива се само Божанством, већ заиста и јесте нестворена, по богомудрим богословима. Па чак иако ју је Ве- лики у наставку назвао односом,³²⁶ али односом између Бога и оних који су обожени; јер, то и је-

³²⁵ Ис. 11, 2. – СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Слово* 41, 3, PG 36, 431 С.

³²⁶ *Писмо* 2, PG 3, 1069 А.

сте божански Промисао и сила виђења. Позвавши се на ово поређење, придодао је и нешто чему нема равна: рекавши да Промисао јесте начело оних који се обожују и богоначалство и доброначалство – а то је оно што припада само Богу – и назвао га је боготворачким, али не боготвореним, како би показао да је нестворен.

16. А да боготворачка благодат, то само обожење, јесте нестворена, то ће јасно објавити и божанствени Максим, пишући: „Ово је Јеванђеље Божије: старање Божије о људима, кроз Сина Оваплоћеног и кроз непостало обожење даровано као награда онима који верују у Њега.”³²⁷ И опет: „Божанска благодат је непојмљива и при заједничарењу оних који у њој уживају, јер као непостала, она по својој природи поседује бесконачност.”³²⁸ И опет: „По благодати бивамо обожени,* јер је обожење изнад природе, али га не остварујемо ми.”³²⁹ И опет: „Само божанској благодати је по природи својствено да бићима дарује обожење у мери која им приличи, да обасјава природу натприродном светлошћу и да ту исту природу узвисује изнад њених граница, поступајући по преизобиљу славе.”³³⁰ Због тога Велики Василије каже: „Бог је на нас кроз Исуса Христа богато излио Духа Светога; излио је, дакле, а не саздао, даровао је, а не начинио, дао је, а не ство-

³²⁷ Таласију (Πρὸς Θαλάσσιον), PG 90, 637 A.

³²⁸ Исѿо, PG 90, 644 D – 645 A.

* У пасивном смислу „подносимо” обожење, односно не остварујемо га ми сами (ѿрим. ѿрев.).

³²⁹ Исѿо, PG 90, 324 A.

³³⁰ Исѿо, PG 90, 321 A.

рио.”³³¹ Шта нам је, дакле, Бог излио и даровао и дао кроз Исуса Христа? Да ли суштину или благодат Светога Духа? Свакако, даровао нам је боготворачку благодат, као што вели и Златоусти богослов Јован: „Не излива се Бог, већ благодат.”³³² Јер, кроз њу се спознаје и открива нестворена природа Духа, која по себи нема никакве пројаве. Јасно је, дакле, да је ова благодат нестворена; и то је толико јасно да и њен исход, односно свако ко је на божански начин облагоданен и обожен, односно ко је беспочетан, вечан, бесконачан, тај се по њој назива нествореним. Јер, опет по божанственом Максиму, „Логос вечно доброга бића (ὁ τοῦ ἀεὶ εὖ εἶναι λόγος) по благодати доспева до оних који су тога достојни, доносећи са собом Бога Који је по природи изнад свакога почетка и краја и Који чини да они што по природи имају почетка и краја, по благодати постају беспочетни и бескрајни”.³³³ Тако је и велики Павле, који више није живео временским животом и „у кога се беше уселио божански и вечни Логос”,³³⁴ постао по благодати беспочетан и бескрајан, а Мелхиседеку „дани не имаху почетка, нити му живот имаше свршетка”³³⁵ – не по њиховој створеној природи, по којој је њихово битије имало почетка и краја, већ по божанској и нествореној благодати, која је увек изнад сваке

³³¹ *Проѿив Евномија* (Κατὰ Εὐνομίου), 5, PG 29, 772.

³³² Πρὸς Τίτον ὁμιλία, 6, 5, PG 62, 696.

³³³ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1144 С.

³³⁴ *Исѿо*, PG 91, 1144 ВС.

³³⁵ Јевр. 7, 3; ср. Пост. 14, 18. – СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *исѿо*.

природе и времена и која је од Бога Који увек постоји. Павле је, дакле, био тваран само док је живео животом који је заповешћу Божијом настао из небића; но, кад више није живео тим животом већ животом насталим онда кад се Бог у њему настанио, постао је нетваран по благодати, попут Мелхиседека и попут свакога ко је у себи стекао Логос Божији, који је једини живи и делатни Логос.

17. Ово каже и Велики Василије: „Живо биће, од стране Светога Духа покренуто вечном кретњом, постало је свето; тиме што се у њега уселио Дух, човек је задобио достојанство пророка, апостола, анђела, Бога, иако је дотад био земља и прах.”³³⁶ И опет каже: „(Човек) кроз Духа Светога бива заједничар благодати Христове, постаје чедо светлости, односно заједничари уечној слави.”³³⁷ А божанствени Григорије Ниски каже: „Човек иступа из властите природе тиме што од смртнога постаје бесмртан, од пропадљивога непропадљив, од привременога вечан, и коначно, од човека Бог; јер, удостојен да постане син Божији, свакако ће у себи имати и достојанство Оца.”³³⁸ Такви су, дакле, сви који су по благодати богообразни – као богови. А ова благодат није нестворена по благодати (јер, тада би постојала благодат благодати, и опет благодат ове благодати, и то би се без престанка протезало унедоглед); наиме, благодат је

³³⁶ *Против Евномија* (Κατὰ Εὐνομίου), 5, PG 29, 769 В.

³³⁷ *О Свештоме Духу*, 15, PG 32, 132 В.

³³⁸ Λόγος 7 εἰς Μακαρισμοῦς, PG 44, 1280 С.

уистину нестворена. Требало би, заиста, да оставимо таштоумнога да празнослови како ова благодат представља природно подражавање, јер се и око овога рађају многе и пагубне јереси, а по божанственом Максиму, „ништа што је постало не може по својој природи творити обожење, односно обожење никако не може бити достигнуће силе по природи”.³³⁹ Ти ми пак сачувај овај добри залог Отаца о томе да је нестворена божанска благодат као природна енергија Божија и, по светом Исаку, „као слава Његове природе”.³⁴⁰ Дакле, кад неко каже да је нестворен само Бог, он тиме обухвата и све Његове природне енергије. Па шта више треба да истражујемо и да разлажемо!?

18. Али овај таштоумник, подражавајући неподопштине сатанине и непобожно сматрајући божанске енергије створеним, лукаво проповеда да постоји само једно нестворено божанство, а то је божанска природа, како би био уверљивији пред онима који Писмо не познају добро, када божанске енергије назива створеним, а нарочито када, чинећи што не треба, боготворачку благодат Пресветога Духа раздваја од оне надсуштствене природе. Но, пошто смо ми прозрели овај лукави наум, никако се нисмо сложили са тим што је он предложио; штавише, сматрали смо исправним да ништа не кажемо пре него што ово потанко испитамо. Чак смо га позвали и на раз-

³³⁹ *Таласију* (Πρὸς Θαλάσσιον), 22 PG 90, 321 A.

³⁴⁰ СВЕТИ ИСАК СИРИН, Ἔργα, Νικ. Θεοτόκη, Leipzig 1770, стр. 415. Σπετστέρη, Ἀθῆναι 1895, стр. 281.

говор, како би се показало које је размишљање побожно. Али, он се ућутао, веруј ми, па се није усуђивао ни да писне у присуству више људи. А то што сад против нас говори подлости у вези са овим, то нам бива повод за радост и за добијање велике плате на небесима. Због тога у свом обраћању и кажем ово: „Господе, не урачунај му грех овај”, иако жалим оне који због овога трпе. А да је све управо тако, могу посведочити скоро сви који су овде.

19. Међутим, после нашег одласка у Свету Гору, где смо саставили *Томос*³⁴¹ у седам поглавља, као одговор на његова писанија против православних, потписан од стране преподобњејшег прота, игуманѣ, истакнутих стараца и високопресећеног митрополита Јерисоса, који се сви слажу са нама и који су донели одлуку да не прихватају у заједницу онога ко са овим није сагласан, па било ко да је то; после тога, дакле, могли смо места да се упутимо у Константинопољ. Но, одмах ми на ум дође помисао да ће Бог Отаца и тамо подићи оне који ће говорити у њихову корист, па рекох у себи: вратимо се ономе несрећнику, да одахне мало од испразних обећања, и да не би случајно дигао руку на себе. Јер, чуо сам кад је у мом присуству властитим устима изговорио како је много пута био на ивици пропасти од муке и од срџбе. Том приликом, из самилости према њему, рекох му како нас ништа друго не приморава да се међусобно жестоко споримо осим чињенице да монахе назива јеретицима, па ако се, с једне

³⁴¹ *Свѣтѣоѣорски Томос*, PG 150, 1225–1236.

стране, одрекне таквога става и списа у вези са тим, а са друге, ако устврди како није ваљано обавештен о њиховим методима, престаће спорење. И изменисмо још неколико речи. Ето, то сам му рекао. На то ме он услиши и обећа да ће тако и учинити. Па пред великим старешином, који је намерно присуствовао нашем сусрету, обећа да ће преиначити своја писанија против монаха, но најпре ће мени показати та преправљена штива, те ако се мени учини да је потребно још преправљања, како нико не би био повређен, он ће послушати и преправиће их (још увек се пак не беше показало да је разјарен на мене). Међутим, он ово обећа, а написа то што видиш, и од тога трена он, заправо, кидиса на мене; ове (списе) имам пред собом и изучавам их, као да смо заробили чеда иноплемених. Но, не бих имао довољно времена да испричам шта се све у међувремену догађало и како није успео да умакне из наших руку. На делу се тада показало да ће највише милости према њему имати онај ко му се оштро супротстави и сасвим уништи та рђава писанија; јер, он се неће умирити докле га ова подбадају и док, подстакнут злом, очекује да понека од њих изложи.

20. Задржи ми, дакле, ту злу књигу и њенога оца; јер ће он кренути да бежи кад сазна да долазим. А доћи ћу, ако Бог да, заједно са моћним и светим императором нашим, како бисмо сузбили тога човека и речима га излечили. Међутим, заиста се чудим, више него ичему другом, како вас је обмануо: као да неку нову ствар пише или говори, овај човек је узео на себе да састави опту-

жбу за двобоштво. Но, добро је знао да је то оно исто што је говорио и у почетку, пре него што је нас срео, и да до краја говори: „Пошто се каже да је неко од данашњих или некадашњих људи видео Бога у светлости, а Бог је невидљив, онда значи да постоје два бога и два божанства: видљив и невидљив, подређен и надређен.” Па сматра да ћемо ми ваљано учити ако кажемо да светлост која је на Тавору обасјала апостоле, односно блистање и благодат, јесте или створени спектар боја видљив у ваздуху, или творевина начињена попут привида, која је слабија од свакога појма и потпуно бескорисна словесној души и која више приличи уобразиљи него чувству; или је пак символ, али не од оних за које велимо да постоје или да се налазе у нечему постојећем, већ да изгледа као да некада постоји, а да заправо никада не постоји, као сасвим непостојеће.

21. Ми, дакако, нисмо тако учили. И кажемо: ако неко покаже да кроз своја писанија уводимо новотарије и да пишемо или умујемо нешто супротно ономе што су Оци говорили или примером показали, то ћемо примити као прекор за невољна сагрешења и поднећемо га са задовољством какво само замислити можеш. Саглашавамо се са светитељима у томе да ако неко пожели да нам каже нешто рђаво или да рђаво поступи према нама, и то ћемо радо поднети, да бисмо заједно са светима заједничарили у благослову и у добронамерности у Богу. Но, својом вољом нећемо престати да се супротстављамо ономе ко их оптужује. Знај, дакле, да је и рат покренут против светих и да се на њих односи увреда о двобо-

штву; јер, овај таштоумник сматра да из њихових речи произлази двобоштво. А у намери да обмане оне који слушају, он некад представља као да су то, тобоже, неки људи чије се име не зна, некад као да је то један од нас, а некад да је то неко од оних старих јеретика. Према томе, нека нико због бојажљивости не изузима себе од такве набеђене оптужбе; јер и он сâм ће имати штете ако издвоји себе из онога сагласја и божанскога хора светих, а ономе ко је безумно наумио да разори тај хор и да затамни то чудесно сагласје, нанеће штету тиме што ће код њега пробудити велику одважност.