

ТРЕЋА ТРИЈАДА

ПРВО СЛОВО УПУЋЕНО ПРОТИВ
ВАРЛААМОВИХ ДРУГИХ СПИСА

ОПОВРГАВАЊЕ НЕУМЕСНОСТИ КОЈЕ ПОТИЧУ
ИЗ ДРУГИХ ВАРЛААМОВИХ СПИСА,
ИЛИ
О ОБОЖЕЊУ

1. Ако је заиста, као што у наслову стоји, његова књига усмерена против масалијана, шта му је било да учења наших светих Отаца помеша са њиховим лажним учењима, а онда да се устреми против њих, напуштајући оне прве? Па ако је он сматрао неопходним да покрене рат против оних који су свети од сâмога почетка, а и против нас који смо се обавезали да им будемо привржени, шта ће му онда масалијани, влахернити и слична имена?¹ Па зар није јасно да су то само представе и маске, којима се, уз многе и разноврсне обмане, на сваки начин упућују увреде против свих нас уопште? Тако ћемо сви – Оци који нису више са нама, заједно са онима који су уочили замку и нису дозволили да буду обманути – на разне начине бити увређени и бићемо оптужени да смо стали на страну јеретика, а затим ће нам бити

¹ Види одељак *Тријаде*, 3, 1, 7. – Уместо масалијанима, називани су молебницима (евхитима). Пупкодушнима их је Варлаам називао само у првом спису. Види *Тријаде*, 2, 1, 3.

упућена оспоравања која су њима намењена, а на концу и одвратне и бестидне бесмислице које он умеће међу ова оповргавања. Они који су заведени, па су му поверовали, неизбежно су допали до једнога од ово двоје: очито је да су они заблудели или сада или раније, пошто су раније сматрали светима оне које сада сматрају лажним учитељима. Једном речју, тако ћемо и ми сами, а и све што ми сматрамо светим и честитим, постати предмет исмевања, подсмеха и изругивања. Па ако он, играјући се оним што није за игру, изумева испразне, излишне и лукаве расправе и противности, па чак, авај, необуздано вређа оно што је достојно трепета и поштовања – не би ли наливоао славним и великим софистима – зашто се сви не окренемо од њега, или зашто га одлучно не одвратимо од толикога зла?

2. Но, он нема нимало одважности да јасно открије своје науме, па на почетку својих расправа обећава не само да неће изумевати никакве новотарије већ и да ће штитити Цркву Божију и да ће ревност каква приличи философу, исказати против присталица изопачених учења. Тиме је, дакле, на друге оставио утисак да износи истину, иако се, под видом борбе против инославних,² заправо борио против оних који су благочестивог живота. Према томе, нико нема права да нас прекори што стајемо у њихову одбрану и што, по својим могућностима, испитујемо и оповргавамо све што овај (философ) говори против њих, пре

² Многи су веровали да су исихасти заправо били масалијани.

свега зато што је очито да његова списатељска борба није усмерена, напросто, против њих са-мих – примера ради, да не живе благочестивим животом, или да нема усрдности у њиховим подвизима – већ јасно представља противљење оној благочестивој вери коју они заступају или, боље рећи, као што је малочас показано, противљење самим божанским догматима Цркве Божије, Предању које се у њој одвајкада чува, и списима свѣтих Отаца. За њих смо сви спремни да, према својим моћима, положимо не само своје беседе већ, ако затреба, и своје душе. И за ове своје речи и за готовост на борбу не тражимо, наравно, никакву награду од људи – оно што у таквим случајевима једино и могу дати јесте похвала, а ми то не очекујемо – нити од Бога: јер, награда не приличи онима који испуњавају своју дужност.³ Осећање дуга нас и приморава да ово пишемо, односно намеће нам писање као неизбежну дужност. Међутим, пошто сам одавно напустио изучавање књижевних списа, неће бити узалудни ако ове беседе саставим невешто, односно ако књигу не украсим ружиним цветом, или лиром, или трубом, говорећи час громко и снажно, а час, уз ритмичне сплетове и наизменичне фигуре разноврсних тонова, стварајући складну хармонију и са свих страна украшавајући своју беседу. Јер, атичке грације, милозвучност имена и красота израза, попут цвећа украшавају перивој беседа; а ако ја нисам у стању да се њима користим, иако по својој природи нагињем благољепију, то

³ Види *Прва посланица Акиндину*, 1.

показује да сам одлуку да се предам писању до-нео из потребе, а не да бих писањем показао себе. Рекао бих да прва добробит смисла присутног у речима јесте оно исто што је присутно и у души: у складу са могућностима, она гледа ка Богу и ка истини – јер, одатле извиру сва наредна добра, ако постоји нешто што је на другачији начин важно.⁴

3. Но, пре него што станемо оповргавати појединачне ствари, мислим да би ваљало разјаснити следеће: зашто је он (тј. философ) уложио толико труда да боготворачку благодат Духа прогласи створеном? Наиме, узео је то за циљ свога писања, иако се и сам слагао – мада не својеволно – са тим да су светитељи ову благодат називали Божанством, самобожанством и богоначалством. Зашто он, дакле, не пристаје да благодат Духа назове нествореном, него проглашава непобожнима оне који су у то уверени, па, као што се каже, не оставља камен на камену како би свима показао да је благодат створена, говорећи да она представља „природно подражавање” и „својство словесне природе”⁵ – својство које је конкретно и видљиво путем чула као таквог? Да би угодιο својим сродницима Латинима,⁶ он свим силама настоји да нас обманама и присилом привуче ка њиховом начину умовања. Наиме, када

⁴ Палама је писао из потребе, а не из жеље за доказивањем. – Види *Прва посланица Акиндину*, 14.

⁵ Види *Тријаде*, 3, 1, 25.

⁶ Палама показује да је Варлаам странац и по пореклу. – Види *Тријаде*, 3, 3, 10 и 3, 3, 16.

од њега чујемо о Духу Који се дарује од Сина и Који се на нас излива кроз Сина, а затим се сетимо Василија Великог, који каже: „Духа Светога Бог изли на нас обилно кроз Исуса Христа⁷ – изли, а не сазда, подари, а не створи, даде, а не начини”,⁸ бивамо уверени да је благодат створена, јер зашто бисмо иначе говорили да се она даје и дарује и излива кроз Сина? Или ћемо, можда, безначалним назвати само Онога Који делатно остварује благодат, а сваку Његову енергију ћемо назвати створеном, као што тврди овај нови богослов? Па зар управо то учење Латина, због којег су они и изгнани из перивоја наше Цркве, није садржано у следећем: оно што Син одашиље и што се од Сина излива није благодат већ Сам Свети Дух?⁹ Уочавате ли његов дубоки и прикривени наум, и лукавство и злонамерност његовог подухвата?

4. Па како се није свим силама постарао за ово (латинско учење) и како није прибегао сваком начину да против њих изнесе увреде он кога је лане наш пребожанствени цар послао као изасланика у Италију и у крајеве горње Галије, те није успео да их наговори да следећег пролећа поведу војску против Персијанаца? Зар он који је, као што ће његови поступци касније показати,

⁷ Ср. Тит. 3, 6.

⁸ Ἀνατρελικὸς ἀλόλογ. Εὐνομίου, 5, PG 29, 772 D.

⁹ Види *О исхођењу Свеиога Духа*, 2, 16, као и многа друга места где се прави разлика између исхођења ипостаси Духа од Оца, и изливања или одаслања благодати Духа кроз Сина или и од Сина.

ти, заборавио циљ свога посланства, те је приступио папи заискавши да му буду спасоносне на путу његове молитве, које је изговарао у себи док је био на путу к њему, као што и сaм каже;¹⁰ и који је пао ничице пред њим, и који је са радошћу и поштовањем, као што се види, целивао његова уста и колено, и који је положио своју главу у његове руке и са радошћу примио од њега печат благослова? А ако га није примио са истинском радошћу већ претворно, на основу чега се онда може видети да његови списи против нас нису претворни? Па на основу његових списа састављених против Латина, могао би неко рећи.¹¹ Но, последња молитва, придодата овим списима, показује несигурност његове душе. У њој се каже: „Учини да сасвим нестану ова слова, о, Слово Безначално, ако Дух Твој јесте и од Тебе; и ако је Њему (тј. Духу) један узрок и једно начело: Ти и Твој Отац; да не бих због њих (тј. ових слова) био узрок великог зла, и пре кончине ме ослободи таквог рђавог учења.”¹² А из ког разлога је сада, после повратка од њих, он истога часа, без икакве потребе, сачинио списе који, како се показу-

¹⁰ Вероватно је овакве податке изнео сaм Варлаам у свом извештају цару и патријарху.

¹¹ Мисли се на Варлаамових 19 списа *Прoтив Лaтiнa*. – Види увод у *Айодикѿичка слова*, Fabricius-Harles, PG 151, 1249–1253.

¹² Види ову молитву у: SCHIRÒ, *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1938, стр. 155–166. – Молитва показује Варлаамову сумњу у исправност учења Источне Цркве, коју је заступао. Чини се да Палама овде уочава приближавање Варлаама западњацима.

ло, на чудан начин оправдавају Латине,¹³ и то пошто је у Италији већ почео да пише своје дело *Против масалијана*, као што и напомиње у уводу, уколико и то није само претварање, као што сам тврди?

5. Према томе, целокупно његово писаније је једна представа у којој се исмева све што је наше, а под Црквом, као и свештеним и светим сабором које у њој помиње, очито подразумева Латинску Цркву и њен сабор. А да је у свему сагласан углавном са том Црквом, може се закључити на основу тога што није приступио ниједној светој Тајни наше Цркве којом би очистио нечистоте које је оданде донео; но, да оставим по страни све остало, али за све дуго време које је провео међу нама, нико га није видео да заједничари у пресветој Евхаристији. Не вреди ни говорити о молитви, или о свештеном призивању, или о крстообразном стрижењу власи и о другим симболима монашког усавршавања, без којих ми који следимо правила светих Отаца, и не признајемо да је монах. Заиста, он није заискао свештену молитву за увођење у тајну монаштва, него је самоздани монах, а могло би се рећи и претворни; јер, „по роду се дрво познаје”.¹⁴ О његовим мистичким учењима о паклу нека говоре они који су их својим ушима слушали.¹⁵ А ја, на

¹³ Види претходни одељак.

¹⁴ Мат. 12, 33 и Лук. 6, 44.

¹⁵ Палама оптужује Варлаама за неучествовање у Евхаристији, као и за то што није примио одређен монашки обред, не знајући да ли је такав обред примио у Италији. Оптужује га, међутим, и за његово тајанствено учење о бу-

основу ових и сличних ствари, подозревам да он боготворну благодат Духа назива створеном не из сопственог незнања већ због неког злог нау-ма. Јер, ако тако говори из незнања – а самога себе убраја међу znalце – и ако је своје незнање спрегао са безумљем, онда је његово злодело, по мом схватању, још горе: наиме, целокупно ово лажно учење проистекло је из тог извора из којег се и он сам сада појавио као заступник многих и рђавих јереси, као што ће се и показати у наставку беседе.

6. Наиме, као што смо претходно изложили у својој расправи *О божанској свейлосѣи*,¹⁶ боготудри Максим, саглашавајући се са великим Макаријем и са свим другим светитељима, каже да залог обећаних будућих добара, благодат усиновљења, боготворачки дар Духа, јесте светлост наднеизрециве славе коју су видели светитељи; то је светлост ипостасна, несаздана, светлост која увек постоји од Онога Који увек и непојамно постоји; то је светлост која се открива достојнима, а њима кроз себе открива Бога – додуше, сада само делимично, а у будућем веку у савршенијем виду. А овај философ, увидевши да је потпуно стран овој светлости – пошто уопште није ходио путем који води ка њој јер никако није могао да га поднесе – није свом веровању придодао де-

дућим пакленим мукама. Ово последње вероватно значи или да је Варлаам порицао вечни пакао, или да је прихватио западњачко учење о чистишлишном огњу.

¹⁶ Види *Тријаде*, 1, 3 и 2, 3. – Види нарочито *Тријаде*, 1, 3, 20; 1, 3, 27 и 2, 3, 37.

лање како би кроз њега доспео до оног созерцања, него је одбацио веру, али и све оне који је ни су одбацили него су се њоме узвисили. Својим беседама, дакле, омаловажава све ово да би показао да је изнад свих, и тиме обезвређује благодат, хули на Господа благодати, обешчашћује све оне светитеље који су сопственим опитом успели да познају светлост благодати и да поучавају о њој.

7. Пошто је, дакле, сматрао да је дужан да се одважи на такве поступке, и то не док је живео међу Скитима и док се кретао међу агарјанима, већ када борави усред Цркве Христове, он сада више него икада правилно управља речју истине;¹⁷ па на веома подмукао и мрачан начин, прикривајући многе истине, он саставља своје списе против светитеља, као да се против саме Цркве Христове и против њених светих учења бори управо он који та учења изопачује. Остављајући, дакле, по страни име сваког другог светитеља, он наводи неког Теодора из Трапезунта, предводника влахернита, који беше огрезао у масалијанским слабостима.¹⁸ И тако је он узео за пример овога који, говорећи тобоже у своју одбрану, јасно каже како сада не прихвата да надсуштственa скривеност Божија јесте видљива, као што је раније чинио,¹⁹ већ сматра да је видљива Његова

¹⁷ Види Тим. 2, 15.

¹⁸ Види увод.

¹⁹ Теодор је вероватно хтео да каже да је раније сматрао видљивом суштину Божију, и да је после критика променио мишљење.

слава, и сада славом Божијом назива ипостасну и непосталу светлост, која се именује и Божанством, и богоначалством, и уопште свим оним именима којима су светитељи називали боготворачки дар Духа.

8. Заиста, велики Дионисије је у својим списима често овај дар, који је начело свега обожујућег, називао богоначалством, доброначалством и Божанством, а осим тога дара, вели он, Бог је надбожански и надначалан.²⁰ Божанствени Максим је ово Божанство назвао обожењем; а обожење је описао као „ипостасно озарење, које нема постанка, него се непојамно открило достојнима”,²¹ додавши овоме и све оно што смо малочас поменули. Чули смо пак и Василија Великог, који нетварним назива дар који се к нама излива кроз Сина.²² И златнога језика Јован, саображавајући се силини Василијевих речи, посрамиће Латине и сатреће лукава изумевања овога таштоумнога, када каже: „Не излива се Бог већ благодат.”²³ А пре овога златогласнога Оца, то је учинио пророк Јоил, боље рећи то је кроз пророка учинио Бог, када није рекао: „Излићу Дух свој”, већ: „Излићу од Духа својега”.²⁴ Према томе, ако се Дух не раздељује на комаде, шта је онда то што припада Духу Божијем, а што

²⁰ Види СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *Писмо 2* (PG 3, 1068 A – 1069 A).

²¹ *Таласију* (Πρὸς Θαλάσιον) 61, 16, PG 90, 772 D.

²² СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἀνατρεπτικός ἀπόλογ. Εὐνομίον, 5 (ψευδ.) PG, 29, 772 D.

²³ *Омилија 6 Титју* (Ὁμιλία 6 εἰς Τίτον), 5, PG 62, 696.

²⁴ Јоил 2, 28; Дела ап. 2, 17.

се, по обећању Духа, излива на нас од Бога? Зар није то благодат и енергија Духа, која је заправо енергија суштине Духа? Но, Дух, Који се од Бога излива на нас, није створен, сагласно Василију Великом. Сходно томе, нестворена је благодат; њу, дакле, Син даје, одашиље и дарује – а не Самога Духа; она је обожујући дар, односно она је енергија која није само нестворена већ и неодвојива од Пресветога Духа. Почуј опет Василија Великог, који каже: „Живот који Дух одашиље ипостаси другога, не одељује се од Њега Самога.” А да не би ко помислио да је овде реч о нашем природном животу – иако је рекао „одаслати” (προέσθαι), а не „сздавати” (κτίσαι), односно „одашиљати” (προέσθαι), што у спрези са речима „нестворен” и „беспочетан” звучи изражајније – дакле, да не би некоме изгледало да је реч о природном животу, додао је: „А они који у Њему заједничаре, живе богодолично јер поседују божански и небески живот.”²⁵

9. Такав божански и небески живот оних који богодолично живе кроз заједничарење у животу неодвојивом од Духа (као што је и Павле, по божанственом Максиму, живео „божанским и вечним животом Онога Који се уселио [у њега]”²⁶) – дакле, такав живот траје у вечност јер је по природи присутан у Духу, Које је од века својствено да обожује. Такав живот светитељи са правом називају и обожењем,²⁷ јер он представља

²⁵ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἀνατρεπτικός ἀπολόγος. Εὐνομίῳ, 5 (ψευδ.) PG, 29, 772 B.

²⁶ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1144 C.

²⁷ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, Писмо 2 (PG 3, 1068 A).

обожујући дар који се никако не може раздвојити од Духа, Који га дарује; он је и светлост која се дарује кроз неизрециво озарење, и коју могу познати само они који су тога удостојени; он је ипостасиран (ἐνυπόστατος), али не по томе што је самоипостасан, већ по томе што га Дух одашиље ипостаси другога, у којој се он (тј. живот) опажа²⁸ – јер, ипостасирано је углавном оно што се не опажа по себи или у суштини, него у ипостаси. А ако постоји и неки други смисао због којег светитељи називају живот ипостасираним, о њему ћемо говорити у наставку. Наиме, Свети Дух је изнад обожујућег живота који је у Њему и од Њега, односно изнад тог живота као Своје прирођене енергије која је Њему налик, иако не у потпуности. Јер, каже: „Не видимо, дакле, ниједно обожење и ниједан живот који би у потпуности наликовали по свему преузвишеном Узроку, Који је изнад свега постојећег”²⁹ – тако да (живот), додуже, наликује (Духу), али не у потпуности. Но, Свети Дух није изнад само по томе што је Узрок већ и по томе што оно што је примљено, увек представља оно ниже својство које дар поседује (у односу на даваоца), пошто прималац не запрема пуноћу божанске енергије. Тако је Бог на много начина изнад ове светлости, овог нетварног блистања, овог живота и свега сличнога.

²⁸ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἀνατρεπτικός ἀπόλογ. Εὐνομίου, 5 (ψευδ.) PG, 29, 772 В. – Ср. СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Таласију* (Πρὸς Θαλάσσιον), 61, 16, PG 90, 644 D.

²⁹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 2, 7 (PG 3, 645 В).

10. Пошто је на основу прве књиге Макарија Великог саставио своја *Поџлавља*, Симеон, божанствени Метафраст, у њима поступно излаже учење о овој светлости и о овој слави, и то на темељит, а истовремено и врло јасан начин. Најкорисније би, наиме, било да – колико је то могуће – саберем и у скраћеном виду овде изложим нека од тих слова, не само зато што би она дала велики допринос овој нашој расправи већ и због велике користи коју ће читаоци имати од њих. Дакле, у шездесет другој глави он каже: „Кроз славу Духа која је заблистала на његовом лицу, и на коју ниједан човек није могао погледати, блажени Мојсије је показао образац по којем ће се тела светих показати у слави при васкрсењу праведних. Душе светих људи су већ сада удостојене да у свом унутарњем човеку поседују ту славу; јер, вели, ми 'откривеним лицем', односно у унутарњем човеку, 'одражавамо славу Господњу, и преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу'³⁰.”³¹ А у шездесет трећој глави каже: „Слава којом су, као што је речено, још овде (на земљи) богате душе светих људи, покриће и оденути нага тела при васкрсењу и приправиће их за вазнесење на небеса тако што ће бити обавијена славом добрих дела и славом Духа, коју, као што рекосмо, још овде поседују душе светих људи; и тако прослављени божанском светлошћу, светитељи ће свагда бити са Госпо-

³⁰ II Кор. 3, 18.

³¹ Περὶ ὑψώσεως νοῦς, 1, PG 34, 889 C. – Види и *Омилија* 5, 11, PG 34, 516 BC.

дом.”³² Ето, то је она светлост која је, по великом Дионисију, обасјала изабране апостоле на Гори: „Када ми”, вели он, „постанемо нетрулежни и бесмртни, и када достигнемо христообразну и најблаженију кончину, свагда ћемо бити са Господом, као што каже Писмо.³³ Бићемо, дакле, испуњени Његовим богојављањем видљивим помоћу пречистих созерцања; а то богојављање нас обасјава најблиставијим сијањима, као што је обасјавало ученике приликом оног пребожанственог Преображења.”³⁴ То је, дакле, божанска светлост, као што је Јован рекао у Откривењу,³⁵ а са чим су сагласни сви свети Оци. А знаменити богослов Григорије каже: „Доћи ће заједно са телом, као што сам рекао, она иста светлост коју су ученици видели на Гори и која им се указала, пошто је Божанство победило телесност.”³⁶

11. „Али та светлост”, вели (философ), „била је чулно опазива и видела се кроз ваздух; том приликом се појавила да би задивила (ученике) и одмах потом ишчезла – а Божанством се назива зато што је символ Божанства.” Какве нечувене речи! Па зар се пројавило Божанство које је привремено, чулно и тварно, Божанство које само тренутно постоји и тренутно нестаје – попут привремених живих бића, па и још краткотрајније од

³² Περὶ ὑψώσεως νοῦς, 2, PG 34, 892 AB. – Види и *Омилија* 5, 12, PG 34, 517 AB.

³³ Ср. I Сол. 4, 17.

³⁴ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BC).

³⁵ Откр. 21, 23 и 22, 5.

³⁶ Ἐπιστολή 101, PG 37, 181 AB.

њих – Божанство које у трену настаје и у трену ишчезава, боље рећи „које некада (тј. једнога трена) настаје, а никада не постоји”³⁷? Дакле, зар је такво Божанство, које никада не постоји као Божанство, преовладало над оним поклоњења достојним и равнобожним телом? Тачније речено, није преовладало некада, већ преовладава вечно; зато што није рекао „преовладавши” (ὕπερνικησάσης) већ „преовлађујући” (ὕπερνικώσης), и то не само у овом већ и у будућем веку. Па шта то говориш? Зар ће Господ са таквим Божанством бити сједињен, и зар ће оно над Њим преовладати у бесконачне векове? И да ли ће, сходно апостолским³⁸ и светоотачким³⁹ речима, уместо свега тамо бити за нас Бог, а у Христу ће уместо Божанства бити чувствена светлост? Јер, сходно тим речима, тамо нам неће бити потребан ни ваздух, ни простор, нити ишта слично, па како ћемо онда Божанство гледати кроз ваздух? Па зар ће ови симболи и тамо постојати? Зар ће опет бити огледала, опет загонетке,⁴⁰ опет надање у виђење лицем к лицу? Свакако, не! Јер, ако ће и тада постојати ови симболи, огледала и загонетке – авај, какве ли обмане и преваре! – онда су наша надања изневерена и онда смо унижени; јер, иако смо се надали да ћемо, по обећању, задобити Божанство, није нам допуштено ни да видимо Божанство, већ уместо њега видимо чулну светлост –

³⁷ Види Тријаде, 2, 3, 35.

³⁸ Ср. I Кор. 15, 28.

³⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, PG 46, 104 A.

⁴⁰ Ср. I Кор. 13, 12.

природу која је сасвим туђа Божанству. И како би се такав символ – ако би га уопште и било – могао назвати Божанством? Јер, ни нацртани човек не представља човештво, нити пројављени символ анђела представља анђелство.

12. Ко је од светих Отаца икада назвао ону светлост створеним символом? Григорије Богослов каже: „Светлост је Божанство које се ученицима пројавило на Гори.”⁴¹ Да то, дакле, није било истинско и уистину Божанство већ његов створени символ, онда не би било потребе да каже да светлост јесте Божанство које се пројавило, него да светлост објављује Божанство, односно не да се пројављује (παράδειξαν), већ да објављује (δείξαν), јер предложак „про” (πρά) јасно показује скривеност Божанства. Тако, наиме, говори овај светитељ, који је име задобио по свом богословљу. А златоусти богослов каже: „Господ се открио блиставијим од Себе Самога, пошто је Божанство пројавило Своје зраке.”⁴² Уочи да је и овде придодат предложак „про”, који јасно указује на скривеност, а исто тако неможе превидети ни присуство члана (τῆς), јер светитељ није рекао „Божанство” (Θεότητος, без члана) него „Божанство” (τῆς Θεότητος, са чланом), мислећи на оно само истинско Божанство. И како би ова светлост, која због своје другачије природе јесте символ Божанства, могла представљати божанске зраке? Показујући, дакле, да Бог, Који је доступан поклоњењу у три ипостаси, је-

⁴¹ Λόγος 40, 6, PG 36, 365 A.

⁴² Није познато порекло овог одељка.

сте једна светлост, Василије Велики⁴³ каже: „Бог пребива у светлости неприступној“;⁴⁴ јер, неприступно је свакако оно што је истинито, а истинито је оно што је неприступно. Зато су апостоли и падали ничице,⁴⁵ јер нису били у стању да гледају славу светлости Сина – пошто је Он био неприступна светлост. Но, и Дух је светлост, која, вели (Писмо), „засија у срцима нашим кроз Светога Духа“.⁴⁶ Сходно томе, ако оно што је неприступно јесте истинито – а она еветлост је била неприступна – онда она светлост није била пука представа Божанства, већ је то била истинска светлост истинског Божанства – и то не само (Божанства) Сина, него и Духа и Оца. И зато, савршавајући годишњи празник Преображења, сви заједно појемо Господу:

*У јављеној Твојој свейлосѣи,
данас на Таворској гори,
видесмо да је Оѣац Свейлосѣи
и да је Дух Свейлосѣи,⁴⁷
Својега Божансѣива
оѣкрио си бледо сијање.⁴⁸*

Овде не само придодати предложак „про” (παρε-γύμνωσας: открио си) већ и сáмо значе-

⁴³ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἀνατρεπτικός ἀπολογ. Εὐνομίου, 5 (ψευδ.) PG, 29, 640 AB.

⁴⁴ Види I Тим. 6, 16.

⁴⁵ Дела ап. 9, 4; 26, 14; Мат. 17, 6.

⁴⁶ Види II Кор. 4, 6.

⁴⁷ Егзапостилар за 6. август (на Преображење).

⁴⁸ Други тропар прве песме Канона за 5. август.

ње речи (бледо сијање) указује на откривање онога што је скривено. Према томе, ако сви свети Оци једногласно називају ону светлост истинским Божанством, шта те је подстакло на то да је одвајаш од Божанства називајући је тварном и чулном и пуким симолом Божанства, и проглашавајући је нижом и од нашега умног поимања?

13. Међутим, богомудри Максим, који је имао обичај да, у зависности од околности, једну појаву назива симолом друге појаве у алегоријском смислу, не поступа увек тако да оно што је мање, буде симол онога што је веће – као што си помислио ти који си свемудар – већ некада оно што је веће, назива симолом онога што је мање: примера ради, владичанско Тело обешено на Крст, назива симолом нашега тела предатога страстима; а Јосифа, чије име тумачи као „придодавање”, сматра симолом врлине и вере. „Јер, ова страдања”, вели он, „придодата страстима које су дотад владале, ослобађају људе од њих као што је Јосиф скинуо Господа са Крста.”⁴⁹ Он је, дакле, на алегоријски начин назвао ону светлост симолом катафатичког и апофатичког богословља у смислу да оно што је веће, симболише оно што је мање, и у смислу да она (тј. светлост) носи у себи познање богословља и да га предаје. И шта? Није ли он исти Мојсија назвао симолом Промисла, а Илију симолом Суда?⁵⁰

⁴⁹ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1376 CD и 1377 B.

⁵⁰ *Исѝо*, PG 91, 1165 B – 1168 CD.

Зар они, дакле, нису уистину постојали, него је све то било само уобразиља и представа? Ко би се, наиме, дрзнуо да каже нешто такво, ако не добри Варлаам, који је чак и ону светлост назвао природом која је туђа Божанству и која само подражава Божанство? Наравно, безмало читав хор богонадахнутих богослова се уздржава да благодат оне светлости назове напросто симолом управо зато да не би неко, због двојског значења овога појма, био обманут тим називом, па да ону светлост сматра створеном и туђом у односу на Божанство. А ако се она светлост и назива симолом Божанства, и ако се на такав начин трезвеноумно и здраворазумски поима, то ни најмање неће бити у противуречности са истином.

14. Нека она светлост, дакле, и буде символ Божанства, како ти тврдиш. Но, знај добро да нас ни тако нећеш надвладати нити ћеш нас удаљити од преблажене наде. Наиме, сваки символ или је једне природе са оним што симболише, или је сасвим друге природе. Примера ради, када Сунце треба да изиђе, природни символ његове светлости је зора, а природни символ жарке силе ватре је топлота. Са друге стране, онај символ који није исте природе (са оним што симболише), или онај који по природи постоји, по себи постаје символ у складу са оним како га други користе, као што бакља приликом најезде непријатеља, иако не постоји сама од себе, због тога како и са каквим наумом је коришћена, бива само символ. Такви су симболи који су се чулно и у представама јављали пророцима, као што је то

срп који се указао Захарији,⁵¹ и секира која се указала Језекиљу,⁵² и друга слична јављања. Дакле, природни символ увек постоји заједно са природом од које задобија своје постојање – зато и јесте природан; док онај символ који потпуно самостално постоји у односу на другу природу, никако не може да постоји заједно са оним што симболички назначује. Нема, наиме, никакве препреке да онај символ који постоји по себи, буде пре или после онога што собом симболизује, док онај символ који не постоји по себи, тај није ни пре ни после – зато што тако нешто не би било могуће – него, појавивши се начас, одмах одлази у непостојање и у потпуности ишчежава. Према томе, пошто таворска светлост представља символ, она мора бити или природна или не-природна; а ако није природна, онда мора постојати по себи, или мора бити пука безипостасна приказа. Но, ако је пука безипостасна приказа, онда Христос нити је био, нити јесте, нити ће бити такав. А да ће Христос бити такав довека, то нам јасно показују и Дионисије Ареопагит и Григорије Богослов, који очекују Његов славни долазак са небеса, као што смо малочас и показали.⁵³ Сходно томе, она светлост није представљала пуку безипостасну приказу.

15. И наравно, Христос неће бити такав само убудуће, у бесконачном веку, него је такав био и

⁵¹ Ср. Зах. 5, 1 и даље. У преводу Ђ. Даничића уместо „срп” стоји „књига” (*иприм. ирив.*).

⁵² Ср. Језек. 9, 2.

⁵³ Види одељке 10 и 11.

пре узласка на Гору. Послушај мудрог богослова Дамаскина, који каже: „Христос се преображава не тако што поприма нешто што дотад није имао, и не тако што се мења у оно што није био, већ тако што је Својим ученицима открио шта заправо јесте, отворивши им очи и учинивши да прогледају иако дотад беху слепи. Мада је Сам остао управо онакав какав је и раније био, ученици су Га сада јасно видели – јер, Он је истинска светлост, видљива красота славе.”⁵⁴ То казује и Василије Велики: „Као што кроз стакло просијава светлост, тако се кроз човечанско тело Господње указала Његова божанска сила, која је обасјала оне у којих беху очишћене очи срца.”⁵⁵ Па и стихови који се сваке године поју у Цркви: „(Светлост) што беше скривена у телу, сада се пројави”, и: „Праобразна и пресветла красота сада се обнажи”,⁵⁶ шта нам друго саопштавају него да је она (тј. божанска светлост) одраније постојала? А шта је са преобликовањем нашег човечанског устројства и са његовим обожењем, као и са његовим божанским преображењем? Зар се оно није одиграло истовремено са примањем (нашега тела од стране Христа)? Сходно томе, Христос је такав био и раније, а сада (тј. приликом Свог Преображења, *йрим. йрев.*), положивши божанску силу у очи апостола, омогућио им

⁵⁴ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, Ὁμιλία 1 εἰς μεταμόρφωσιν, 12–13, PG 96, 564 C – 565 A.

⁵⁵ Није познато порекло овог одељка.

⁵⁶ Ових стихова нема у богослужбеним химнама које су у употреби.

је да прогледају и да виде. Она светлост, дакле, није била пука приказа, јер ће постојати довека и од самог почетка је постојала.

16. Ако је (Христос) такав био и такав ће бити, онда је и сада такав. Било би, дакле, крајње немесно тврдити да је Христос такав до оног пребожанственог јављања на Тавору и да је такав заувек у бесконачном веку, а да се у међувремену променио излажући ову славу. А да Он и сада, блистајући на исти такав начин, седи „са десне стране Величанства на висинама”,⁵⁷ у то, наравно, треба сви да верују и да следе онога који је рекао: „Приђите, успнимо се на Гору свету, небеску; видећемо невештаствено Божанство Оца и Духа, које је заблистало у Јединородном Сину.”⁵⁸ Но, ако неко сматра да не треба да верује једноме, нека послуша двојицу или, боље рећи, све свете Оце. Блажени Андреј, коме је Крит послужио уместо свећњака, где се пројавио као словесно и свештено светило, опевајући светлост која је засијала на Тавору, каже: „Невештаствено исказана умствена красота представља доказ човекољубља Логоса к нама.”⁵⁹ Безмало то исто говори и велики Дионисије када опева најузвишеније чинове надсветских умова; они, наиме, нису само заједничари и посматрачи Тројичне славе већ и Исусовог пројављивања у светлости. Удостојени тога виђења, они таинствено поимају да је Он и обожујућа

⁵⁷ Јевр. 1, 3.

⁵⁸ *Канон* светог Јована Дамаскина за 6. август, други тропар 9. песме.

⁵⁹ Λόγος 7 εἰς μεταμόρφωσιν, PG 97, 933 C.

светлост, и то тако што се „уистину приближавају Њему и доспевају до првог приопштавања познању Његових обожавајућих светлости”.⁶⁰ А велики Макарије, који као свој језик користи језик мудрога Симеона, боље рећи који користи исти језик као и овај да би, користећи два језика, јасније објавио истину, он, дакле, поучава: „Вештаствено устројство човечанске природе, које је Господ узео на Себе, село је са десне стране Величанства на небесима, испуњено славом не само у лицу, као Мојсије, већ у целом телу.”⁶¹ Према томе, Христос поседује ону светлост неизмењену; боље рећи, увек ју је имао, увек је има и увек ће је имати уза се. Ако ова светлост, којом је Господ засијао на Гори, јесте била, ако јесте и ако ће је бити, онда она и није пуки безипостасни символ.

17. Ако би пак неко и рекао да символ који по себи постоји јесте нешто друго у односу на природу онога што он симболички назначује, и да је он његов символ само по употреби, нека покаже где такав символ постоји по себи; и нека покаже да је он неприступан искуствено, а не само да је неприступан за чуло вида; јер, казано је: „Ученици су ничице пали на земљу”;⁶² и то, наравно, не због чега другог већ само због тога што је (символ) заслепљујуће засијао из лица и тела доступног поклоњењу. Уосталом, ако би тај

⁶⁰ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархији*, 7, 2 (PG 3, 208 C).

⁶¹ Види Περὶ ὑπομονῆς, 4, PG 34, 868 CD.

⁶² *Канон* Козме Мелода за 6. август, први тропар 9. пеме. – Види и Мат. 17, 6.

символ (тј. божанска светлост) заиста постојао сâм по себи – а он ће трајно бити присутан у Христу у долазећим вековима – онда ће Христос бити сложен из три природе и суштине: човечанске, божанске и оне светлости. Јасно је, дакле, и недвосмислено је показано да она светлост (Преображења) нити постоји сâма по себи нити је одвојена од Божанства. Но, сада када смо у беседи дошли догде, треба рећи зашто ову обожујућу благодат, односно ову божанску светлост, светиље називају ипостасираном.

18. Користећи овај израз (тј. ипостасирано, *ἰприм. ἰрев.*), свети Оци не исказују тиме да је божанска светлост самоипостасна. Ово се, наравно, јасно може видети на основу тога што никада нису рекли да она постоји у засебној ипостаси, као и на основу других исказа које смо раније наводили;⁶³ но, најјасније се може видети из анализе коју смо малочас начинили. Безипостасним се, дакле, не назива само оно што не постоји, нити само приказа, већ и оно што брзо измиче и ишчежава, оно што се зачас губи, оно што настане, па одмах потом нестане, као што бива са природом муње и грома, као и наша реч и наша мисао; но, да би показали трајност и постојаност оне светлости, свети Оци су је са правом назвали ипостасираном (ἐνυλόστατος) зато што трајно остаје и не пролази пред посматрачима као муња, или реч, или мисао. А овај мудријаш, пре него

⁶³ Види поглавље 9. – Палама, међутим, нема у виду Леонтија Византијског, који је углавном развио учење о ипостасираном.

што је научио значење појма „ипостасирано”, оптужио је за непобожност оне који су овај појам користили. Па ипак, да није клеветао оне који су исправно говорили и да није њихове речи тумачио својим сопственим умотворинама усмереним против њих, да није он сам називао ову светлост ипостасираном због тога што она не поседује сопствену ипостас, или да их је само оптуживао, а да их није називао јеретицима – нико од нас не би био приморан да му се супротстави. Но, доста о овоме. Наиме, малочас смо говорили о томе да постоји и друго, другачије значење појма „ипостасирано”, које је благочестиво и ваљано. А сада треба да се вратимо и да наставимо своје излагање.

19. Ако она светлост, која је на Гори засијала од Спаситеља, јесте природни символ, она не може бити природно својство обеју Његових природа; наиме, природна својства сваке од ове две природе су различита. А да ова светлост буде својство човечанске природе – то је, наравно, немогуће: јер, наша природа није светлост, а нарочито није попут оне (таворске). Уосталом, Господ се тада, заједно са Својим изабраним ученицима, није попео на Тавор како би показао да је човек (јер, већ три године су Га гледали како пребива и живи, или, да кажемо по Писму, како „борави”⁶⁴ међу њима), већ да би показао да је Он сијање Оца,⁶⁵ као што се у химнама поје. Због свега тога, ни ти сам, нити ико дру-

⁶⁴ Види Дела ап. 1, 4.

⁶⁵ Види кондак и икос службе Преображења.

ги ко би се показао још дрскијим од тебе, не би могао ову светлост назвати символом човештва већ символом Божанства. Ако светлост, дакле, јесте природни символ, а притом није човечанске природе, онда је она светлост природни символ Божанства Јединороднога Сина, као што нас је јасно учио божанствени Јован из Дамаска: „Син, Који је беспочетно рођен од Оца, беспочетно поседује природну светлост Божанства; а слава Божанства постаје и слава тела.”⁶⁶ Према томе, ова светлост није постала, нема свога почетка и свога краја; јер, природни симболи су увек при оној природи коју симболички назначују. Но, они нису увек симболи, али су увек уз оно што симболишу; отуда велики богозналац Максим назива беспочетним и бесконачним све што се суштински уочава при Богу.⁶⁷ А пошто је, по њему, много ствари које се при Богу суштински уочавају а да при том уопште не нарушавају својство Његове једноставности, тим пре Му никакву штету неће нанети онај светлообразни символ, пошто је (светлост) само једна од тих ствари.

20. Према томе, да та светлост спада у оне ствари које се суштински уочавају при Богу, уверавамо се и из многих других сведочења, а пре свега из химни које се у Цркви поју за годишње празнике, од којих је и само једна довољна као доказ:

⁶⁶ Ὁμιλία 1 εἰς μεταμόρφωσιν 12, PG 96, 564 B.

⁶⁷ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια θεολογικά, 1, 48, PG 90, 1100 D.

Скривено од ѿела сијање
Твоѡа суштинскоѡа и божанскоѡа
блаѡољейија, Хрисѿе,
ѿоказао си на Гори свейој,
Доброѿворче,
ѿросијавши ѿрисуйним ученицима.⁶⁸

Уосталом, и мудри богослов Максим је, говорећи како је Сам (Христос) тамо постао символ Свога човекољубља,⁶⁹ показао да та светлост јесте природни символ. Јер, кад је реч о ономе што је неприродно, символ је нешто друго нечега другога, а не самога себе; а када символ потиче од онога чији је он природни символ, онда кажемо да је он самоме себи символ. Рецимо, жарка сила ватре, која као свој символ одашиље топлоту доступну чулима, и сама постаје властити символ јер свагда има топлоту уза се – али притом не подлеже никаквој двострукости пошто топлоту природно користи као символ. Тако је и са светлошћу Сунца: када треба да изиђе, оно као свој символ одашиље зраке зоре и на тај начин постаје символ себе самога. Позната нам је и Сунчева светлост: јер, и она се да опазити гледањем, којим смо у стању да опажамо и сјај праскозорја, док Сунчев круг не дозвољава ни да погледамо у његовом правцу, а његово блистање због тога бива скоро невидљиво. Са друге стране,

⁶⁸ Друга катизма после полијелеја за 6. август (на Преображење).

⁶⁹ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Περὶ ἁλοριῶν, PG 91, 1165 D.

иако осећа топлоту ватре, чуло додира нема никаквог чулног осећаја за жарећу силу, чији символ, како рекосмо, јесте топлота, осим што спознаје њено постојање – али не и каква је она и колика је. Јер, у супротном, уколико покуша да на делу искуси шта је то што жари и што одашиље топлоту, и сам ће постати ватра и изгубиће својство чула додира; наиме, ако се (чуло додира) некада и одважи да се приближи ужареном телу, одмах ће устукнути и хитро побећи, горко се покајавши због свог порива за сазнањем. Према томе, чулу додира је доступна сила ватре, односно топлота, али њена ужареност никако није.

21. Ако се, дакле, овако збива код ових ствари, како ли се тек може рећи да је спознатљиво Божанство, које преузвишено почива у скривеним просторима, на основу тога што је спознатљив његов природни символ? Дакле? Ако би јутарњи символ дневне светлости био неприступан за гледање не мање него Сунце него чак и више од њега, зар не би онда људима било немогуће да виде дневну светлост и све оно што се на њој види? И како би онда могли знати која светлост одговара правом Сунцу тога дана? Исто тако, и још боље, божанске ствари се могу познати само заједничарењем у њима; а шта су оне заправо по својој устројству и по својој начелу, то није познато никоме, па чак ни оним највишима међу надсветским умовима – бар колико је нама познато.

22. Ученици Господњи нису тек тако видели овај символ, све док најпре нису задобили вид који дотад нису имали, те су прогледали иако дотад беху слепи, по речима божанственог Јована Да-

маскина,⁷⁰ и тако су видели ону нестворену светлост. Сходно томе, ако је светлост и била видљива за људске очи, те су очи свакако биле узвишеније од обичних очију, односно опајале су духовну светлост помоћу духовне силе. Отуда она неисказива, неприступна, невештаствена, несаздана, обојужа, вечна светлост, односно сијање божанске природе, слава Божанства, красота Царства небескога, јесте и чулна и натчулна.⁷¹ Па зар ти таква светлост наликује на нешто што је туђе у односу на Божанство, на чулни символ који је тваран и који се види кроз ваздух?⁷² Но, да она није туђа Божанству него да му је прирођена, о томе изнова чуј богомудрог Дамаскина, који каже: „Блистање (Христове) божанске славе није било стечено као код Мојсија, већ је потицало од прирођене Му божанске славе и сјаја“;⁷³ и опет: „У будућем веку ћемо свагда са Господом бити,⁷⁴ гледајући Христа како блиста светлошћу Божанства, која односи победу над целокупном природом“;⁷⁵ и опет: „За сведоке Своје славе и свога Божанства прима врховне апостоле и открива им Своје Божанство“;⁷⁶ које је онострано у односу на

⁷⁰ СВЕТИ ЈОВАН ДАМАСКИН, Ὁμιλία 1 εἰς μεταμόρφωσιν, 12, PG 96, 564 C.

⁷¹ СВЕТИ СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ. Θεῶν ἐρώτων ὕμνοι, 1 (срп. изд. *Химне божансѿивене љубави*, Цетиње 1995, превела Весна Никчевић).

⁷² Види одељак 10.

⁷³ Ὁμιλία 1 εἰς μεταμόρφωσιν, 10, PG 96, 561 D.

⁷⁴ Ср. I Сол. 4, 17.

⁷⁵ Ὁμιλία 1 εἰς μεταμόρφωσιν, 15–16, PG 96, 569 AB.

⁷⁶ *Исѿо*, PG 96, 557 C.

све постојеће, које је једино изнад сваког савршенства и које претходи сваком савршенству. А да се (божанска светлост) не може видети кроз ваздух, показује нам велики Дионисије, али и сви они који заједно са њим (ову светлост) називају светлошћу будућега века,⁷⁷ и по којима нам за њено виђење није потребан ваздух. Њима се придружује и Василије Велики када каже да се она види очима срца. Коначно, да ова светлост није чулно опазива, закључује се на основу тога што се она не може видети кроз ваздух, и да је на Тавору, где је заблистала сјајније од Сунца, нису видели ни они који су били врло близу. А ти, супротстављајући се толиким светитељима који толико опевају ову светлост, није ли очито да намерно хулиш на Бога?

23. Па зар нећеш престати, човече, да светлост божанског и суштаственог благољепија проглашаваш не само чулно опазивом и тварном већ и нижом од нашег умног поимања? Нижа од умног поимања – о, земљо и небо! – па шта је са свима који су у себи созерцавали светлост Царства Божијег, красоту будућега века, славу божанске природе? Ону светлост коју су, по речима божанственог Андреја Критског, апостоли видели када су екстатички превазишли свако чулно и умно поимање, „тако што су удостојени истинског виђења они који дотад уопште нису видели, и искусивши божанске тајне, стекли чулно познање натприродних ствари”.⁷⁸ И шта? Зар

⁷⁷ *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BC).

⁷⁸ Λόγος 7 εἰς μεταόρφωσιν, PG 97, 949 C.

екстатичко превазилажење које је ниже од умног поимања, а које се тиче ових ствари, није демонско? Па зар су демонско екстатичко превазилажење – нечувених ли речи! – искусили тајновидци Господа? Па ми смо од Отаца примили да се Христу овако обраћамо:

*Нейодносивосѿ Твоѿа свейлоизливања
и нейрисѿуйносѿ Твоѿа Божансѿива
видеше на Гори избрани айосѿиоли,
и ѿако искусише божанско исѿуйање.⁷⁹*

Уосталом, како и нећеш dospети до тога да и Бога називаш тварним, када тварнима проглашаваш Његове суштинске енергије? Но, нико ко има ума не би рекао да суштинска доброта и живот јесу сама надсуштинска суштина Бога, јер оно што поседује суштинска својства није сама суштина. А по великом Дионисију, „када надсуштинску скривеност називамо Богом, или животом, или суштином, немамо на уму ништа друго до промислитељске силе које потичу од непричасног Бога”.⁸⁰ Дакле, то су суштинске силе, а оно што поседује те силе, сабране и обједињене, то је надсуштинско, боље рећи то је самонадсуштински суштинско (αὐθυπερουσίως υπερούσιον).⁸¹ Према томе, и она обожујућа светлост је суштинска, но она сама није суштина Божија.

⁷⁹ Трећа стихира на вечерњу за 6. август (на Преображење).

⁸⁰ О божанским именима, 2, 7 (PG 3, 645 A).

⁸¹ Исио, 5, 1 и даље (PG 3, 816 BC).

24. Овај философ иде и даље, па тврди не само то него и да свака сила и свака енергија Божија јесте тварна, иако светитељи јасно говоре да све што је природено нествореној природи и свака њена сила и енергија, све је то нестворено, а све што припада створеној природи – то је створено. „Па како”, вели он, „оно што носи владичанска својства, оно што је са оне стране сваке видљиве и умом појмљиве твари, што је изнад чулног поимања, изнад умног познања, што је превасходно битије, вечно битије, оно што је невештаствено, што је неизмењиво и што ви називате ипостасираним, није надсуштинска суштина Божија? И како ви можете рећи да је суштина Божија онострана у односу на ову светлост?” Но, он ово не говори зато што нешто не разуме, или зато што жуди за објашњењем неких нејасноћа или за разрешењем неких недоумица, већ да би нас, како он сматра, разобличио. Другим речима, најпре беше наумио да нас разобличи, а када му то није пошло за руком, разјарио се и почео да нас вређа, час тврдећи да смо жалосно изгубили критичку способност душе, а час говорећи да смо једнаки са оним некадашњим јеретицима масалијанима,⁸² па чак и да смо гори од њих, а час говорећи да смо празноверни и да смо многобошци – и наравно, није престао да нас назива непобожнима и безбожнима и сасвим заблуделима. Дакле, као што у својим списима тврди и као што свима усмено обја-

⁸² Према тадашњем обичају, Варлаам је масалијанима називао и њихове савременике богумиле.

вљује,⁸³ назив који нама приличи више од свих других јесте „двобошци”, иако нас он истим својим исказима нехотице изузима од сваког преко­ра. Наиме, он тврди да ми учимо да је једно (ἐν) оно што је онострано у односу на све постојеће, што сведочи да ми ону надсуштаственост нази­вамо Једним Богом, а да ону светлост не сматра­мо суштином већ енергијом оне суштине, а за ту суштину велимо да је једна и да је онострана у односу на све постојеће, пошто је увек делатна (ἐνεργουμένη). Међутим, и да смо за ову енерги­ју рекли да је неодвојива од оне једне суштине, зар би због тога она надсуштаственост била сло­жена? А када би се то збивало, онда заиста ни­једна суштина не би била проста (тј. несложена, *прим. прев.*), јер нећеш видети ниједну суштину без природне енергије. Па како да владичанска својства не поседује она обојужа светлост ко­ју си и ти сам, приморан истином ствари, назвао симолом Божанства?⁸⁴ Сходно томе, пошто светитељи ову светлост називају ипостасира­ном, а не самоипостасном, како онда она може представљати неку другу суштину за себе, или како неким другим Богом можемо сматрати оно што нема ни засебнога битија? А ако ти, на основу тога што ми учимо да је ова светлост бес­почетна, нестворена и умом непостижна, при­бегаваш својим проницљивим закључцима, те ствараш другога Бога, онда ћеш нам и од воље Божије створити другога Бога, иако честити

⁸³ Види *Трећа посланица Акиндину, 1.*

⁸⁴ Види одељак 10.

Максим каже: „Као што је божанска природа троипостасна, нестворена и умом непостижна и као што у својој целовитости јесте проста и несложена, таква је и њена воља.”⁸⁵ То исто би, наравно, могао да кажеш и за све њене природне енергије.

25. „Међутим, обожујући дар јесте подражавање Бога, а то је својствено умној и словесној природи, која настаје при првом устројавању (света), а окончава се код последњих (устројавања) словесних бића.” Наиме, тумачећи на који начин Бог јесте изнад богоначалности, велики Дионисије каже да се то збива „онда када као Божанство схватимо предмет обожујућег дара и неподраживо подражавање Надбожанскога и Наддоброга”.⁸⁶ Међутим, добри мој, светитељ је „подражавању” одмах придодео „неподраживост”; према томе, подражавање није веће од неподраживости – па какав си ти то следбеник (отачког) Предања, када износиш само један део исказа? Затим, он је поменуо две ствари: обожујући дар и неподраживо подражавање; тиме нас је, како ми се чини, поучио следеће: иако је немогуће да се човек сам обожи тако што се кроз подражавање уподобљује неподраживом Богу, ипак треба да подражава Неподраживога – јер, тако ће моћи да прими обожујући дар и да постане Бог по положају (θεοσει). Дакле, пошто је овај велики Отац поменуо два чиниоца обожења, ти си уклонио једнога од њих, одстранио си га без објашњења:

⁸⁵ Πρὸς Μαρτίνον, PG 91, 268 D.

⁸⁶ Писмо 2 (PG 3, 1068 A–1069 A).

наиме, изоставио си везник („и”, *їрим. їрев.*), а уместо њега уметнуо си заменицу („оно”, *їрим. їрев.*), па си, тобоже објашњавајући нама, овако навео светитељев исказ: „...Онда када као Божанство и доброту схватимо предмет обождујућег дара, оно неподраживо подражавање Надбожанскога и Наддоброга”.*

26. Због тога си, дакле, благодат обожења назвао и природним својством, односно ентелехијом и пројавом природне силе (тј. силе божанске природе, *їрим. їрев.*), зато што си, ни сам не увиђајући, запао у прелест масалијана; наиме, ако се обожење остварује по природној сили и ако му је природено да се одвија унутар граница природе, онда Онај Који обождује, по Својој природи је нужно Бог. Према томе, онима који су утврђени у своме учењу, немој да приписујеш своје сопствено одступање; немој покушавати да наметнеш прекор онима који су беспрекорни кад је у питању вера и да срамоту која уистину теби припада, пребацујеш на друге, боље рећи да бесрамно лажеш против њих, као да они тобоже носе ту срамоту. Него, од оних који знају, или од оних који су од њих поучени, ти сам треба да научиш да је благодат обожења сасвим неделатна ако у природи нема неке силе која је може примити;⁸⁷ у супротном, она не би била благодат него пројава енергије по природној сили, и не би било чудно када би се обожење збивало у складу

* Ср. претходну фусноту (*їрим. їрев.*).

⁸⁷ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Таласију* (Πρὸς Θαλάσσιον), 22, 5, PG 90, 324 A.

са способношћу природне силе да прими то обожење. Наиме, онда би обожење заиста било дело природе, уместо дар Божији, а причасник тога обожења би могао бити Бог по природи, и доиста би се могао таквим називати зато што природна сила свакога бића није друго до непрекидно кретање природе ка енергији. А на који начин обожење – ако је садржано унутар граница природе – чини да онај ко се обожује иступа из самога себе, то не могу да разумем.

27. Благодат обожења је изнад природе, врлине и знања; а све ово, по светом Максиму,⁸⁸ далеко је од ње саме. Наравно, свака врлина и свако подражавање Бога, остварено у складу са нашим могућностима, чини да онај ко постиже (врлину и подражавање), постаје способан за божанско сједињење; међутим, само то неизрециво сједињење савршава божанска благодат зато што се кроз њу целовити Бог смешта у целовите оне који су тога достојни,⁸⁹ а у целовитог Бога смештају се сви светитељи у својој целовитости и тако, уместо самих себе, примају целовитог Бога, а као награду за усхођење к Њему, стичу Самога Јединога Бога, „Који срasta са њима као са Својим удовима, као што душа срasta са телом”,⁹⁰ и чини их достојнима пребивања у Њему кроз ипостасно усиновљење по дару и благодати Светога Духа. Дакле, када чујеш да се Бог уселава у нас због наших врлина, или да ми носимо Бога у себи кроз сећање

⁸⁸ Исти, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1237 D.

⁸⁹ *Исѣо*, 1076 С.

⁹⁰ *Исѣо*, 1088 ВС.

на Њега,⁹¹ немој мислити да је обожење пуко стицање врлина, већ да оно представља блистање и благодат Божију задобијену кроз врлине, као што каже и Василије Велики: „Душа која је сопственим подвигом и помоћу Божијом спрегнута са природним поривима, по праведном суду Божијем бива достојна блистања, које је кроз благодат Божију даровано светитељима.”⁹² А да она светлост јесте блистање даровано благодаћу Божијом, научићеш од онога који каже: „Она светлост је блистање даровано онима који су се овде на земљи очистили, и њоме ће праведници као Сунце засијати;”⁹³ а међу њима, који су богови⁹⁴ и цареви, стоји Бог, Који раздваја и раздељује достојанства тамошњег блаженства.”⁹⁵ Према томе, да је она светлост наднебеска и надсветска, то неће оспоравати нико, а нарочито не онај који каже: „У обећана добра спада и наднебеска светлост”; о њој и Соломон каже: „Видело праведничко светли се свагда”;⁹⁶ а апостол вели: „Захваљујући Богу (...) који нас оспособи за удео у наследству светих у светлости”.⁹⁷

28. Примера ради, и када кажемо да се кроз труд и учење усељава мудрост у човека, тиме ми мудрошћу не називамо ни сам труд ни само уче-

⁹¹ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Ἐπιστολὴ 2, 4, PG 32, 229 B.

⁹² *О Свейшоме Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος), 16, 40, PG 32, 141 AB.

⁹³ Ср. Мат. 13, 43.

⁹⁴ Ср. Пс. 81, 1.

⁹⁵ Није познато порекло овога одељка.

⁹⁶ Приче Сол. 13, 9.

⁹⁷ Кол. 1, 12.

ње, већ оно што они доносе. Уосталом, Господ на разноврсне начине пребива у људима, у зависности од њихове достојности и од начина на који Га ишту: некад кроз своје делање, некад кроз созерцање, некад кроз виђење, а некад бивајући, с једне стране, ревносни као људи, а са друге, већ поставши богови (по благодати). Но, и по сáмом божанском виђењу постоје многе разлике: кад је реч о пророцима, једноме се (Бог) јавио у сну, другоме у виђењу, али у загонеткама и огледалима, док се Мојсију јавио у виђењу, а не у некаквој прикази.⁹⁸ Када чујеш да се созерцање Бога савршава у виђењу, а не у загонеткама, сети се онога који каже: „Обожење је видљиво (тј. по виђењу, *ἱρμ. ἱρв.*) ипостасно сијање светлости које нема свој настанак него само непојамно откривење пред онима који су тога достојни; (обожење је) надумно и надразумско мистично сједињење са Богом, које се савршава у непропадљивом веку бића, при коме светитељи, созерцавајући светлост скривене и наднеизрециве светлости, заједно са горњим силама и сáми постају примаоци блажене чистоте; (обожење је) и призив великога Бога и Оца, које је символ ипостасираног (ἐνυλόστατος) и битијног (ἐνύλαρκτος) усиновљења по дару и благодати Светога Духа, када приликом силаска благодати сви светитељи постају синови Божији, какви ће и (у векове) бити.”⁹⁹

⁹⁸ Види Број. 12, 8.

⁹⁹ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Таласију* (Πρὸς Θαλάσιον), 61, PG 90, 636 CD.

29. Ту светлост је велики Дионисије на другом месту назвао првосветлосним и боготворним зраком,¹⁰⁰ а овде обожујућим даром и начелом Божанства,¹⁰¹ односно обожења. Одговарајући ономе ко га је питао како то Бог постоји изнад богочачаства, односно изнад начела Божанства, он каже овако: када чујеш да се Бог види „у виђењу, а не у каквој прилици”,¹⁰² и да, као што је душа срасла са телом, тако и Он сраста са достојнима као са Својим удовима и толико се тесно сједињује са њима да се, с једне стране, Он целовит смешта у њих целовите, а са друге, они се целовити у целости смештају у Њега; и (када чујеш) да се Дух кроз Сина обилно излива на нас,¹⁰³ али не бива створен (од Сина), и да Га ми примамо, и да говори кроз нас – једном речју, када чујеш све ово, немој мислити да је Бога могуће видети по надсуштаственој суштини, већ по Његовом обожујућем дару и Његовој суштини, по благодати усиновљења, по нествореном обожењу, по својеврсном ипостасном блистању; па ако ону светлост у којој заједничариш, коју на натприродан начин можеш видети, схватиш као начело Божанства и као обожујући дар, онда надначална суштина Божија јесте изнад тога начела. Јер, оно (тј. начело, *ѣрим. ѣрев.*) јесте од-

¹⁰⁰ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О небеској хијерархији*, 3, 3 (PG 3, 165 A).

¹⁰¹ *Писмо 2* (PG 3, 1068 A–1069 A).

¹⁰² Види Број. 12, 8.

¹⁰³ Ср. Тит. 3, 6. – СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Ἀνατρεπτικὸς ἀπολογ. Εὐνομίου*, 5 (ψευδ.) PG, 29, 772 D.

нос, иако не природан; и неодносно је не само по томе што је натприродно већ и по томе што је однос – а како однос опет може имати однос? Са друге стране, суштина Божија је неодносна не по томе што сама јесте однос него по томе што је изнад самих натприродних односа. А од њега (тј. обожења, *йрим. йрев.*) дарује се свакоме од достојних сразмерно и у одговарајућој мери, док је суштина Божија изнад свега причасног.

30. Јасно је да онај који каже: „Обожујући дар је својствен умној и словесној природи, која настаје при првом устројавању (света), а окончава се код последњих (устројавања) словесних бића”,¹⁰⁴ да се тиме супротставља Јеванђељу Христовом. Наиме, ако обожење усавршава разумну природу, али оне који су богообразни не узвисује изнад ње пошто оно само представља својство разумне природе јер, полазећи од природне силе, прелази у енергију, онда се обожени светитељи не узвисују изнад природе, не рађају се од Бога,¹⁰⁵ не бивају дух иако су рођени од Духа,¹⁰⁶ нити им је Христос Својим доласком „дао власт да буду чеда Божија, онима који верују у име Његово”¹⁰⁷ – јер, ако је обожење природно присутно у разумној души, онда је оно и пре Његовог доласка било присутно код свих народа, а сада је присутно и код свих неблагочестивих и непобожних. Осим тога, ако обожење представља усавршава-

¹⁰⁴ Види одељак 25.

¹⁰⁵ Ср. Јов. 1, 13.

¹⁰⁶ Ср. Јов. 3, 6.

¹⁰⁷ Ср. Јов. 1, 12.

јуће својство разумне природе, онда древни Јелини нису били усавршенога разума, као што то нису ни пали анђели – према томе, они не користе знање на рђав начин, него су лишени његовог природног својства. Треба ли их онда кривити? Но, и световни мудраци кажу да нема суштине која је у већој мери суштина од друге (суштине). Па како ће онда (једни) анђели бити разумнији од (других) анђела, или душа од душе? Јер, код оних који су незрелога узраста, незрелост није у природи душе него у телу. Значи ли то да обожење јесте узраст који даје разумност? Исто тако, сматрамо да су једни људи пријемчивији за знање од других не по природи душе него по свом телесном саставу. Зар је обожење телесни састав који омогућује усавршавање благоразумности? Ми, дакле, знамо да благоразумност јесте дар Божији, а знање није само дар Божији већ и усавршавајуће својство разумне природе – међутим, није обожујући дар зато што није натприродно, јер оно што је обожујуће, то је изнад природе. Уосталом, када би обожење било природни дар, онда би сви били богови – неки мање, неки више – углавном, сви бисмо били богови: и људи и анђели; дакле, и припадници демонскога племена били би несавршени богови и полубогови. У сваком случају, ово својство не представља обожење. Но, било шта да је ово усавршавајуће својство разумне природе – или знање, или телесни састав, или благопријатност тела и душе, било да долази споља или изнутра, оно је у стању да оне у којима би пребивало, учини уистину разумнима, али не и боговима.

31. Међутим, као што је раније већ показано,¹⁰⁸ усиновљење, које представља прелаз од вере ка деловању, и овај обожујући дар, светитељи јасно називају ипостасним; а овај (философ) тврди да богоподражавање, које једино он од свих схвата као богоначалност и боготворачки дар, није ипостасирано: то је, дакле, другачије обожење, различито од онога које је присутно у светитељима и које они признају. Божанствени Максим је рекао да обожење није само ипостасирано већ је и непостало, није само несаздано већ је и неограничено и надвремено, тако да они који стекну обожење, тиме и сâми постају несаздани, беспочетни и неограничени,¹⁰⁹ иако су по својој природи настали из небића. А овај, „упуштајући се у оно што није видео”,¹¹⁰ тврди да је обожење тварно, природно и унутар времена, посматрајући га јасно у складу са сопственим схватањем, из чега је очито да Бога своди на творевину. Заиста, сагласно са светим Оцима, обожење јесте енергија суштине Божије, док суштина, чије су суштинске енергије тварне, по њему и сâма мора бити тварна. Сходно томе, може се видети да овај наш невољник на много начина и често запада у неприлику: није баш прилично да све силе и енергије природе Божије проглашава тварнима, пошто ми верујемо да сваки светитељ јесте храм Бога Живога,¹¹¹ због благодати која у њему

¹⁰⁸ Одељци 9 и 18.

¹⁰⁹ *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1137 и даље.

¹¹⁰ Кол. 2, 18.

¹¹¹ Ср. I Кор. 3, 17 и даље.

обитава. Па како храм Божији може бити обита-
лиште творевине? И како сваки светитељ може
бити нетваран благодарећи благодати Божијој,
ако она сама јесте тварна? Заиста се веома чудим
следећем: иако тврди како ону светлост која је
засијала на Тавору, светитељи називају боготво-
рачком, он сам не пристаје да се она назове обо-
жујућим даром. Међутим, пошто обожујући дар
Духа јесте енергија Божија, а Бога називамо по
Његовим енергијама (јер се Његова надсушта-
ственост не би могла именовати ако би обожење
потицало само од врлине и премудрости), онда
Бог не би могао бити назван Богом због поседо-
вања обожујуће енергије,¹¹² пошто би такву Ње-
гову енергију могле показати и Његова премуд-
рост и Његова енергија; нити би могао бити на-
зван Надбогом, јер би постојао изван тога Бо-
жанства; наиме, довољно би било ако би се на-
звао Надмудрим, Наддобрим, и сличним имени-
ма. Према томе, благодат и енергија обожења су
нешто друго у односу на врлину и мудрост.

32. Оповргавајући поруге које је добри Вар-
лаам упутио нама (које, заправо, и нису упућене
нама већ Оцима, јер њихова учења он извргава
руглу, но његове поруге се ни њих не дотичу: на-
име, онај ко пљује ка небу, кажу они, не чини да
буде попљувано небо већ он сам) и не придајући

¹¹² Имена Божија произлазе из Његових енергија. – Ви-
ди СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Ἐπιστολή* 189, 8, PG 32, 696. –
СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Λόγος* 30, 18, PG 36, 128 A. –
СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 12,
2 (PG 3, 969 C).

никакву важност његовим гнусним хулама, претпоставићемо да је у недоумици питао шта је то обожење, па ћемо на то одговорити у складу са моћима које нам је Господ дао. О, честити пријатељу, када чујеш да је енергија Божија обожујућа и да је благодат Духа боготворачка, немој много разбијати главу и немој истраживати зашто ово, зашто оно, а зашто не ово; поготову зато што ти без благодати, сагласно са светима који о њој говоре, није могуће доспети до Бога, већ настој да се држиш дела кроз која можеш стећи благодат и тада ћеш је познати по мери својих способности. Наиме, по Василију Великом, енергије Духа познаје само онај ко их је искуствено спознао. Док онај ко иште знање пре дела и верује онима који су стекли искуство, стиче некакво подобје истине, па умујући сам по себи и изгубивши то подобје, он се много горди као да је сам задобио знање, те се свом силином обрушава на оне који делатно стичу искуство, као да су они тобоже у прелести. Немој, дакле, много истраживати него следи оне који су стекли искуство, и то делом, а ако не делом, онда бар на основу списа, и задовољи се симболичким изражавањем, јер обожење је изнад имена. Ни ми сами, који смо много писали о молитвеном тиховању – некад на наговор Отаца, а некад на захтев браће¹¹³ – нисмо се нигде одважили да пишемо о обожењу; међутим, пошто се сада појавила потреба за тим, покушаћемо да, уз помоћ благочестиве благодати Божије, кажемо о

¹¹³ Ово се односи на његове претходне књиге, од којих прве три представљају одговор на питања сабраће монаха.

томе неколико речи, но недовољних за потпуно разумевање овог питања. Јер, чак и када се о њему говори, обожење остаје неисказиво, а по речима Отаца, о њему могу говорити и могу му дати име само они који су га искусили.

33. Према томе, божанственост по природи, тојест начело обожења¹¹⁴ – из којег, као из некаквог непричасног узрока, долази могућност обожења онима који се обожују – односно најбогоначалније блаженство које је са оне стране свега постојећег,¹¹⁵ по себи је невидљиво за чуло и за ум, и за бестелесни и за повезани са телом, чак и ако неки од њих иступи из себе ка обожењу свише; јер, верујемо да оно (тј. Божанство, *прим. прев.*) јесте и бива видљиво само за ум који је по ипостаси сједињен са телом – но, ни њима није доступно по њиховој природи. Наиме, само су се они (тј. душа и тело), „присуством целовитог Помазаника (тј. Онога Који помазује)”,¹¹⁶ обожили и примили енергију равну оној коју поседује обожујућа суштина; и ту енергију су у потпуности и без остатка сместили у себе и пројавили кроз себе, јер, према речима апостола Павла, „у Христу обитава сва пуноћа Божанства телесно”.¹¹⁷ Зато и има неких међу светитељима који су, после доласка Божијег, видели ону све-

¹¹⁴ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О црквеној хијерархији*, 1, 4 (PG 3, 376 B).

¹¹⁵ *Истио*, 1, 3 (PG 3, 373 D).

¹¹⁶ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Λόγος* 30, 21, PG 36, 132 B.

¹¹⁷ Види Кол. 2, 9.

тлост као бескрајно море; а та светлост се чудесно изливала из једног сунчаног круга, односно из тела доступног поклоњењу¹¹⁸ – као што су видели и апостоли на Гори. Тако је, дакле, обоже-на првина нашег телесног састава. А обожење обожених анђела и људи није надсуштинска суштина Божија, већ је то енергија надсуштинске суштине Божије, која обитава у обоженима, но не као што је уметност (тј. умеће, *ἔрим. ἔрев.*) присутна у уметнички створеном делу (јер, на такав начин је у стваралачки створеним творевинама присутна сила која их је створила, која се пројављује или огледа у свему), него „као што је умеће присутно у ономе ко га прима”, како каже велики Василије.¹¹⁹ Зато светитељи и јесу оруђа Духа Светога, јер примају оно исто дејство које и Он има: као што је њихова поуздана вера, као што су дарови исцељења, чињење чудеса,¹²⁰ предвиђање, неоспорна мудрост коју је Господ назвао Духом Оца нашега,¹²¹ а поврх тога, освећујуће предавање Духа које се од њих и кроз њих дарује онима што се кроз њих освећују; јер, Бог је рекао Мојсију: „...Узећу од Духа који је на теби и метнућу на њих”;¹²² а када је Павле положио руке на дванаесторицу Ефесаца, „сиће Дух Свети на њих” и они одмах „говораху језике и

¹¹⁸ Види *Тријаде*, 1, 3, 29, где се наводи одељак из дела светог Василија, којем се не зна порекло.

¹¹⁹ *О Свејој Духу* (Περὶ Ἀγίου Πνεύματος), 26, 61, PG 32, 180 С.

¹²⁰ Ср. I Кор. 12, 9–10, 28 и 30.

¹²¹ Ср. Мат. 10, 20.

¹²² Број. 11, 17.

прорицаху”.¹²³ Према томе, када замислимо достојанство које приличи Духу, имамо у виду да је (Дух) заједно са Оцем и са Сином, а када размишљамо о благодати која дејствује у Његовим заједничарима, велимо да је Дух у нама, „да је изливен на нас, а не саздан; да нам је дат, а не створен; да нам је благодатно дарован, а не устројен”;¹²⁴ да Он, говорећи и даље речима великог Василија, у онима који су још увек несавршени, „због неутемељености њиховог сазнања”, обитава као некаква расположивост, у савршенима обитава као њихово стечено својство, а у некима као укоренењено својство, па и више од тога. „Јер, као што је сила вида присутна у оку”, каже он, „тако је и енергија Духа присутна у души која се очистила.”¹²⁵

34. Дакле, обожујући дар Духа није надсуштствена суштина Божија него обожујућа енергија надсуштствене суштине Божије, нити је (обожујући дар) цела она (тј. надсуштствена суштина Божија), иако је она по себи недељива. Јер, које би од створених бића било у стању да у себе смести целокупну бесконачно моћну силу Духа, осим Онога Који је у девичанској утроби зачет присуством Светога Духа и осењивањем силом Вишњега?¹²⁶ Јер, „у Њему обитава сва пу-

¹²³ Дела ап. 19, 6.

¹²⁴ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ Велики, 'Ανατρελικὸς ἀπολογ. Εὐνομίῳ 5, PG 29, 772 D.

¹²⁵ О Свейшоме Духу (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος), 26, 61, PG 32, 180 CD.

¹²⁶ Ср. Лук. 1, 35.

ноћа Божанства”,¹²⁷ „и од пуноће Његове ми сви примисмо”.¹²⁸ Свугде је, дакле, суштина Божија; јер Дух, вели (Писмо), све испуњава¹²⁹ по суштини; свугде је, дакле, обожење које је неизрециво присутно у тој суштини, а истовремено је неодељиво од ње као њена природна сила. Но, као што је ватра невидљива уколико нема материје или чувства које би примило њену светлосну енергију, тако је и обожење невидљиво уколико нема творевине да прими божанско јављање; међутим, када (обожење) наиђе на творевину која је непомрачена – а таква је свака словесна природа, ослобођена од покроба многоврснога зла – тада се и оно види као духовна светлост, боље рећи тада и њих претвара у духовну светлост. Казано је: „Награда за врлину је постати Бог и бити обасјан пречистом светлошћу, и постати син Дана који не бива прекинут тамом; јер, друго је сунце које сачињава тај дан, које сија истинском светлошћу и које, када нам једном заблиста, више не залази на западу него, оденувши све својом осветљујућом силом, достојнима трајно и непрекидно доноси светлост и чини другим сунцима оне који заједничаре у оној светлости.”¹³⁰ Јер, тада ће се и „праведници засјати као сунце”.¹³¹ Као

¹²⁷ Кол. 2, 9.

¹²⁸ Јов. 1, 16.

¹²⁹ Прем. Сол. 1, 7.

¹³⁰ У Трећој посланици Акиндину овај одељак је приписан светом Василију Великом, али његово порекло није познато. – Види и *О Светиома Духу* (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος), 9, 23, PG 32, 109 АВ.

¹³¹ Мат. 13, 43.

које сунце? Наравно, као оно које се тада указало и сада се указује праведнима.

35. Видиш ли да они стичу сáму енергију Сунца праведности? Зато се кроз њих савршавају божанска знамења и предавања Светога Духа. „Јер, као што овај ваздух што окружује земљу, када га уздигне сила ветра, под дејством чистоте етера постаје налик на светлост, тако и човечији ум, одбацивши смутни и помрачени живот, чим уз помоћ силе Духа постане светлообразан и помеша се са истинском и преузвишеном чистотом, и сáм некако постаје прозиран у њој, испуњава се зрацима и постаје светлост, како је и обећао Господ, Који је објавио да ће праведници засјати као сунце¹³².”¹³³ Видимо да се то исто и на земљи збива са огледалом или са водом, јер они, када приме сунчев зрак, од себе одашиљу други свој зрак. Сходно томе, и ми, ако напустимо приземну таму и доспемо до висине, постаћемо светлообразни и приближићемо се истинској светлости Христовој; а ако се на нас спусти истинска светлост „која светли у тами”,¹³⁴ и сáми ћемо постати светлост, како је Господ једном рекао својим ученицима.¹³⁵ Тако, обождући дар Духа јесте неизрецива светлост, а истовремено чини да светлост буду и сáми они који су је задобили, и то не само тако што их испуња-

¹³² Ср. Мат. 13, 43.

¹³³ Није познато порекло овога одељка. – Ср. СВЕТИ ЈОВАН ЛЕСТВИЧНИК, *Лествица*, 26 (PG 88, 1033 В).

¹³⁴ Види Јов. 1, 5.

¹³⁵ Ср. Мат. 5, 14–16.

ва вечном светлошћу већ и тако што им дарује богодолично знање и живот. Тако и Павле, по божанственом Максиму, није више живео тварним животом него „вечним животом Онога Који се уселио у њега“;¹³⁶ тако су и пророци виђали као постојеће оно што се још не беше збило; тако је Бога видео свако ко је на Њега духовно погледао не кроз туђи већ кроз природни символ; а не-природним символом Божијим – уосталом, само то и јесте символ – називам оно што се може видети или чути путем чула̂ као чула̂, и што се одиграва кроз ваздух; јер, када око не види као око, већ када силом Духа разоткрива, оно види Бога не кроз туђи символ – а то је оно што ми називамо чулом изнад чула.

36. Знак оне светлости јесте напуштање рђавих задовољстава и страсти у души, мир и благоустројство помисли, спокој и духовна озареност, презирање човечанске славе, смирење у спрези са неизрецивом радошћу, мржња према свему светскоме, а љубав према свему небескоме, боље рећи према Јединоме Богу небеса̂; осим тога, ако би неко у том часу не само заклонио очи видеоца него их и извадио, овај би исто тако јасно видео светлост. Па како би ико могао поверовати томе који проповеда да се ова светлост може видети кроз ваздух, и да ни по чему није корисна разумној души јер припада плотским чулима?¹³⁷ Али онај виделац, схватајући да не види путем чула̂ као чула̂, мисли да види путем ума; но, испи-

¹³⁶ Περὶ ἁλοριῶν, PG 91, 1144 BC. – Види Гал. 2, 20.

¹³⁷ Види Варлаамове речи у 11. одељку.

тујући и разматрајући, не налази да ум икако дејствује у вези са оном светлошћу. А то је оно што називамо умовањем над умовањем, чиме заправо велимо да онај ко има ум и чуло, види изнад једнога и другога. Међутим, када чујеш да велики Дионисије каже Тимотеју: „Остави чула и деловања ума, и узвиси се ка уистину Постојећем”,¹³⁸ немој мислити да човек тада није у стању да размишља или да види (јер, он тада не бива лишен ових моћи, осим због запрепашћења), него, напротив, схвата да, при сједињењу са светлошћу и при њеном деловању, човек у потпуности бива лишен умних енергија. То јасно показује и Петар, глава и темељ Цркве. Наиме, у онај дан свете Педесетнице, када је био удостојен неизрецивог и божанственог сједињења, он је и спознао оне који заједно са њим беху просветљени, и видео је све који се беху сабрали, и чуо је све који беху говорили са њим, и уочио је доба дана; јер, рекао је: „...Тек је трећи час дана.”¹³⁹ „Иступање из себе које, код оних који дејствују вођени Светим Духом, бива кроз помрачење човековог ума, јесте изван обећања божанског доласка. Јер, онај ко је примио Бога у себе, тај није без разума. И уопште, како онај ко се надахњује мудрошћу од Духа, може бити налик безумноме?”¹⁴⁰ Ова божанствена светлост је и премудрост Бо-

¹³⁸ О мистичком богословљу, 1, 1 (PG 3, 997 В).

¹³⁹ Дела ап. 2, 15.

¹⁴⁰ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, Εἰς Ἠσαΐαν, проοίμιον, PG 32, 125 В. – Види ПРОКОПИЈЕ (Προκοπίου), Εἰς Ἠσαΐαν, PG 87, 1817 А.

жија, која ступа у обоженога и која се не може одвојити од Бога. „Кроз њу се”, каже светитељ „открива свако знање и кроз њу се Бог истински показује љубљеној души”,¹⁴¹ а исто тако, кроз њу се показује свака праведност и светост и слобода. Послушај Павла, који каже: „Где је Дух Господњи, онде је слобода”,¹⁴² и опет: „Он (тј. Христос, *ἱрим. ἱрев.*) нам постаде премудрост од Бога и праведност и освећење и избављење”.¹⁴³ Послушај великог Василија: „Покренут Светим Духом на вечно кретање, (човек) је постао свето живо биће; а када се у човека уселио Дух, он је стекао достојанство пророка, апостола, анђела, Бога, иако је претходно био ’земља и прах’¹⁴⁴.”¹⁴⁵ Послушај Јована златнога језика: „Уста којима Бог говори јесу уста Божија; јер, као што и ова (човечија) уста јесу уста наше душе – иако душа нема своја уста – тако и уста пророка јесу уста Божија.”¹⁴⁶ Послушај Господа, Који све ово запечаћује, па рекавши најпре: „Ја ћу вам дати уста* и мудрост којој се неће моћи супротставити или одговорити сви ваши противници”,¹⁴⁷ додао је:

¹⁴¹ СВЕТИ МАКАРИЈЕ, *Περὶ ἐλευθερίας νοῦς* 23, PG 34, 957 В.

¹⁴² II Кор. 3, 17.

¹⁴³ I Кор. 1, 30.

¹⁴⁴ Ср. Пост. 18, 27.

¹⁴⁵ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Ἀνατρελικὸς ἀπολογ.* Εὐνομίῳ, 5, PG 29, 769 В.

¹⁴⁶ Види *Εἰς Ἠσαΐαν*, 1, PG 56, 13 и даље.

* У српском издању Новог Завета (превод Комисије) уместо „уста” стоји „речитост” (*ἱрим. ἱрев.*).

¹⁴⁷ Лук. 21, 15.

„Јер нећете ви говорити, него ће Дух Оца нашега говорити из вас”.¹⁴⁸

37. Но, ову премудрост није могуће користити на рђав начин. Зашто уопште и кажем „користити”? Јер, пре свега, њу није могуће ни стећи уколико се човек претходно не очисти кроз делање; наиме, то има на уму премудри Соломон када каже: „У злорадну душу неће ући Премудрост нити ће се настанити у тело оптерећено грехом”;¹⁴⁹ међутим, ако она испрва и доспе да се настани у нама због тога што ваљано користимо првоначалне врлине, чим се изменимо ка горему, она се удаљава. „Јер, Свети Дух поуке... уклониће се од помисли неразумника”, по речима истога Соломона.¹⁵⁰ Док ону мудрост која се стиче кроз познање природе и кроз ученост, може задобити и неко ко рђаво поступа и може је користити у складу са својим поступањем и са својом природом. Ова мудрост толико заостаје за духовном мудрошћу колико и природа за духом. Према томе, где су они који кажу да кроз ученост стичемо мудрост пророка и апостола?

38. Но, чуј како двојица светитеља¹⁵¹ слично говоре о томе да се духовна мудрост предаје кроз ону светлост. „Светлост”, веле они, „која је блаженом Павлу засијала на путу, којом је он био узнесен до трећег неба, где је чуо неизрециве

¹⁴⁸ Мат. 10, 20.

¹⁴⁹ Прем. Сол. 1, 4.

¹⁵⁰ Исто, 1, 5.

¹⁵¹ СВЕТИ МАКАРИЈЕ и његов тумач СИМЕОН МЕТАФРАСТ, *Περὶ ἐλευθερίας νοῦς*, 23, PG 34, 957 AB. – Види и одељак 36.

тајне,¹⁵² не представља тек неко просветљење на основу појмова и знања него ипостасно блистање силе Светога Духа у његовој души; а пошто његове телесне очи нису могле да поднесу толико превелики сјај – ослепеле су. Кроз то блистање, дакле, открива свако знање и уистину познаје Бога она душа која је тога удостојена и која Га љуби.” Та светлост је и живот вечни, који ступа у обоженога и који је неодељив од Бога. Тако је Павле и говорио: „Живим – не више ја, него живи у мени Христос.”¹⁵³ Зато је Максим и рекао за Павла да је „живео божанским и вечним животом Онога Који се уселио (у њега)”.¹⁵⁴ Тако је и Василије Велики рекао: „Живот који Дух одашиље у ипостас другога, не одваја се од Њега Сâмога, већ је то као у случају ватре: једно је она топлота која је у њој присутна, а друго она коју ватра предаје води или нечему сличном; тако и Дух у Сâмоме Себи има живот, и они који заједничаре у Њему, живе богодолично, стекавши божанствени и небески живот.”¹⁵⁵ То је живот који он на другом месту назива „духовним и вечним кретањем”, где каже и то да заједничар тога живота постаје свети, „иако је претходно био ’земља и прах’”.¹⁵⁶ Где су они који обожујућу благодат Божију називају тварном и кажу да осим сâме ове надсуштаствености нема ништа вечно?

¹⁵² Ср. II Кор. 12, 2 и даље.

¹⁵³ Гал. 2, 20.

¹⁵⁴ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1144 BC. – Ср. Κεφάλαια διάφορα, 5, 85 PG 90, 1384 D. – Види и одељак 35.

¹⁵⁵ Ἀνατρεκτικὸς ἀπολογ. εὐνομίου, 5, PG 29, 772 B.

¹⁵⁶ *Исѡ*, 769 B. – Види одељак 36; ср. Пост. 18, 27.

39. Но, можда ће неко рећи да он вечним назива живот, али не и светлост? Међутим, они који блистање називају вечним и видљиву светлост називају вечном, онда вечном називају и светлост у којој заједничаре само свети. А да велики Василије познаје умну, предсветску и надсветску светлост у којој свети заједничаре, увидећеш ако узмеш у руке његов *Шестоднев*. „Ако је ишта постојало пре саздавања овог чувственог и пропадљивог света”, вели он, „сматрамо да је оно свакако било у светлости. Јер, ни анђелски чиновни, ни све војске небеске, нити било које од словесних бића уопште, именованих или без имена, или од духова служења, нису живели у тамни.”¹⁵⁷ Зато се он овде и моли за нас говорећи: „Отац истинске светлости, Који је украсио дан небеском светлошћу, Који је расветлио ноћ огњеним зрацима, Који је умственом и вечном светлошћу преукрасио спокој будућега века, нека обасја наша срца познањем истине.”¹⁵⁸

40. А да та умствена, предсветска и вечна светлост јесте Сам Бог, то је јасно исказао знаменити богослов Григорије. „Пожелевши да сазда овај свет”, каже он, „Бог је за Своја вечна бића Сам био светлост и није било неке друге светлости; јер, каква је друга светлост била потребна онима који су имали највеће дарове?”¹⁵⁹

¹⁵⁷ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, *Шестоднев*, 2, 25 (Εἰς Ἐξαήμερον, 2, 5, PG 29, 40 C), Нови Сад 2001, превео С. Јакшић, стр. 87.

¹⁵⁸ *Исѡ*, 2, 45, стр. 95.

¹⁵⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 44, 3, PG 36, 609 BC.

Наравно, та светлост је божански и невештаствени огањ, коме је својствено да просвећује душе. Она је, да се изразимо речима Василија Великог, дејствовала и у апостолима када су говорили огњеним језицима;¹⁶⁰ а иста она, обасјавши Павла, помрачила је његова чула, а просветлила његове очи срца,¹⁶¹ пошто његов телесни вид није могао да обухвати силину оне светлости. Тај огањ указао се Мојсију у купини;¹⁶² он исти је у обличју кола узнео Илију са земље;¹⁶³ енергију тога огња је заискао блажени Давид када је рекао: „Испитај ме, Господе, и окушај ме, претопи бубреге моје и срце моје.”¹⁶⁴ Тај огањ је разгорео срце Клеопе и његовог сапутника када је Спаситељ говорио са њима после васкрсења из мртвих.¹⁶⁵ И анђели и духови који прислужују заједничаре у томе огњу, као што је писано: „Који чиниш Анђеле Своје Духовима, и служитеље Своје пламеном огњеним”.¹⁶⁶ Овај огањ, који спаљује брвно у оку, чини ум чистим, тако да онај ко стекне природну способност прозорљивости, не види трун у оку брата свога¹⁶⁷ него непрестано схвата чудеса Божија, сагласно са оним који је рекао: „Отвори очи моје, и схватићу чудеса Твоја из закона Твога.”¹⁶⁸

¹⁶⁰ Ср. Дела ап. 2, 3 и даље.

¹⁶¹ Ср. Дела ап. 9, 3 и даље.

¹⁶² Ср. Изл. 3, 2.

¹⁶³ Ср. II Цар. 2, 11.

¹⁶⁴ Пс. 25, 2.

¹⁶⁵ Ср. Лук. 24, 32.

¹⁶⁶ Пс. 103, 4.

¹⁶⁷ Ср. Мат. 7, 3.

¹⁶⁸ Пс. 118, 18.

Тај огањ је сила која изгони демоне, истребитељ свакога зла, умртвитељ грехова, сила васкрсења и енергија бесмртности, просвећење светих душа и устројење словесних сила. Помолимо се и ми да та светлост доспе и у нас, тако да се, ходећи увек у светлости,¹⁶⁹ никада, па ни накратко, не спотакнемо.

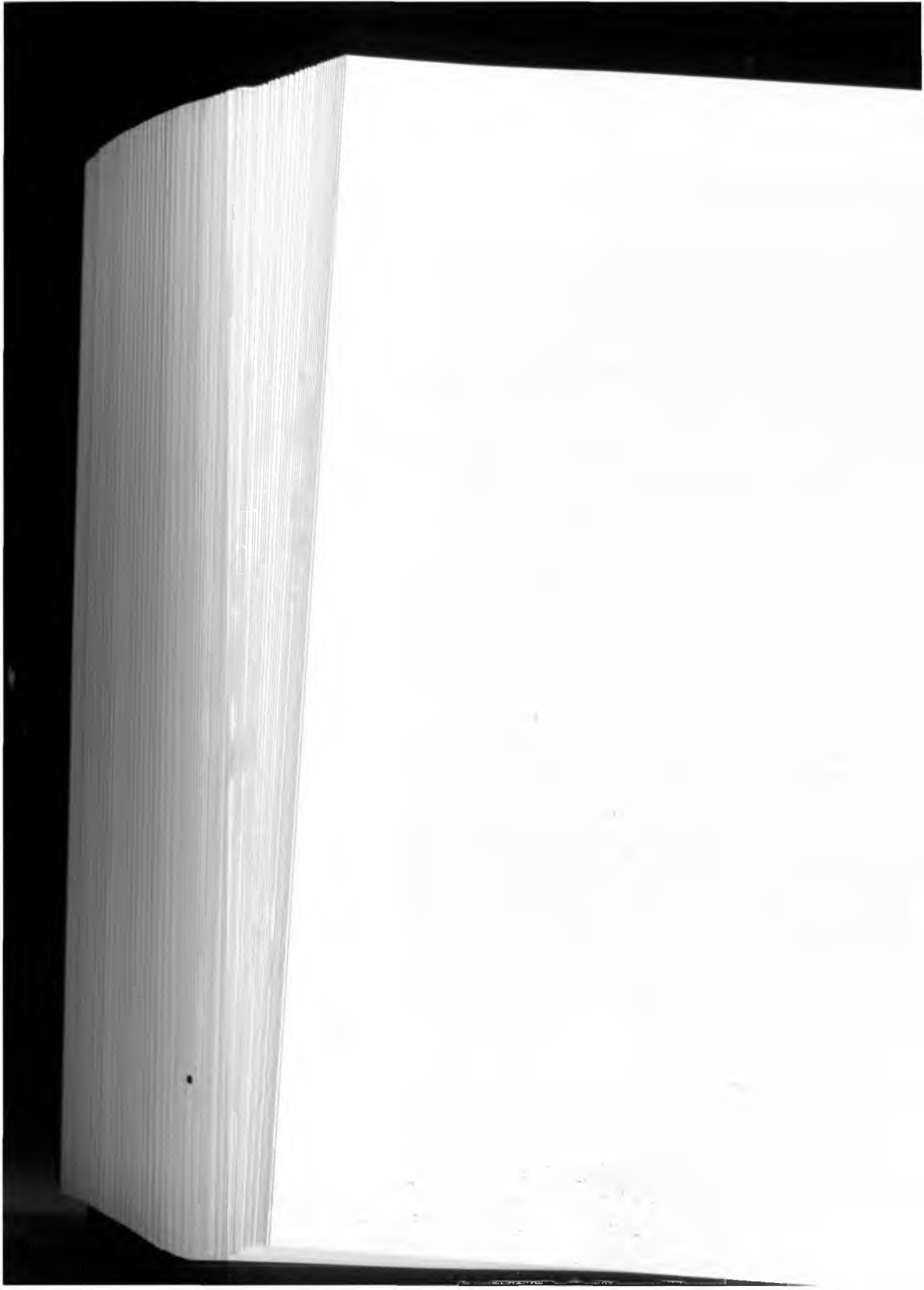
41. И тако, поучавајући нас о томе која је то светлост која ће најпре засијати милостивоме,¹⁷⁰ златоусти богослов каже: „То није ова чулно опазива светлост, него друга, много боља, која нам показује небо, и анђеле, и царске дворе; јер, ако се удостојиш те светлости, видећеш све ово, ослободићеш се пакленог огња и доспећеш тамо одакле одбеже свака мука и туга;¹⁷¹ тамо је велика радост и мир и љубав, тамо је вечни живот, неисказива слава и неизрецива красота – поднесимо, дакле, са лакоћом све ово како бисмо стекли одећу Царства небеског и оне скривене славе.”

Међутим, започињући изнова нашу беседу, вратимо се речима великога Макарија; у складу са њима изложићемо и оповргнути начела и тврђења из беседа нашег таштоумног философа, помоћу којих је он намеравао да изнесе закључке против нас и против истине.

¹⁶⁹ Ср. 1 Јов. 1, 7 и Откр. 21, 24.

¹⁷⁰ Ср. Ис. 58, 8. – Сачувано Златоустово тумачење пророка Исаије (Εἰς Ἠσαΐαν) односи се само на прве главе, и свакако не садржи овај одељак.

¹⁷¹ Из молитве заупокојене службе.



ТРЕЋА ТРИЈАДА

ДРУГО СЛОВО УПУЋЕНО ПРОТИВ
ВАРЛААМОВИХ ДРУГИХ СПИСАПОПИС НЕПРИЛИЧНИХ ТВРЂЕЊА КОЈА ПРОИЗЛАЗЕ
ИЗ УЧЕЊА ФИЛОСОФА ВАРЛААМА

1. Упитао је неко од почетника да ли се може човек усталити у претходно поменутом стању. И ево, у име великог Макарија, на то питање је одговорио Симеон (Метафраст), веома умешан и искусан у обоје, а истовремено слаткоречив и богонадахнут тумач: „Нема периода када благодат не постоји у човеку; наиме, као нешто природно и трајно, она је присутна у човеку у коме пребива. Иако је једна, она, по свом извољењу, на много начина устројава ствари да буду човеку на корист; и светлост некада сија више, а некада се умањује, иако светиљка неугасиво гори; а када светлост више засветли, тада човек испитује себе као да је у превеликом пијанству од љубави Божије.”¹ А у седамдесет четвртој глави он, опет, каже: душа која је стекла чисту природу, „јасним и неометаним очима посматра славу истинске светлости”; а код таквих људи, „иако носе тежину плоти, надања у залог Духа² остају непоколе-

¹ Περὶ ἀγάπης, 9, PG 34, 916 BC.

² Ср. II Кор. 1, 22.

бива и код њих нема никакве сумње да ће царовати заједно са Христом и да ће живети у богатству и преизобиљу Духа. Јер, још овде они стреме ка ономе веку и гледају ка тамошњим красотама и чудесима; управо као што телесно око, када је бестрасно и здраво, одважно гледа сунчане зраке, тако и они који располажу блиставим и очишћеним умом, свагда созерцавају неприступно Господње сијање”.³ И опет он каже: „Такво сијање Духа није само некакво откривење смисла и просвећење благодати, као што је казано, него је и трајно сијање ипостасне светлости у душама; јер, речи: ’Из таме засија светлост, која засија у срцима нашим ради просветљења знања славе Христове’,⁴ и: ’Просветли очи моје да не заспим на смрт’,⁵ односно, када се душа моја разреши од тела, да не буде замрачена покровом смртонога зла; а затим и речи: ’Отвори очи моје, и схватићу чудеса Твоја из закона Твога’,⁶ и: ’Пошаљи светлост Твоју и истину Твоју; оне ме упутише и одведоше на гору свету Твоју и у насеља Твоја’,⁷ а исто тако и: ’Знаменова се на нама светлост лица Твога, Господе’⁸ – све оне исказују једну исту следственост смисла.”⁹ И „светлост”, вели он, „која је блаженом Павлу засијала на путу,¹⁰ којом

³ Περὶ ὑψώσεως νοῦς, 13, PG 34, 901.

⁴ Види II Кор. 4, 6.

⁵ Пс. 12, 4.

⁶ Пс. 118, 18.

⁷ Пс. 42, 3.

⁸ Пс. 4, 7.

⁹ Περὶ ἐλευθερίας νοῦς, 22, PG 34, 956 D–957 A.

¹⁰ Ср. Дела ап. 9, 3.

је он био узнесен до трећег неба, где је чуо неизрециве тајне,¹¹ не представља тек неко просветљење на основу појмова и знања него ипостасно блистање силе Светога Духа у његовој души; а пошто његове телесне очи нису могле да поднесу толико превелики сјај – ослепеле су. Кроз то блистање, дакле, открива свако знање и уистину познаје Бога она душа која је тога удостојена и која Га љуби”.¹²

2. Тако стоје ствари. Но, нема ништа зачуђујуће у томе што ова виђења светитељи тумаче на различите начине, примајући сведочанства са критичким ставом и прилагођавајући своја учења могућностима слушалаца. Међутим, божанствени и веродостојни тумач Симеон, упућен у тајну од великог znalца тајанствених и освећујућих енергија Духа, ипак говори у његово (тј. Макаријево, *ѿрим. ѿрев.*) име: наиме, када чујемо речи о Царству и када се предамо сузама, немојмо се задовољити својим сузама нити својим слухом јер тобоже добро чујемо, нити својим очима јер тобоже добро видимо, и немојмо се задовољити сматрајући да имамо све што нам је потребно, „јер постоје друге уши, и друге очи, и друга плакања, као што постоји други разум и друга душа¹³ – а то је Сам божански и небески Дух, Који слуша и Који плаче, Који се моли и Који познаје, и Који уистину извршава вољу Божију”.¹⁴ „А све

¹¹ Ср. II Кор. 12, 2 и даље.

¹² Περὶ ἐλευθερίας νοδς, 23, PG 34, 957 AB.

¹³ Види Ὁμιλία 28, 5, PG 34, 713 AB.

¹⁴ Види Περὶ φυλακῆς καρδίας, 14, PG 34, 841 A.

ово, наравно, јасно се показује код оних који су досегли врх у врлинама, у чијим срцима је делатно засијала умствена светлост; јер, 'јака храна је за савршене', каже блажени Павле, 'чија су чула навиком извежбана за разликовање и добра и зла';¹⁵ али и божанствени Петар каже: 'И имамо најпоузданију пророчку реч, и добро чините што пазите на њу као на светилник који светли у тамном месту, докле Дан не осване " Даница се не роди у срцима вашим'¹⁶."¹⁷

3. Но, не узимајући уопште у обзир ништа од овога и тврдећи чак да све то припада учењу масалијана, Варлаам све заједно приписује њиховом поглавару влахерниту;¹⁸ тиме што је прогласио непобожнима све оне који вечним сматрају било шта осим суштине Божије, он на посредан начин овоме влахерниту приписује способност виђења вечне славе Божије. И заиста, где он налази да овај видљивом не назива суштину Божију већ Његову вечну славу? Јер, да је он (тј. влахернит) то рекао, ми бисмо га ослободили свих оптужби као некога ко се поново научио исправној побожности – зато што је и Стефан видео наднебеску славу Божију. Зашто би било потребно да се отварају небеса, да није требало да онај посматрач угледа славу која њих (тј. небеса) надилази? Он је, дакле, очима видео; јер, „погледа”, вели, (на небеса) „и виде”.¹⁹

¹⁵ Јевр. 5, 14.

¹⁶ II Петр. 1, 19.

¹⁷ Περὶ ἐλευθερίας νοός, 27, PG 34, 960 C.

¹⁸ Види одељак 3, 1, 7.

¹⁹ Дела ап. 7, 55 и даље.

Но, видео је и виђењем које је изнад чула; јер, каква би то сила вида могла dospети до самих наднебеских призора? Па можда је и знаменити богослов Григорије, тиме што анђеле назива видеоцима вечне славе,²⁰ и сам био трапезунтски влахернит? Питам се да ли ћеш можда олако рећи и да су анђели небески запали у прелест – ти који си се дрзнуо да међу јеретике сврсташ оне који су изабрали анђелско живљење на земљи, који у химнама веле да Јединоначална Тројица одашилије природну и савечну славу и који жуде за тим да виде неизрециво сијање; хоћеш ли, дакле, и њих сврстати међу масалијане? А када је реч о овима који се моле да буду обасјани суштинским сијањем Божијим и да тако досегну светлоносно озарење, шта ћемо рећи – какво то сијање и какво озарење ишту? Јер, није само знање, које ти једино називаш божанском светлошћу, суштинско сијање Божије. А они који су видели „скривено од тела сијање суштинског и божанског благољепија”²¹ Христовог, шта мислиш какав су блесак видели? Пошто чулна светлост, наравно, не представља суштинско благољепије Христово. И како би суштинска светлост Свевишње Тројице могла бити тварна? Шта ти, човече, заправо хоћеш да постигнеш када пишеш да овакво схватање припада масалијанима и када се супротстављаш толиким и тако значајним светима? Да можда не желиш масалијане да прогласиш православнима, или можда

²⁰ Λόγος 28, 31, PG 36, 72 С.

²¹ Из друге катизме после полијелеја за 6. август (на Преображење).

православне масалијанима и омраженима? Јер, из твојих речи може се закључити и једно и друго. А којем јату тебе да прибројимо?

Но, оставимо се ове теме, јер ће се она ускоро опет појавити.

4. „Учења влахернита”, вели он, „која су заправо противна најјаснијим догматима Цркве, укратко су оваква: најпре, иако (Црква) са поузданошћу исповеда да суштина Бога, Који је све саздао, јесте само једна, да је беспочетна и бесконачна, а да све што је изван ње јесте створене природе и да нема никаквог другог бића које је између Бога и створења, он се ипак дрзнуо да нешто постави између њих.” Какве ли неукости, ако он сматра да је то учење које Црква са поузданошћу исповеда! Каквог ли безумља, ако се понадао да ће таквим исказима обманути некога од благоразумних, а поготову зато што велики Дионисије врло јасно каже да су беспочетна и бесконачна²² и она сијања која су од Бога упућена ка надсветским силама; а у сагласности са њим (тј. са Дионисијем, *йрим. йрев.*), Григорије Богослов вечном²³ назива славу Божију која је анђелима видљива. Но, овај новојављени богослов – али не знам одакле је посвећен – каже: „Суштина Бога, Који је све саздао, јесте само једна, и она је беспочетна и бесконачна, а све што је изван ње, то је створене природе”, односно све је тварно, добило је свој почетак и било је када га није било. Оно што је при овој суштини, о, бла-

²² О божанским именима, 4, 8 (PG 3, 704 D).

²³ Λόγος 28, 31 PG 36, 72 C.

жени, несумњиво је мимо ње саме зато што је при суштини. Према томе, по твојим речима, ништа од онога што је при суштини није беспочетно, већ је било када свега тога уопште није било; јер, по теби, једино што је беспочетно јесте суштина Божија. Према томе, некада Бог није био Отац зато што то (тј. очинство, *ѿрим. ѿрев.*) није суштина, него је било мимо суштине пошто је при суштини. А ако Отац постоји одувек, онда је и Његова нерођеност беспочетна, а по теби, беспочетна је једино суштина Божија; дакле, баш та нерођеност јесте суштина Божија – а управо то представља врхунац Евномијевих јеретичких учења. Исто тако и када је реч о рођености: или рођеност Сина није беспочетна, те је било када Он није постојао рађањем и биће када неће постојати (као рођени), као што би то рекао Савелије; или, ако Његова рођеност јесте беспочетна, онда она заправо представља Његову суштину, јер је беспочетна само Његова суштина; сходно томе, Син није једне исте суштине са Оцем, него чак супротне. Иста таква тврђења могла би се изнети и у вези са Светим Духом, и онда ћеш ти стати уз бок како онима који поричу Божанство Сина тако и овде духоборцима. Дакле, зар од овог јасног и једнодушног учења Цркве потиче свака јерес као из некаквог рђавог извора? Према томе, беспочетна није само суштина Божија, јер све што се при њој разликује јесте беспочетно: као ипостаси, односи, особености и, уопште, све пројаве надсуштаственог богопознања – а то је општепризнато учење, а не оно друго. То (учење) је, наиме, толико једнодушно при-

хваћено да се после телесног божанског јављања нико никада, чак ни од оних који су запали у нечасне јереси, није одважио да проповеда учење какво овај (философ) уводи тврдећи да је беспочетна само суштина Божија, а да све ипостаси и сва испостасна својства Свевишње Тројице јесу саздани.

5. Међутим, онога који каже да је беспочетна само суштина Божија, а да све што је при њој јесте створене природе, радо бих питао: сматра ли он њу свемогућом или не? Другим речима, поседује ли она способност знања, предзнања (тј. предвиђања, *ἱрим. ἱрев.*), стварања, одржавања, промишљања, обожења, и свега сличног, или не поседује? Јер, ако не поседује, онда та суштина, која је једина безначална, и није Бог. А ако поседује, у случају да је те силе стекла некада касније, онда је она некада била несавршена, односно и није била Бог; а у случају да је те силе имала одувек, онда није безначална само суштина Божија већ и свака од ових њених сила. Постоји једна беспочетна суштина, а то је суштина Божија; јер, ниједна од сила које су у њој не представља суштину; а све ове силе су по нужности присутне у суштини Божијој; као што су – да употребимо једно бледо поређење – силе чула присутне у такозваном општем чулу душе. Ово је јасно, поуздано и општеприхваћено учење Цркве, а не оно – далеко било! Наиме, као што је једна беспочетна суштина, а то је суштина Божија, док суштине које су мимо ње јесу тварне природе, настале само од беспочетне и једине суштинотворне суштине, на исти начин је беспочетна само

једна промислитељска сила, она Божија, а остале силе које од ње потичу јесу створене природе, што се односи и на све друге природне силе Божије. Према томе, није тачно да је беспочетна само суштина Божија, а да све што је од ње јесте тварне природе.

6. Намера мојих речи, које следе самосавршену природу што од бесконачности досеже до свега постојећег, јесте да укажу на то како не постоје само беспочетне силе, за које ћеш видети да их Оци често називају природним енергијама, већ да постоје и беспочетна дела Божија, те да укратко покажу слабовернима да су Оци²⁴ и о овоме изврсно говорили. Шта то значи? Није ли дело промишљања било потребно и пре саздавања (света) како би свака творевина благовремено прешла из непостојања у постојање? Није ли било потребно богодолично знање како би (Бог) најпре знао, а потом и изабрао – иако ово („најпре” и „потом”) није у временском смислу? А предзнање Божије, да ли је икада имало свој почетак? Може ли ико замислити почетак оног самопосматрајућег созерцања, и да ли је Бог једнога трена започео созерцање Самога Себе? Никако. Дакле, постоји једна беспочетна промисао – она Божија, и она је дело Божије, а промисли које од ње потичу јесу створене природе; наиме, промисао Божија не представља суштину Божију, према томе није беспочетна само суштина Божија. Но, постоји и једно беспочетно и нестворе-

²⁴ Свети Василије Велики, свети Максим Исповедник и други; види одељке 7 и 9.

но предзнање – оно Божије; а сва она предзнања која од њега (тј. од божанског предзнања, *ἱрим. ἱрев.*) у нама по природи постоје, имају свој почетак и тварна су. Постоји и једна воља – она Божија; а све воље које од ње потичу, имају свој почетак. Но, нису се дрзнули да вољу назову суштином Божијом чак ни они који су Логоса Божијег називали сином воље.²⁵ А предодређења и самим својим именом откривају своје постојање пре створених бића; но, ако неко не хтедне да их назове предвечнима, прекориће га апостол Павле, који каже: „... (Премудрост Божију)... предодредио је Бог пре векова.”²⁶

7. То су, дакле, несумњиво беспочетна и предвечна дела Божија, као: предзнање, воља, промисао, самопосматрање и све то слично. Но, ако созерцање, промисао, предзнање, предодређења и воља јесу беспочетна дела Божија, онда је то и врлина; наиме, свако од ових је врлина, али и постојање (битијност, *ὄντοτης*), јер постојање не претходи само суштини него и сваком бићу, зато што је прво; а затим долази врлина, или воља, или предодређење. Сходно томе, велики зналац божанских тајни Максим исправно каже да „постојање, живот, светост и врлина јесу дела Божија која немају свој почетак у времену”; а да не би неко помислио да они не постоје у векове зато што не постоје у времену, додао је: „Никада није било да није било врлине, доброте, светости и бесмртности”; а опет, да не би неко помислио

²⁵ Аријанци, а пре њих неке апологете, попут Јустина.

²⁶ Види I Кор. 2, 7.

да оно што је у нама он назива беспочетним, додао је: „Оно што је започето, назива се тако управо због учествовања онога што није започето; наиме, сваког живота, бесмртности, светости и врлине”, односно свега онога што природно постоји у нама, „творац је Бог”.²⁷ Тако је он, дакле, писао у педесетој глави прве *Сйоийине*, док у четрдесет осмој глави истога низа вели да се сва ова својства поимају при суштини Божијој и да су доступна заједничарењу, односно да у њима заједничаре она бића која имају способност заједничарења и она дела која имају свој временски почетак, иако сâма (ова својства) представљају дела која немају свог временског почетка.²⁸ „Небиће”, каже он, „никада није старије од врлине нити од било ког поменутог својства, јер она вечно имају јединственог родитеља бића, а то је Бог.”²⁹ А да не би неко помислио да говори о оној надсуштаствености, ка којој умом стремимо док занемарујемо све што нас окружује, Максим је одмах у следећој, четрдесет деветој глави додао: „Бог је бесконачно бесконачним начином преузвишен и у односу на све оно што је доступно заједничарењу”,³⁰ тојест у односу на ону беспочетну или, другим речима, нестворену доброту

²⁷ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 50, PG 90, 1101 AB.

²⁸ На овом месту треба истаћи да свети Григорије Палама, на основу учења светог Максима, говори о беспочетним енергијама Божијим, али и о беспочетним делима (која на другим местима назива остварењима, тј. оствареним енергијама).

²⁹ Нав. д., 1, 48, PG 90, 1100 D–1101 A.

³⁰ Нав. д., 1, 49, PG 90, 1101 A.

и светост и врлину. Према томе, ни нетварна доброта, ни вечна слава, ни живот и томе слично, не представљају напросто надсуштинску суштину Божију. Јер, Бог, као узрочник, преузвишен је и у односу на њих. Но, животом, и добротом, и сличним именима називамо Га на основу исказаних енергија и сила оне надсуштаствености. Наиме, по Василију Великом, потврда сваке суштине јесте њена природна енергија, која уздиже ум ка тој природи;³¹ а по божанственом Григорију Ниском и по свим другим Оцима, „природна енергија (тј. енергија природе, *ἰрим. ἰрев.*) јесте пројавна сила сваке суштине, и ње је лишено само небиће, зато што биће, које заједничари у некој суштини, свакако ће природно заједничарити и у њеној пројавној сили”.³² Међутим, пошто као целина постоји у свакој од богодоличних енергија, Богу дајемо имена на основу сваке од њих, односно на основу оне енергије кроз коју се пројављује, и на основу тога што их све превазилази. Наиме, будући да постоје многе богодоличне енергије, како би било могуће да је (Бог) присутан у свакој од њих, не разделяјући притом Себе, да се целовит поима у свакој од енергија и да по њима задобија име, на основу натприродности Своје недељиве једноставности – када не би био изнад свега тога?

8. Па ипак, неке од ових енергија имају свој почетак и свршетак, о чему могу посведочити сви

³¹ Види *Писмо* (Ἐπιστολή) 189, PG 32, 696 BC.

³² Одељак се налази у МАКСИМОВОЈ расправи Πρὸς Μαρτίνου, PG 91, 281 AB.

светитељи. Заиста, иако он, који о себи мисли да је свезналац, сматра тварним све оно што има свој почетак – тако да је, рекавши како је беспочетна само суштина Божија, као противтежу додао: „...А све што је изван ње, то је створене природе” – дакле, иако он сматра тварним све што је задобило почетак, ми ипак мислимо да све енергије Божије јесу нетварне, али не и беспочетне.³³ Јер, иако није било почетка и краја стваралачке силе већ само (почетка и краја) чина оствареног том силом, односно остваривања дела, што је Мојсије показао рекавши: „Почину Бог од свих дела својих која започе да чини”,³⁴ како онда Његова надсуштаственост неће бити нешто друго у односу на Његову енергију? Или ћеш можда рећи да су беспочетне енергије исто што и та надсуштаственост? Међутим, неке од тих енергија имале су свој свршетак, иако не и почетак – као што је велики Василије рекао за предзнање Божије.³⁵ Према томе, надсуштинска суштина Божија није једнака ни беспочетним енергијама, кроз које се она исказује не само као преузвишена у односу на било коју енергију већ и као бесконачно бесконачним начином (преузвишено), по речима великог богозналца Максима.³⁶

³³ Види одељак 4. – У суштини, Варлаам сматра постојећим само оно што је тварно, односно створења, док Палама и нестворене енергије сматра постојећима.

³⁴ Види Пост. 2, 3. У преводу Ђ. Даничића стоји: „...Од дела Својих која учини” (прим. прев.).

³⁵ Ἀνατρετικὸς ἀπολογ. Εὐνομίου, 1, 8 PG 29, 528 В.

³⁶ Види претходни одељак.

9. А блажени Кирило каже: „Богодолична енергија и сила јесте у томе да Бог јесте свугде, односно да је у свему присутан, а да у Њему ништа није присутно.”³⁷ Дакле, да је Бог свугде присутан, то не представља природу Божију – јер, бити негде присутан, то ни код нас људи није својство природе. Наиме, оно што уопште није суштина, како може бити наша суштина? Дакле, кад је реч о Богу, није сасвим исто суштина и енергија, иако се Он, због недељивости сопствене суштине, целовит исказује у свакој Својој енергији. О томе златоречиви Јован каже: „Суштинска енергија Божија јесте у томе да Бог није нигде, али не зато што не постоји, већ зато што постоји изнад простора и времена и природе.”³⁸ А ти, не уочавајући никакву разлику између суштине и енергије, рећи ћеш да се тврђење „не бити нигде” не односи на оно што је при суштини него на сâму суштину Божију. Велики Василије каже: „Па како није смешно када неко стваралачку способност назива суштином, способност промишљања опет суштином, способност предзнања исто тако – уопште, када сваку енергију назива суштином?”³⁹ А божанствени Максим вели: „Доброта и све што је тим појмом обухваћено, и уопште сваки живот, и бесмртност, и све што се суштински поима при Богу, све су то дела Божија, која, међутим, немају свога почетка. Небиће (тј.

³⁷ Одељак се налази у МАКСИМОВОЈ расправи *Πρὸς Μαρίνον*, PG 91, 281 B.

³⁸ *Исѿо*.

³⁹ *Ἀνατρεπτικὸς ἀλόγος. Εὐνομίου*, 1, 8 PG 29, 528 B.

не-постојање, *ѿрим. ѿрев.*), наравно, никада не може бити старије од врлине нити од било чега поменутог, иако они који у њима заједничаре, по себи имају временски почетак свога битија.”⁴⁰ Према томе, ништа од овога није суштина Божија: ни несаздана доброта, ни беспочетни и вечни живот – јер, све то не припада ономе што је у Њему, већ ономе што је при Њему.

10. Осим тога, сви свети Оци у исти глас сведоче да за несаздану Тројицу није могуће наћи име које би исказало Њену природу, јер именима се означавају енергије. Наиме, име „Божанство” показује енергију, пошто означава хитање ($\theta\acute{\epsilon}\epsilon\iota\nu$), или посматрање ($\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$), или пламтење ($\alpha\acute{\iota}\theta\epsilon\iota\nu$),⁴¹ или самообожење ($\alpha\upsilon\tau\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\nu$).⁴² Сходно томе, оно што је изнад именована није једнако ономе што има своје име, па тако и суштина и енергија Божија нису једно исто. Дакле, ако Божанство Божије првенствено показује Божију енергију, а оне су по теби створене, онда је, по теби, створено и Божанство Божије. Међутим, оно (тј. Божанство, *ѿрим. ѿрев.*) није само нестворено већ и беспочетно: Онај Који све ствари познаје и пре њиховог постанка, није почео да посматра бића некога часа (у времену). Исто тако, суштина Божија, која је изнад именована, надилази и своје енергије, јер такво деловање припада ономе ко делује, а над-именост припада оно-

⁴⁰ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 48, PG 90, 1100 CD.

⁴¹ Види одељак 3, 1, 31.

⁴² СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 11, 6 (PG 3, 956 A).

ме ко се таквим назива. Наравно, све ово нас никакo не спречава да поштујемо Једнога Бога и једно Божанство; јер, ни то што се и зрак назива Сунцем, не спречава нас да прихватимо једно Сунце и једну његову светлост. Видиш ли да смо ми у потпуној сагласности са светим Оцима?

11. А ти који тварним називаш и све што је доступно заједничарењу и сматраш да не само сва дела него и све силе и енергије Божије имају временски почетак и крај – какве ли недоумности и каквог ли дрског безумља спремног на све! – те оптужујеш за непобожност и подвргаваш одлучењу и анатеми светитеље који верују да је Бог по Својој суштини оностран и у односу на нестворене енергије пошто је по суштини изнад сваког тврђења и порицања,⁴³ ти, дакле, који овако умујеш и говориш, можеш ли доказати да се не сврставаш међу јеретике каквих је одувек било – и то нарочито онда када тварним проглашаваш не само све енергије и сва дела Божија већ и силе оне самонадсуштинске природе? Па ипак, то име, „суштина”, означава једну од ових сила Божијих. Јер, Дионисије из Ареопага каже: „Ако надсуштинску скривеност назовемо Богом, или животом, или суштином, или светлошћу, или логосом, тиме не подразумевамо ништа друго до обожујуће, или суштинотворне, или животворне, или умудрујуће силе које нам она (тј. надсуштинска скривеност) одашиље.”⁴⁴ Међутим, када ти

⁴³ Свети Дионисије Ареопагит, *О мистичком богословљу*, 1, 2 (PG 3, 1000 B).

⁴⁴ *О божанским именима*, 2, 7 (PG 3, 645 A).

кажеш да је беспочетно само једно, а то је суштина Божија, тиме нама дајеш повода да помислимо да је беспочетна само једна сила Божија – она суштинотворна, а да све силе које су при суштини, имају свој почетак у времену. Па како то да суштинотворна сила Божија јесте беспочетна, а да свој временски почетак има животворна сила, као и животодавна и умудрујућа сила? Јер, или је беспочетна свака божанска сила, или ниједна. Према томе, говорећи и сматрајући да је нестворена само једна сила, ти друге силе искључујеш из нестворености, а проглашавајући све силе створенима, заједно са њима из нестворености искључујеш и ову једну. Толика лаж је, дакле, и недоследна себи сáмој и сáму себе оповргава, тако да је и према себи лажна и оспорива, односно противи се себи сáмој и сáму себе угони у лаж.

12. Но, можда би он рекао да под суштином подразумева оно једино што на обједињен начин поседује у себи све ове силе? Међутим, то је најпре требало назвати Богом; наиме, то име смо за Њега примили од Цркве. Обраћајући се, дакле, Мојсију, Бог није рекао: „Ја сам суштина”, већ: „Ја сам онај који јесте” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν),⁴⁵ зато што „Онај Који јесте” (ὁ ὢν) не потиче од суштине, него суштина потиче од Онога Који јесте – јер Онај Који јесте садржи у Себи свеколико биће.⁴⁶ Затим, ако се уместо израза „суштина” користи

⁴⁵ Изл. 3, 14.

⁴⁶ Види СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 45, 3, PG 36, 625 С.

израз „Бог”, требало би свакако додати речи „по природи”, и то нарочито када се говори о благодати и о боговима по благодати; а њих светитељи, говорећи о логосима, називају и беспочетнима и нестворенима по благодати.⁴⁷ Требало би, дакле, рећи: један је Бог, Који је беспочетан по природи. А он, заменивши реч „Бог” и изоставивши речи „по природи”, тако је изнео свој исказ да је обмануо оне који га слушају, јер беспочетним није назвао само оно што обједињујући одржава све и што претходи свему – а да је тако рекао, зашто би се старао да докаже како су тварне све оне природне силе које су у њему?

13. Послушај како он сам јасно каже да силе Божије сматра тварнима. Заиста, наводећи великог Дионисија, који каже: „Промислитељске силе које одашиље непричасни Бог, које се због своје причасности називају самопостојањем, и саможивотом, и самобожанством, и у којима бића заједничаре према својим моћима, јесу и називају се бићима, и живима, и божанственима, и зато се каже да им претходи Добри Давалац ипостаси”⁴⁸ – он изводи следећи закључак: „Самобожанство и све остало што је велики (богослов) јасно назвао силама, нису увек постојали него је Добри (Бог) и њима подарио постојање;” и опет: „Неко је рекао да постоји богоначалство и Божанство, изнад кога се узвисује начело свега, али уопште није рекао да је оно вечно, пошто Узрочника све-

⁴⁷ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Περὶ ἁποριῶν, PG 91, 1144 BC.

⁴⁸ *О божанским именима*, 11, 6 (PG 3, 953 D–956 A).

га сматра и његовим даваоцем постојања;" и опет: „Непричасна слава Божија јесте вечна, али није нешто друго у односу на (Његову) суштину, док је причасна (слава Божија) нешто друго у односу на суштину Божију, али није вечна, јер Узрок свега и њој (тј. причасној слави Божијој, *йрим. йрев.*) дарује постојање." А да је то лаж да вечна слава Божија јесте непричасна суштину Божија, доказао је светитељ који је анђеле назвао видеоцима вечне славе, као што сам раније већ рекао,⁴⁹ чиме се истовремено доказује и да вечна слава јесте причасна; наиме, оно што је при Богу видљиво, свакако је и причасно. Но, и велики Дионисије каже: „Божански умови се крећу кружно, бивајући сједињени са беспочетним и бесконачним блистањима Доброга и Благога."⁵⁰ Па како ова беспочетна и бесконачна блистања нису нешто друго у односу на непричасну суштину Божију, чак и ако су неодвојива од ње? Јер, пре свега, она је једна, а ових блистања је мноштво и она се јављају саобразно свакоме ко у њима заједничари, и умножавају се у складу са њиховим способностима прихватања; зато Павле и говори о „раздавању Духа Светога".⁵¹ А затим, она је надсуштинска суштину; и мислим да нико неће оспоравати да ова блистања јесу њене енергије или енергија, као и то да су (ова блистања) причасна, иако је сама (суштину) непричасна.

⁴⁹ Види одељак 3. – Свети Григорије Богослов, Λόγος 28, 31, PG 36, 72 C.

⁵⁰ О божанским именима, 4, 8 (PG 3, 704 D).

⁵¹ Види Јевр. 2, 4.

14. Поврх тога, свако сједињавање се остварује кроз додир: чулнога са чулним стварима, а умнога са умним стварима; а пошто се постиже сједињење са оним блистањима, онда се и тај додир може сматрати умним, боље рећи духовним. Но, суштина Божија је по себи недодирљива. А онда, сједињење са блистањима – шта је друго него виђење? Дакле, она блистања су видљива за оне који су тога достојени, а сама суштина Божија је сасвим невидљива. И наравно: беспочетна и бесконачна блистања јесу беспочетна и бесконачна светлост. Према томе, постоји вечна светлост, која је нешто друго у односу на суштину и која није и сама суштина – далеко било! – већ енергија оне надсуштаствености. Пошто је, дакле, та светлост беспочетна и бесконачна, она није ни чулна ни умна у дословном смислу, него је духовна и божанствена, по превасходности узвишенија од свега тварног. А оно што није ни чулно опазиво ни умно појмљиво, то не подлеже ни чулима ни умној сили као таквој. Сходно томе, не само светлост као предмет виђења већ ни сила која је ту духовну светлост видела, не представљају ни чулно опажање ни умно поимање него духовну силу која је по превасходности узвишенија од свих тварних спознајних сила и која је благодаћу присутна у чистим разумним природама.

15. Зато и велики богослов Григорије није само рекао да су добри анђели „видеоци вечне славе” него је рекао и да су они то „вечно”, показујући да анђели не виде вечну славу Божију помоћу тварне, природне и умне силе, већ помоћу вечне, духовне и божанствене силе, „не због тога

да Бог буде прослављен, јер нема ничега што би се могло придодати потпуности Онога Који свему другоме дарује добра, већ због тога да не би изостало добротинство према првим природама после Бога”.⁵² Видиш ли да они немају од природе способност вечног виђења вечне славе, већ по добротинству вечне природе попримају од ње ту силу и виђење као и светитељи? „Покренут од Духа Светога на вечно кретање, човек је постао свето живо биће”, по великом Василију, „тако да је (човек), у кога се уселио Дух, задобио достојанство пророка, апостола, анђела, Бога, иако је претходно био ’прах и пепео’⁵³.”⁵⁴ Пошто умови поседују такву силу, каже се да они виде; тако је и она светлост и по уму и изнад ума. Но, каже се и да умови виде и саме себе, јер је она светлост самовидљива, будући да је неопазива за спознајну тварну силу, а видљива за достојне.

16. Зато је велики Дионисије рекао да се божански умови крећу кружно, бивајући сједињени са беспочетним и бесконачним блистањима.⁵⁵ Треба, међутим, рећи и следеће: овај богослов, који је тачнији од свих, није напросто рекао да се умови крећу кружно, бивајући сједињени са беспочетним блистањима, већ да је „речено” да се крећу, подразумевајући тиме, како ја мислим, да такво сједињавање није природно за њих, премда су, не искусивши никада прљање, од почетка сје-

⁵² Λόγος 28, 31, PG 36, 72 C.

⁵³ Пост. 18, 27.

⁵⁴ СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ Велики, Ἀνατρεκτικὸς ἀπολογ. Εὐνοίου, 5, PG 29, 769 B.

⁵⁵ О божанским именима, 4, 8 (PG 3, 704 D).

дињени са благодаћу. А да та светлост и сила њеног виђења није по природи присутна у натприродним анђелима, о томе можемо, како се каже, прибавити веродостојно сведочанство и од најгорега међу њима: јер, демонски род, који је од њих (тј. од анђела) отпао, лишен је ове божанске светлости и силе њеног виђења, али није лишен виђења природних светлости; према томе, ни она светлост ни њено виђење нису природни. Међутим, демонски род није лишен ни умовања; наиме, (демони) јесу умови и нису одбацили своје биће, па зато и могу да кажу: „Знамо те ко си, Светац Божији”,⁵⁶ (Бог) Који им „не допушташе да говоре да знају да је он Христос”.⁵⁷ Зато је и богослов рекао: „Не верујеш у Божанство? Па то ни демони не чине!”⁵⁸ А ако они познају Божанство, онда морају знати и то да оно није ниједно од тварних бића.

17. Дакле, она светлост није знање, било да је оно стечено путем потврђивања, било путем порицања. И наравно, сваки од злих анђела јесте ум, али онај „асирски”, да употребимо пророчки израз,⁵⁹ зато што своје знање користи на зло. Но, ону (божанску) светлост није могуће користити на зло; јер, она се одмах удаљује од онога ко нагиње ка злу, те свакога ко пристаје на зло, оставља без Бога. Према томе, она светлост и озарење не представљају умно поимање – уко-

⁵⁶ Марк. 1, 24.

⁵⁷ Марк. 1, 34 и Лук. 4, 41.

⁵⁸ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 45, 27, PG 36, 661 A.

⁵⁹ Ис. 10, 12 и даље.

лико се тако не називају по једноимености и због деловања ума, као што се називају и Божанством због Онога Који дејствује тајанственом благодаћу. Она (светлост) је обожујућа енергија, која се уопште не може одвојити од Духа, Који њоме дејствује; дакле, онај ко је због своје чистоте просвећен (овом светлошћу), тај има свој почетак, а у складу са тим и просвећење, па то Оци називају „чистотом”, а светлост и озарење и даље остају безначални. То се најбоље показује на људима који су анђелски просвећени и који су стекли обожење; наиме, по речима великог богозналца Максима, они „созерцавају светлост невидљиве и наднеизрециве славе, па и сами, заједно са вишњим силама, постају примаоци блажене чистоте”.⁶⁰

18. Ако, дакле, испитамо разлог због којег овај новојављени богослов закључује да обожујући дар Духа, па чак и све силе Божије јесу тварне, изузев оног рђавог извора јереси који смо раније већ изобличили,⁶¹ нећемо наћи ниједан други, осим што је велики Дионисије рекао да је њих (тј. силе) саздао (ὑποστήσασα) Бог;⁶² но, то говори само о постојању, али не и о начину постојања; према томе, и за тварна и за нетварна бића може се рећи да су од Бога. Заиста, велики Василије је овај израз применио на Сина када је рекао: „Зар Онај што је родио (τετοκώς) водене бездане,⁶³ ни-

⁶⁰ Непознато је порекло овог одељка.

⁶¹ Види Тријаде, 3, 2, 4.

⁶² О божанским именима, 11, 6 (PG 3, 953 B).

⁶³ Ср. Јов 38, 28.

је саздао (ὑπεστήσατο) и бездане као и Сина?”,⁶⁴ као и на Светога Духа: „Каже се ’Дух уста Божијих’,⁶⁵ да не би ти помислио да је реч о нечему што је спољашње и што је тварно, већ да би знао да Он (тј. Дух) има ипостас од Бога”;⁶⁶ и опет: „Знак Његове ипостасне особености је у томе да се спознаје кроз Сина и да је саздан (ὑφ’εστάναι) од Оца.”⁶⁷ И Григорије Богослов предвечно рођење Христово често назива „ипостас”.⁶⁸ Можда ћеш нам на основу ових израза доказати да и Син и Дух Свети јесу творевина – ти који тврдиш да су божанске силе тварне, и то не због чега другог већ због тога што њихов саздаатељ (ὑποστάτης) јесте узрок свега. А ниси схватио ни то да је Дионисије тамо показао да те силе не постоје по превасходности – јер, пошто је рекао: „...Промислитељске силе одаслате од непричаснога Бога”, додао је: „...А бића се називају постојећима зато што у њима (тј. у тим силама, *прим. прев.*) заједничаре”,⁶⁹ – него да су те силе изнад свега постојећег. Па и богомудри Максим, иако каже да све што заједничари има

⁶⁴ Ἀνατρελικὸς ἀλόγου. Εὐνομίου, 2, 23, PG 29, 624 A. – У неким рукописима се на овом месту налази ὑπεστήσατο, а у неким ἑτεκνώσατο. Овај одељак се наводи и у *Томосу* из 1351 (PG 151, 744 B), али Никифор Григорас је оспоравао његову аутентичност.

⁶⁵ Види Пс. 32, 6.

⁶⁶ Ὀμιλία εἰς 32 ψαλμὸν 4, PG 29, 333 B.

⁶⁷ *Писмо* (Ἐπιστολή) 38, 4, PG 32, 329 C.

⁶⁸ Види Λόγοι, 20, 6, PG 35, 1072 C; 42, 16 PG 36, 477 AB и др.

⁶⁹ *О божанским именима*, 11, 6 (PG 3, 956 A).

свој почетак, за оно у чему се заједничари каже да нема свога почетка.⁷⁰

19. Заиста, зар ти сматраш да обожујуће, или суштинотворне, или умудрујуће силе, које одашиље надсуштинска скривеност, спадају или у оно што заједничари, или у оно у чему се заједничари? Ако спадају у заједничаре, онда ће бити потребне и друге сличне силе у којима ће ове заједничарити. Видиш ли да ове силе нужно јесу оно у чему се заједничари, а нису оно што заједничари? Осим тога, ако је обожујућој сили потребна друга обожујућа сила, онда ће се она показати као она која заједничари, а не као она у којој се заједничари, и њој ће бити потребна друга сила, а овој опет друга, и тако у бесконачност. Према томе, обожујућа сила је та у којој се заједничари, а не та која заједничари. Дакле, све оно што заједничари у Богу, заједничариће или у Његовој суштини, или у Његовој сили, или у Његовој енергији. Међутим, неће заједничарити у сили и у енергији; зато што, према твоме мудровању, и оне саме су тварне и заједничаре; према томе, заједничариће у суштини Божијој – што је неумесно тврђење. Осим тога, саме те силе, ако не спадају у оно у чему се заједничари него у оно што заједничари, у чему ће другом заједничарити ако не у надсуштинској суштини Божијој? Свакако, не у некој другој сличној сили. Наиме, појавиће се две неумесности: да ће суштина Божија бити причасна, и да су силе постале сушти-

⁷⁰ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 50, PG 90, 1101 CD и 1, 50, PG 90, 1101 B.

не, и то не било које суштине, већ суштине Божије. Јер, сила прелази у дејство (тј. у енергију, *ἴрим. ἴрев.*), а од дејства настаје учинак, док суштина јесте оно у чему се заједничари, па све своје заједничаре чини суштинама по заједничарењу. Видиш ли колика је то неумесност, и како онај ко каже да силе спадају у заједничаре и да су тварне, као што он тврди, јесте многобожац пошто доказује да суштина Божија није једна него да су суштине многе и различите?

20. Но, ми који се клањамо једном свесилном Богу, знамо, у сагласности са светим Оцима, да силе Божије јесу причасне и да све оне никада нису имале почетак, и то не у смислу дејства већ у смислу постојања, иако не постоје по себи; а причасне су, по речима великог Дионисија,⁷¹ по томе што прапостоје у Богу. А све што је причасно (тј. у чему бића заједничаре, *ἴрим. ἴрев.*), то, по божанскоме Максиму, никада није почело да постоји, и „(период) када га 'није било' (οὐκ ἦν) није старији њега”, него вечно постоји од вечно постојећега Бога, вечно пребивајући при Њему неразднојно и савечно сапостојећи у Њему.⁷² Нећемо се, дакле, уплашити твојих испразних мудролија, ни двобоштва и многобоштва, нити сложених богова које као некаква страшила износиш против нас и против светитеља – којима, знај добро, нећеш застрашити оне који су одрасли, већ само малу децу. Наиме, сва та тврђења лажно приписујеш

⁷¹ *О божанским именима*, 11, 6 (PG 3, 956 A).

⁷² *Κεφάλαια θεολογικά*, 1, 48, PG 90, 1100 D. – СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, *Λόγος* 42, 17, PG 36, 477 C.

нама. те их оповргаваш својим речима, као што се у више наврата показало; и покушаваш, авај, да за собом повучеш и друге, са циљем да их лукаво одвојиш од исправних учења, обасипајући их измишљотинама насталим кроз извртање речи.

21. „Пошто ви”, каже он, „много тога што је ниже и што је узвишеније, сматрате вечним и нествореним, тиме уводите многе богове, зато што видљива слава и невидљива суштина не постоје одвојено од Бога, него припадају једном истом Богу, Који вечно поседује и једно и друго – и тако два бога сводите на једног сложеног Бога.” Па коме су упућене овакве речи и овакве необуздане оптужбе, изречени овакви напади, боље рећи овакве измишљотине? Или је ово, можда, свима јасно, иако ми ништа не кажемо? Јер, чули сте да светитељи веле како је много тога у чему се заједничари, да је све то беспочетно, а да је Бог бесконачно бесконачним начином преузвишен у односу на све то, и да кажу да је видљива слава Божија вечна и савечна са Њим.⁷³ Но, изложимо и ми у неколико речи како се о овоме говори; јер, и ми смо са њима сагласни.

22. Ми, уважени пријатељу, велимо да Бог све то поседује, боље рећи, ако се послужимо речима великог Дионисија, све то пра-има (προεχειν) и над-има (ὑπερεχειν)⁷⁴ неспутано и целосно и обједињено,⁷⁵ као што душа једнообразно

⁷³ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια θεολογικά, 1, 49, PG 90, 1101 A.

⁷⁴ О божанским именима, 5, 5 (PG 3, 820 B).

⁷⁵ Исио, 5, 6 (PG 3, 820 D).

у себи поседује све промислитељске силе тела.⁷⁶ Дакле, као што душа, чак и када су човеку очи извађене или када су му уши оглувеле, у несмањеној мери поседује у себи силе промишљања о телу, тако је и Бог имао у Себи силе промишљања о свету чак и онда када свет још не беше постојао. И као што се душа не своди, напросто, на промислитељске силе, него поседује силе, тако је и са Богом; и као што је душа једна и несложена, тако да силе које су у њој и које исходе из ње, не умножавају и не чине њу сложеном, тако и Бог, Који није само многосилан већ и свесилан, не одступа од јединства и једноставности због сила које су у Њему. Но, испитујући сáмога себе, схватићеш да постоје многа дејства душе, која она поседује и када је одвојена од тела, а предаје их телу када је сједињена са њим. Уосталом, зар велики Дионисије, говорећи да Саможивот и Самообожење и томе слично, јесу начела и прабрази бића, не каже да их Бог пра-има?⁷⁷ Па како да свој почетак има оно што Бог пра-има? А ако Он то прилаже као дарове, како може даривати оно што нема? Но, ако он исти ово назива предодређењима и божанским наузима,⁷⁸ како предодређења и божански науми нису беспочетни и несаздани? Како је, дакле, општепризнато да „постоји само једно беспочетно, а то је суштина Божија, док све што је при њој, то је настале природе и попримило је временски

⁷⁶ *Исѿо*, 5, 7 (PG 3, 821 B).

⁷⁷ *Исѿо*, 5, 8 (PG 3, 824 C).

⁷⁸ *Исѿо*, 5, 8 (PG 3, 824 C).

почетак”?⁷⁹ Који је од светитеља то икада рекао? Ако није ниједан, како је то онда опште-прихваћено?

23. А са овим тврђењима он преплиће и друга која износе слично учење: „Између суштине Божије и свега што је постало нема никаквог другог битија.” Међутим, ако је овде рекао да суштина (Божија) јесте оно у чему се заједничари и да она јесте суштинотворна сила Божија, коју велики Дионисије назива самоосуштављењем (αὐτοουσίωσις),⁸⁰ онда није требало да каже да између суштине Божије и, уопште, свега што је постало, не постоји ништа, већ само (између суштине Божије и) посталих суштину, зато што свако живо биће које живи чулно, или словесно, или умно, ствара не суштинотворна сила Божија него животворна сила која мудре чини мудрима и обожене чини обоженима. А на основу тих сила поимамо Бога и називамо Га и Премудрошћу, и Животом, и Надсуштинским, и оном јединственом Скривеношћу. Опет, ако он говори о самој надсуштаствености, а овде и о непричасној скривености, која је надоснована на неприступној тајни⁸¹ (за ту скривеност је он и раније тврдио да је једина беспочетна, погрешно одстранивши од ње силе и енергије које су јој савечне или, боље рећи, она богодолична дела која никако немају свога почетка); дакле, ако он говори о њој (тј. о суштини, *ἱрим. ἱрев.*) и тврди како између ње и

⁷⁹ Варлаамова слова: види 3, 2, 4.

⁸⁰ О божанским именима, 11, 6 (PG 3, 956 A).

⁸¹ Исӣо, 5, 2 (PG 3, 816 C).

свега посталог нема никаквог другог битија, онда он сâму надсуштинску суштину Божију проглашава битијем свега што је постало, зато што је она онда причасна. А до овога је, наравно, доспео и из другог разлога: наиме, ако нема другога (битија), онда је, по нужности, она (то битије). И онда ће све што је постало, заједничарити у непричасној суштини Божијој. Јер, како неће заједничарити у битију све што је постало? И како ће постојати век, или време, или простор, и све што је унутар њих, ако не заједничари у бићу, односно у битију? Све, дакле, што постоји, било да је реч о суштинама или не, заједничариће у суштини Божијој; јер, по теби, само она, а не нешто друго, представља битије свега онога што је постало. А најнеприличније од свих тврђења је да то што заједничари у суштини, и то божанској, чак и нису суштине.

24. Но, ако постојање (тј. битијност) представља начело било чега постојећег, како онда Надначални (Бог) неће бити и изнад постојања? Ако почетак нужно превасходи у односу на све што од њега сâмог потиче, како онда својство постојања неће бити изнад свега што постоји? А опет, ако је начело изнад свега што заједничари, а Надначални (Бог) је изнад њега, како онда да причасно постојање није између оних који заједничаре и непричасне надсуштаствености? Наравно, сва таква начела нису друго до логоси бића и праобрази, у којима, с једне стране, заједничари све што постоји, а са друге, они сâми су ослобођени бића зато што постоје (ἐνυλάρχοντες) и прапостоје (προυλάρχοντες) у стваралач-

ком Уму, и зато што је по њима све постало. Па како то, дакле, да они нису између непричасног и оних који заједничаре? Међутим, пошто постоји и све оно што заједничари у Богу, а надсуштинска суштина Божија је сасвим непричасна, значи да постоји нешто између непричасне суштине и свега што заједничари, кроз шта то заједничари у Богу. А ако ти уклониш то што је између непричасног и заједничара – какве ли штете! – раздвојио си нас од Бога и прекинуо спону тиме што си између Њега и постанка и устројења свега што је постало, поставио велик и непремостив понор.⁸² Зато је потребно да иштемо другог Бога Који не треба само да буде самодовољан, самоделатан и да Себе види кроз Себе, него треба и да је добар, јер тако неће бити задовољан тиме да дејствује само да би Себе видео; и не треба само да је непотребит, него и да је преизобилан, јер тако, будући да је добар и да поседује вољу, неће бити у немогућности да чини добро; и не треба само да буде непокретан, него треба и да је покретан јер ће тако свима бити у помоћи Својим стваралачким и промислитељским дејствима и енергијама. И уопште, треба да иштемо Бога Који ће свакако бити причастан, у Коме би свако заједничарио у складу са својим могућностима; а ми, бивајући и живећи у складу са мером заједничарења, бићемо обожени.

25. Дакле, између свега што је постало и оне непричасне надсуштаствености, не постоји само

⁸² Палама сматра да нестворене енергије посредују између људи и суштине Божије.

један посредник, већ мноштво њих, и управо толико колико је и заједничара̄. А то што посредује, не постоји по себи; наиме, то су силе оне надсуштаствености која је јединствено и вечно претходила и обухватила целокупно мноштво причасних. Кроз то мноштво она се умножава путем дејстава, и пошто у њој сви заједничаре, она се неисходно своди на причасности и на једно.⁸³ Јер, ако средиште круга, које у себи поседује силу да одашиље из себе све радијусе кружнице, не представља две или више тачака, тим пре Бог потиरे сваку двојност, зато што одраније поседује у Себи силе и праобразе свега што је постало. Дакле, такве силе и праобрази постоје и прапостоје, али не као суштине, нити као самоипостасни, нити, опет, на било који начин доприносе постојању Божијем; јер, Он је тај који њима дарује постојање⁸⁴ и не садржи се од њих; наиме, све оно што је при Богу, не представља суштину Његову, већ Он представља суштину свега онога што је при Њему. Пошто Он, с једне стране, јесте надсуштинска суштина, онда је неизрецив и непојмљив, односно недоступан и непричастан, а пошто, са друге стране, јесте суштина свега постојећег и живот свега живог, мудрост умудрених, битије и добротворачка сила свих бића уопште, онда Га сва постала бића могу умом појмити, могу говорити о Њему и заједничарити у Њему. Јер, ако се, по великом Дионисију, „Бог спознаје не

⁸³ Види Свети Дионисије Ареопагит, *О божанским именима*, 13, 2 (PG 3, 977 C).

⁸⁴ *Исѿо*, 1, 7 (PG 3, 596 C) и 11, 6 (PG 3, 956 A).

само непознаѣм него и познаѣм, тако да постоји Његово умно поимаѣе, и говор о Њему, и наука, и додир, и чулно опажаѣе, и мишљеѣе, и машта, и име, и све друго”,⁸⁵ онда постоји и заједничареѣе у Њему: с једне стране, зато што постоји умно поимаѣе, чулно опажаѣе и додир са Њим, а са друге, зато што постоји касније придодато свеобухватно учеѣе. Сам Бог је истовремено и непричастан и причастан: ово прво због Своје надсуштаствености, а ово друго због тога што поседује суштинотворну силу и енергију, која све преображава и усавршава.

26. Наравно, Питагора, Платон и Сократ су, доста бедно и на начин недостојан Бога, представили ове праобразе као начела самопостојећа и савечна са Богом.⁸⁶ Дакле, за многобоштво треба оптужити њих, који су између оне надсуштаствености и свега што је постало, сместили начела бића која су нешто друго у односу на божанску суштину, која су сами измислили, а која „не познаше ни они ни оци њихови”, као што каже Писмо.⁸⁷ Док ми и наши Оци ништа од овога не сматрамо самопостојећим, ни безузрочним, ни савечним Богу, па их зато и називамо предодређењима, и предзнањима, и вољама Божијим, који су и пре створења постојали у Богу – јер, како би другачије било? – док су створења саздана касније у складу са овима. Јер, „рече и постаде”, каже

⁸⁵ *Исѣо*, 7, 3 (PG 3, 872 A).

⁸⁶ Они су сматрали да бројеви и идеје постоје независно од стварности Бога.

⁸⁷ Види Јер. 16, 13.

(Григорије), „и мисао постаде дело, и учини (Бог) све што је пожелео”.⁸⁸ Ми, дакле, не кажемо да постоје многе надсуштаствено беспочетне суштине које све остварују, већ говоримо о Јединоме Који осујећује свако удвајање и Који сва многоврсна и дељива бића своди на једнообразност и на надјединствену простоту, те зато познајемо Њега као свесилног и сведржећег, односно као Онога Који у Себи све поседује и пре (саздавања) творевине. „Јер, ако је Сунце једно”, да се изразимо речима великог Дионисија, „оно је још одраније једнообразно сабрало у себе узроке многих ствари које у њему заједничаре, и онда је још лакше допустити да праобрази свега постојећег прапостоје кроз једно надсуштинско сједињење са Узроком и њега сâмога и свега постојећег.”⁸⁹

27. Према томе, постоје, и то постоје увек и у дословном смислу: предодређење, предзнање, промисао и томе слично; сви они нераздвојно су сједињени са Богом, и различити су од оне надсуштаствености – а она је изнад њих. И шта онда? Па пошто све то некаквим начином постојања увек постоји, а увек постоји и Бог, значи ли то да ће постојати два или више богова? Дакле, због тога што је све то нераздвојно сједињено са Њим, хоће ли наш Бог бити сложен? И опет, пошто смо саздани по њима, значи ли то да нисмо створења Божија него неких других (богова)? Или ћеш, можда, и за онога цара кога нам је Бог

⁸⁸ Свети Григорије Богослов, Λόγος 38, 9, PG 36, 320 С. – Види Пост. 1, 3 и Пс. 113, 11.

⁸⁹ *О божанским именима*, 5, 8 (PG 3, 824 BC).

поставио на земљи, рећи да су то два цара, доказиваћеш да је његово царство сложено из два царства и тврдићеш да је неко други заповедник над војском, због тога што поступа по сопственој одлуци и сопственој вољи, а његова одлука постаје часно слово и закон за свакога од великаша? Наиме, и овде се заповест нужно налази између онога ко заповеда и оних који се повинују. Нико, међутим, не каже да цар одраније не поседује могућност, а некада и предзнање, иако не о свему и не увек. Зар ћемо, дакле, његово постављење сматрати једнаким постављењу сенатора зато што постављење није исто што и царство, као што ти сматраш да оно (при Богу, *ѿрим. ѿрев.*) у чему се заједничари јесте тварно због тога што то није суштина? Дакле, на основу тих и на такав начин схваћених начела, ти си православне назвао двобошцима и многобошцима?⁹⁰

⁹⁰ На сáмом крају књиге кодекси Σ_1 и V_1 наводе шест светоотачких одељака који се односе на дословна и скрипена значења појединих речи.

ТРЕЋА ТРИЈАДА

ТРЕЋЕ СЛОВО УПУЋЕНО ПРОТИВ
ВАРЛААМОВИХ ДРУГИХ СПИСАПОПИС НЕПРИЛИЧНИХ ТВРЂЕЊА КОЈА ПРОИЗЛАЗЕ
ИЗ ЗАКЉУЧАКА ФИЛОСОФА ВАРЛААМА

1. Такво је и до те тачке злословља доспева све ово што се супротставља истини и Богу истине, што он сматра општеприхваћеним начелима и тврђењима, и што је сам философ изнео против истине. А закључцима које је стицајем околности сам извео, он је, и не желећи то, оповргао самога себе – наине, његови списи су и против његове воље доспели у моје руке,¹ и на неки начин представили свога писца као лукавог. А то његово рђаво учење, које се може уочити у његовим списима који су у мојим рукама, ни по чему се не разликује од онога што се о њему говори.² Укратко речено, обузело га је толико безмерно злоумовање да чак доказује како су пророци били подстицани од демона, да су се светитељи, који беху живели по Јеванђељу Божијему, сврстали уз јеретике, и да се показало да је врлина пророка, апостола и њихових следбеника, представљала, за-

¹ Види *Тријаде*, 2, 1, 2 и 2, 3, 78.

² Палама сматра да су и нови Варлаамови списи, *Против масалијана*, сагласни са претходнима који се помињу у другој тријади.

право, порок, а не врлину. Па да ли је од почетка века било икога злоумнијег од састављача ових речи? Може ли се, дакле, ико срдити на онога ко се супротстави писцу свега тога? Има ли икаквог удела са светима онај ко прихвати таква писанија и ко оптужује оне који их не прихватају? Каквог значаја има ако нешто од тога није говорио открито и ако је (његово учење) сабрано из свега што је говорио? То су сатанске дубине, тајне лукавога које он шапуће онима што своје уши пружају к њему, при чему он не утишава и не ослабљује свој глас, већ прикрива штетност својих мисли. Ми ћемо, стога, овде у кратким цртама показати како он настоји да прекроји све што је речено, а најпре ћемо показати којим речима он доказује да богонадахнутим пророцима – авај! – управљају демони.

2. Он нас уверава да су њихова виђења гора од умног поимања и тврди да, иако су чулна, представљају уобразиље,³ да би тако показао превласт знања у односу на њих. Затим, идући даље, он опет каже да је „оштрашћен или демонизован онај ум који дејствује у складу са енергијом умовања која тежи ка горем”. А пошто су пророци видели умом (велики Василије каже: „Јер, виђење пророка” није чулно, него се поима умом, пошто га Бог просветли”,⁴ и опет: „Пророци су унапред видели оно што ће се збити, примајући од Духа изражење у управљачком делу душе”⁵), дакле, ако су

³ Λόγοι τοῦ Βαρλαάμ. – Види *Тријаде*, 2, 3, 58.

⁴ Εἰς Ἠσαΐαν, 13, PG 30, 565 C.

⁵ Види *Исѣо*, PG 30, 121 A; 7, PG 30, 452 A.

пророци видели умом у Духу, „енергијом умовања која тежи ка горем”, као што он каже, а она је демонска када не дејствује по добром поводу него по ниским задовољствима и поривима, зар онда, у складу са реченим, није демонско и оно божанско виђење? И шта је са оним Духом и са оном светлошћу која изазива такво виђење? Нека се таква хула врати на главу онога ко је такве списе саставио; или боље, нека заобиђе његову главу и оде што је могуће даље, и нека пређе у небиће, пошто он стекне покајање и изнова научи истину.

3. Па зашто је он то упао у тако дубок бездан, упитаће се неко. Зато што је помоћу разума и природне философије изучавао оно што је изнад разума и изнад природе, јер није послушао Оце који кажу: „Није могуће помоћу разума протумачити начин пророчког виђења; јасно га, дакле, може разумети само онај ко га је искуствено спознао; према томе, ако се често збива да никакав разум не може представити дејства и збивања природе, тим пре се то односи на деловања Духа”,⁶ а о томе су, као што се може видети, у много наврата сведочили и светитељи после Христа. Но, иако они тако говоре, он (тј. философ, *прим. прев.*) назива масалијанима све оне који кажу да те ствари треба познати искуством, или да су оне спознате путем искуства. Сходно томе, он, као какву геометријску законитост,⁷ износи тврђење

⁵ Види *Исџо*, PG 30, 121 A; 7, PG 30, 452 A.

⁶ СВЕТИ ЈОВАН ЗЛАТОУСТ, *Εἰς Ἠσαΐαν*, 1, PG 56, 14.

⁷ Као и обично, Палама се иронично изражава о Варлаамовој преданости геометрији, међутим, иронија се подудара

да ни на који начин није искусио божанску тајну или било какво деловање Светога Духа, да не би и самога себе прогласио масалијаном. Па ако деловања Духа познаје само онај ко је то сазнао путем искуства, а он не познаје путем искуства, и чак уопште не прихвата учења оних који су сазнали путем искуства, ко онда неће посумњати да је лажна читава његова многоречитост о енергији обојујућег Духа, а нарочито да су лажне његове оптужбе против оних који су ту енергију искусили кроз опит, јер он не зна ни шта говори ни о чему расправља? „Јер, ко сладост меда може описати онима који га нису окусили?“, каже изрека. А они који нису окусили, кажи ми, како могу описати? Па још ако почну да противурече онима који су окусили, осим што ће бити лажљивци, зар неће испасти и смешни? Тим пре ће заступник лажи и достојан подсмеха бити онај ко говори такве измишљотине о натприродним енергијама Духа, и ко против апостола говори „оно што није видео, и узалуд надимајући се телесним умом својим“.⁸ И само то ће, дакле, бити довољно да покаже не само да он пише лажи већ и да светитеље сврстава уз јеретике (јер, њихове речи су да енергије Духа „јасно може разумети само онај ко их је искуствено спознао“, док он за ове који тако говоре тврди да су јеретици); то је, дакле, било довољно да покаже како он осуђује и светитеље после Христа. Но, њему је то било мало, па је применио

са врло озбиљним уверењем да у богословљу не могу ва-
жити методи који се користе у позитивним наукама.

⁸ Кол. 2, 18.

и други, и трећи, и више метода против њих – боље рећи против себе.

4. А пошто понекад изгледа да светитељи у својим списима нису међусобно сагласни, он је, наводећи одељке час једног, а час другог светитеља, користио једнога (светитеља) да бестидно напада на друге, па их је чинио изопштенима и одбаченима тако што их је подвргавао осудама и анатемама. Тако је Григорија Ниског, који је говорио да ум, због своје бестелесности, није ни унутар ни изван тела, употребио у борби против свих светитеља који су говорили да је ум у срцу, те их је сврстао одмах уз јеретике, као да су супротстављени истини.⁹ А ми смо и у *Свейоџорском џомосу*,¹⁰ упућеном против оних који овако мисле, и у другом слову *О молиџви*,¹¹ јасно показали да су светитељи сагласни једни са другима – а тиме смо и ми сагласни са њима. Уосталом, послушај како је он и самог (Григорија) Ниског сврстао уз јеретике. Овај је, наиме, рекао да првомученик Стефан „није видео Божанство док је боравио у човечанској природи и сили, већ када се сјединио са благодаћу Светога Духа, пошто Писмо сведочи да се подобно подобним постиже. Заиста, ако слава Оца и Сина бива доступна човечанској природи, онда није у праву онај ко каже да је виђење недоступно; међутим, по неоп-

⁹ Тако је Макарија користио против Григорија Ниског. – Види *Тријаде*, 2, 2, 27.

¹⁰ Одавде се види да је овај *Томос* саставио Григорије Палама. – Види и *Трећа џосланица Акиндину*, 19.

¹¹ Види *Тријаде*, 2, 2, 27.

ходности, ни он не говори неистину, и историја потврђује истинитост”.¹² Дакле, овог светитеља, који овако јасно говори у свом похвалном слову божанственом Стефану, философ сврстава међу јеретике због његовог учења о благодати и о сједињењу са њом – јер, очигледно, не схвата смисао реченога – и више од свега се стара да га због ових речи изопшти из хора православних, називајући га погрдно масалијаном и влахернитом због виђења, и супротстављајући му оне који су говорили да је Бог невидљив.

5. „Шта значи то”, каже он, „што човек види Бога тако што се узвисио изнад човека? Постаје ли он тада анђео? Међутим, и најсилнији од наших богослова далеко је од последњег анђела. Но, ако и прихватимо да је постао анђео, ипак ни они не виде суштину Божију.” Њему би се с правом могло рећи: ти си ученик лукавих анђела, пошто си по њиховом науку оптужио свете Оце. Но, ни војник не постаје одмах заповедник само тиме што је цар пожелео да га удостоји разговора лицем у лице, нити то што стоји у царевој близини, значи да је стекао звање војног заповедника. „Међутим, није могуће”, каже он, „да човек сретне Бога осим кроз анђела, зато што кроз анђеле бивамо свештеновођени.”¹³ Шта то чиниш, човече? Приписујеш нужности ономе ко има власт над нужностима, ко их разрешава кад

¹² Α' εἰς τὸν Στέφανον, PG 46, 717 B.

¹³ Варлаам сматра да је општење са Богом могуће само преко посредника, анђела. Са друге стране, Палама, уместо анђела, поставља нестворене енергије Божије.

усхте, а некад их у потпуности преустројава?¹⁴ Реци ти мени, ко је тај анђео који је рекао Мојсију: „Ја сам онај што јесте... Бог Авраамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев”,¹⁵ ако то није био Син Божији, као што вели и Василије Велики?¹⁶ Шта је значило оно што је писано на почетку Изласка Израилевог: „Господ говораше са Мојсијем лицем к лицу, као што говори човек са пријатељем својим”?¹⁷ А ако онај што је говорио са Авраамом „собом се заклевши”,¹⁸ беше анђео, зашто онда апостол (Павле) каже: „...Немајући ни у кога већега да се закуне”¹⁹? А ако је у сенци Закона Сѣм Бог благоизволео да говори Оцима, зашто се онда – када се јавила истина и када је наступио закон благодати, по којем нас није спасао анђео или човек, већ Сѣм Господ,²⁰ а Сѣм Дух Божији нас научио свој истини²¹ – Сѣм Бог не би Собом открио светитељима? Или се, можда, (Бог) није либио да нас ради постане човек и да за нас поднесе крст и смрт, мада смо, по речима апостола (Павла), још увек били безбожници;²² и услио се у човека, открио му се и непосредно са њим разговарао, иако овај не беше побожан, него се

¹⁴ Види *Тријаде*, 2, 3, 28.

¹⁵ Изл. 3, 14–15.

¹⁶ Види 'Ανατρεπτικός ἀπολογ. Εὐνομίου, 2, 18, PG 29, 609 В.

¹⁷ Изл. 33, 11.

¹⁸ Види Пост. 22, 16.

¹⁹ Јевр. 6, 13.

²⁰ Ср. Ис. 63, 9.

²¹ Ср. Јов. 16, 13.

²² Ср. Римљ. 5, 6.

кроз држање заповести осветио и очистио своје тело и свој ум, и тако је постао кола и запрега за свемогућег Духа? Указујући, дакле, на то, и сам божанствени Григорије Ниски, подсетивши најпре на оно небеско и натприродно виђење (архиђакона) Стефана, рекао је: „Зар је то било достигнуће човечанске природе? Или, можда, некога од анђела који је ниску природу уздигао до оне висине? Није тако било. Није, наиме, писано да је Стефан видео то што је видео зато што је стекао велику силу или што је био испуњен анђелском помоћи, већ да је видео славу Божију и Јединородног Сина зато што је био пун Духа.²³ Јер, није могуће, као што вели пророк (Давид),²⁴ видети светлост уколико се не гледа у светлости.”²⁵ Стога, оно што се помоћу Духа може досегнути, овде он назива виђењем, а не знањем; сматрајући, дакле, да се речи: „Бога нико није видео”,²⁶ односе на знање, и сумњичаво супротстављајући то знање Стефановом духовном виђењу, светитељ нам је дао најбоље и најблагодетивније решење. Осим тога, доступном или видљивом није назвао суштину него славу Оца и благодат Духа.

6. „Но, чувши да та благодат и та слава”, каже он, „јесте натприродна и да је подобна Богу – јер каже: 'Подобним се стиче подобно'²⁷ – а бу-

²³ Ср. Дела ап. 7, 55–56.

²⁴ Ср. Пс. 35, 9.

²⁵ Α' εἰς τὸν Στέφανον, PG 46, 716 D–717 B.

²⁶ Јов. 1, 18.

²⁷ Види СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, Α' εἰς τὸν Στέφανον, PG 46, 717 B.

дући да је нетварна и беспочетна, ја је називам суштином Божијом.” Па зар не може постојати, о, богослове који се супротстављаш светима (јер, никако нећеш измаћи пажњи зналаца тиме што ћеш, скривајући имена, свештени смисао учења свѣтих Отаца изложити у виду некаквог чудноватог туђег мишљења²⁸), зар не може, дакле, постојати натприродна, беспочетна и нестворена енергија Божија, која је налик Богу, зато што, онима који гледају у Духу, кроз себе открива васцелог Бога? „Далеко било”, каже он, „јер постоји једно нестворено и беспочетно, а то је суштина Божија; а свака Његова енергија је створена.” Какве ли непобожности! Наиме, или Бог не поседује природне и суштинске енергије, па је безбожник онај ко говори нешто такво (заиста, каже, очито је да не постоји Бог, јер, по свѣтоме Максиму,²⁹ свѣти Оци јасно говоре да нити постоји нити се може спознати природа лишена своје суштинске енергије), или, дакле, не постоје природне и суштинске божанске енергије, а самим тим не постоји ни Бог; или, ако постоје божанске енергије, природне и суштинске, онда су оне створене, а створена ће бити и суштина Божија која поседује те енергије. Наиме, суштина и природа, чије природне и суштинске енергије јесу тварне, и саме постоје и познају се као твар.

²⁸ Варлаам је исихасте сматрао представницима некаквог чудноватог туђег мишљења (ἀλλοτριόφρονες), инославнима, односно масалијанима.

²⁹ Πρὸς Μαρίνον, PG 91, 96 B (ἐπιστ. πρὸς Νικάνδρον), 200 С.

7. Кажи ми: на основу чега знамо да Христос постоји у две енергије и природе, ако природне енергије Божије нису нетварне? И на основу чега знамо да Он постоји у две воље, ако и као Бог није имао природну и божанску вољу? А шта је то воља Божија, ако није енергија природе Божије? Или је, можда, воља Нестворенога створена? Зар Он, дакле, подлеже почетку и времену, па је примио извољење које предвечно није имао? Како је (примио извољење): био је на то приморан, или је изменио накану? На тај начин овај паћеник не само да својим новотаријама вређа божанску природу већ и долазак Спаситеља у телу; а желећи да пресуђује о свему што се тиче хришћанства, изопштио је себе из благочестиве пуноће хришћана, показавши кроз своје списе да је монофизит и монотелит гори од оних што су некада били.³⁰ Заиста, ако свака енергија Божија, по његовим речима, има свој временски почетак, независно од суштине Божије, која је првоначално све превела у дејство, онда је свака енергија Божија нужно створена; према томе, Христос по природи није поседовао створене и нестворене енергије, већ само створене; другим речима, поседовао је само једну енергију, и то не божанску – како су говорили они јеретици (тј. моноенергити, *йрим. йрев.*) – пошто су све енергије тварне. Јер, када би (Христос) поседовао само једну енергију, Он би по нужности поседовао

³⁰ Оваква тврђења потичу од Максимовог начина богословствовања, јер оне који не прихватају оваква учења, Максим назива монофизитима и монотелитима.

и једну природу, а и она, опет, не би била божанска, како су тврдили древни монофизити, већ би била створена: наимае, природа чија је енергија створена, ни сама није нестворена.

8. Осим тога, ако Бог поседује енергије које нису беспочетне, а Сам је у односу на њих оностран – пошто онај ко дејствује бива изнад својих дејстава – како је онда предбезначалан и надбезначалан? Заиста, као што се, по великом Дионисију, (Бог) не би могао сматрати надбожанским (ὐπέρθεος) уколико се Божанством не би називала суштина боготворачког дара,³¹ који је, по божанственом Максиму, увек постојао од увек постојећег Бога³² (према томе, ако се то не би прихватило, онда би они који су обожени, учествовали у природи Божијој и били би богови по природи); дакле, као што се Бог, када не би било благодати обожења, не би могао назвати надбожанским, тако исто се не би могао назвати ни надбезначалним, да „бесмртност, бесконачност, битијност и све што суштински постоји при Богу, нису беспочетна дела Божија”, као што божанствени Максим такође каже.³³ А како би човек, заједничарећи у таквој благодати, по учењу истога светога Оца, могао постати беспочетан попут Мелхиседека, чији „дани немају почетка, нити му живот има свршетка”,³⁴ и попут свакога

³¹ Писмо 2 (PG 3, 1068 A–1089A).

³² СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης (срп. изд. 400 глава о љубави, 3, 25).

³³ Κεφάλαια θεολογικά, 1, 48, PG 90, 1100 D и 1, 50, PG 90, 1100 B.

³⁴ Види Јевр. 7, 3.

онога ко, по Павлу, живи божанским и вечним животом Логоса који је у њему,³⁵ када благодат не би била беспочетна?³⁶

9. „Међутим, ако се и прихвати”, каже он, „да постоје нестворене божанске енергије, ипак их нико није видео уколико нису постале тварне.” Наиме, да оне никада не постају тварне него је тварно само оно што у њима заједничари, а оно у чему се заједничари, то прапостоји у Богу, и да би, када не би било тако, створења заједничарила у суштини Божијој – а то је најнеприличније од свих тврђења – то ћемо сада оставити по страни. Но, оно што је далеко, ми не видимо као да је пред нашим очима, и оно што је будуће, не видимо као садашње, нити нам је позната воља Божија о нама док се не оствари, а пророци знају вољу која је предвечно присутна у Богу и пре него што се она изврши. Тако су и изабрани ученици³⁷ – као што си чуо у појању Цркве уколико ниси оглувео – видели на Тавору суштинску и вечну благообразност Божију,³⁸ не славу Божију која потиче од творевине, као што ти приземно схваташ, већ ону надсветлу блиставост првообразне лепоте, онај необразни образ божанске лепоте, којом се човек обоготворује и удостојава општења лицем у лице; видели су, дакле, оно вечно и

³⁵ Ср. Гал. 2, 20.

³⁶ Περὶ ἀποριῶν, PG 91, 1144 BC. – Κεφάλαια διάφορα, 5, 85, PG 90, 1384 C.

³⁷ Види *Тријаде*, 1, 3, 26–29; 38 и даље.

³⁸ Из друге катизме по полијелеју за 6. август, који се више не користи.

бесконечно Царство Божије, ону надумну и неприступну светлост; светлост небеску, јарку, безвремену, вечну; светлост која блиста непропадљивошћу, светлост која обожује оне што се обожују; видели су, дакле, ову благодат Духа, коју су потом примили у себе,³⁹ јер је једна благодат Оца, Сина и Духа, коју су видели телесним очима, али тек пошто су им се очи отвориле, тако да су од слепаца постали видеоци, сагласно божанском Јовану из Дамаска.⁴⁰ И тако су видели ону нестворену светлост, коју ће, сагласно са светим Дионисијем⁴¹ и светим Максимом, у будућем веку непрестано гледати само светитељи.

10. Видиш ли да светитељи, када превазиђу саме себе, силом Духа виде у Богу божанске енергије, које су невидљиве путем тварних способности? „Удостојен пребивања у Богу”, вели он, „човек ће некаквим једноставним и недељивим знањем познати све логосе бића који у Њему прапостоје”;⁴² и опет: „Када се душа сабере у саму себе и у Бога, тада неће бити помисли која би је кроз расуђивања делила на мноштво делова, тако да ће њена глава бити овенчана Првим и Јединственим и Јединим Логосом и Богом, у Коме,

³⁹ Нестворена енергија, коју су ученици видели на Тавору, поистовећује се са благодаћу Духа, коју су касније примили.

⁴⁰ Λόγος εἰς μεταμόρφωσιν, 12, PG 96, 564 C.

⁴¹ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О божанским именима*, 1, 4 (PG 3, 592 BC). – Види и *О небеској хијерархији*, 15, 4 (PG 3, 353 C).

⁴² СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Κεφάλαια θεολογικά*, 2, 4, PG 90, 1128 A.

на начин натпојамне једноставности, једнообразно прапостоје сви логоси бића; стремићи ка Богу, не иступајући притом из себе него по простом спајању пребивајући целосна у целовитој себи, душа ће и сама познати логосе бића, између којих је, пре него што је постала невеста Логоса и Бога, блудела ходећи разделним путањама.”⁴³ Видиш ли да они који су доспели до Бога, који су обожени, те богонадахнуто стреме ка Њему, не гледају на наш начин? Наиме, они на чудесан начин чулним опажањем виде оно што је изнад чула и умним поимањем оно што је изнад ума, пошто се у човечански састав уселила сила Светог Духа, којом они виде оно што је повише нас. Дакле, иако ми свом чулу увек присаједињујемо оно што је изнад чула, тако да оно (тј. чуло, *прим. прев.*) заједно са натприродношћу прима и над-имењивост онога виђења, овај мудријаш злобе, правећи софистичке поделе, мисли да тиме говори нешто против нас, обмањује оне који су дечије памети и својим брбљаријама залуђује они који сматрају да су чулне ствари тобоже божанске. Он, дакле, поступа као неко од оних који Бога називају надсуштинском суштином, раздвајајући суштину од онога што је надсуштинско, па не престајући да празнослови, каже: „Пошто се каже да Бог поседује суштину, онда је она или нешто од онога што се уопштено поима само путем пуког умовања и не постоји уистину, или је

⁴³ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Μυσταγωγία*, 5, PG 91, 681 В (срп. изд. *Мистагогија*, Призрен 1997, превео епископ Артемије).

нешто недељиво.” Они би, исто као и ми, са правом могли рећи овом Латино-Јелину,⁴⁴ који оправдано носи такво име: „...Види се да се разумеш у богословље колико и во или магарац у певање.” Заиста, пошто си погрешно чуо када ми говоримо о духовном и о надумном, оптужио си нас да говоримо о чулно опазивом; а иако је израз „у њему” (κατ’ αὐτόν) сасвим другачији од израза „по сáмом себи” (καθ’ αὐτό), ти си их чуо као један исти израз, па стога природна својства која су при Богу, сматраш да су у Њему.

11. „Међутим”, каже он, „ако би се Бог видео на основу онога што је при Њему, онда се не би разликовао ни од једне видљиве ствари; јер, ниједна од видљивих ствари се не види на основу онога што је у њој него на основу онога што је при њој; примера ради, вид не поима суштину Сунца већ оно што је при њој.” Пре свега, на основу овога примера који си навео, представио си се као намерни клеветник Бога и његових светитеља. Наиме, Сунцем се назива и зрак, а и оно одакле зрак потиче, па ипак то не значи да постоје два сунца;⁴⁵ према томе, један је и Бог, чак и ако се Богом сматра боготворачка благодат од Бога, а светлост припада ономе што је при Сун-

⁴⁴ Ово име има двојачко значење: најпре по националној припадности, пошто се Варлаам описује као мешавина Латина и Јелина, а потом и по верском изјашњавању, по којем се он назива Латиним по учењу, али и идолопоклоником, због своје ревносне привржености класичним писцима.

⁴⁵ Исти овај пример налази се и код Јустина (Ἐκθεσις ὀρθῆς ὁμολογίας, 12) и у другим христолошким текстовима.

цу, односно не представља саму суштину Сунца. Па како онда светлост која од Бога обасјава светитеље може представљати суштину Божију? И шта је светлост Сунца? Настаје ли онда када се види, или је постојала и пре но што се укаже? Тим пре је, наравно, таква она светлост која обоготворује оне који се обожују. Затим, ако се Бог по томе ништа не разликује ни од чега видљивог, како Га онда не видите ти и теби слични, а нарочито они који су од тебе много већи? Када би твоје очи, иначе слепе за ону светлост коју светитељи виде, запушиле твоја уста, јер она толико тешко хуле на ону божанску светлост и на оне који проповедају да она није природна и да се не може видети кроз ваздух!⁴⁶ Уверавајући нас у то, ниси поштедео ни будући век. Иако богозаступници јасно говоре да нам тада (тј. у будућем веку, *йрим. йрев.*) неће бити потребан ваздух нити светлост која се кроз њега види,⁴⁷ ти си за ту светлост која се не може опазити чулним способностима, за ту красоту будућег и постојаног века, рекао да ће и тада бити чулно опазива и видљива кроз ваздух.

12. „Међутим, ако, и поред тога што су ми очи отворене, не будем у стању да угледам ту светлост”, каже он, „ипак чујем онога који каже да се 'Бог може умом само описно назначити на основу онога што је при Њему, а да Он и обасјава управитељни део душе, и то нарочито оних

⁴⁶ Λόγοι τοῦ Βαρλαάμ. – Види *Тријаде*, 3, 1, 11.

⁴⁷ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ НИСКИ, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 104 В.

који су очистили себе, као што краткотрајна муња обасјава призор⁴⁸.” Ти заиста наликујеш слепцу који је о светлости научио од једнога од оних што виде, и који, подстакнут превисоким мишљењем о себи, устаје против свога учитеља, као да ће тобоже он сам боље знати и боље поучавати друге. А шта овај Богослов у наставку каже? „У почетку је Бог веома бледо обасјавао само ум, да би га оним што је појмљиво привукао к Себи, а оним што је непојмљиво да изазове дивљење; другим речима, да би оним што је предмет дивљења привукао (ум), а кроз ту привлачност да би га очистио.”⁴⁹ Шта се кроз ту привлачност очишћује? Зар само ум? Не; зато што, сагласно са светим Оцима, није потребно велико старање да би се он очистио, исто као што, по својој природи, врло лако одступа од чистоте. Према томе, он се може очистити и без чежње ка Богу, као што је овај Богослов показао, и такво очишћење приличи почетницима. А божанска чежња, која очишћује свако расположење и силу душе и тела, и чини очишћење ума трајним, приготовљује човека за примање боготворачке благодати. Стога, Божанство „очишћује оне које привлачи, а тиме што их очишћује, оно их чини богообразнима; а пошто они постану такви, оно општи са њима већ као са блискимима – реч се осмелила на нешто одважно – као Бог Који се сједињује са боговима и открива им се; но, веро-

⁴⁸ По Варлааму: СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 45, 3, PG 36, 626 C–628 A.

⁴⁹ СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ БОГОСЛОВ, Λόγος 45, 3, PG 36, 628 A.

ватно у оној мери у којој Сам познаје оне који Њега познају”.⁵⁰ Где је овде бледило озарења? Јер, каже (Богослов), „колико Бог познаје њих, толико они познају Бога”. Како Га познају? Не кроз бледе иступе разума, као што је рекао на почетку, већ тако што Бога познају у Богу, тако што су већ постали богообразни кроз сједињење са Њим, и што богоподобном силом досежу пребожанствене благодати Духа, које никако не могу угледати они који нису богообразни и који само умом траже оно што је при Богу.⁵¹

13. Сада је већ јасно да човек који жуди за Богом, познаје Га кроз благодат која човека чини богообразним. А одакле можемо знати да та благодат јесте и светлост? Опет од онога истога (светога Оца), или од некога другог између оних који говоре на основу искуства. Дакле, нека приступи и други (свети Отац) како би било више сведока. Заиста, пошто је говорио о јединству које у будућем веку настаје између светитеља и скривености божанске једноставности, Максим додаје: „Они који виде светлост невидљиве и наднеизрециве славе, кроз то јединство, заједно са вишњим силама и сами постају примаоци блажене чистоте.”⁵² Међутим, откуда знамо да та светлост јесте и обожење? Послушај опет истог светитеља. Наиме, пошто је говорио о начину на који се остварује сједињење Бога са онима који се обоготворују – а остварује се онако како се сједи-

⁵⁰ *Исѿо.*

⁵¹ Види *Тријаде*, 1, 3, 18 и даље.

⁵² Види *Тријаде*, 3, 1, 28.

њује душа са телом да би се обожио целокупан човек, обоготворен благодаћу Очовеченога Бога – он додаје: „(Човек се сједињује са Богом) тако што целокупан, душом и телом, остаје по природи човек, и целокупан, душом и телом, постаје Бог по благодати, и по стеченом божанском оза-рењу блажене славе”.⁵³ Видиш ли да она светлост јесте блистање Божије? Шта то значи? Да је блистање Божије тварно? Послушај, ипак, оно што следи: „Не можеш замислити ништа блиставије и узвишеније од њега (тј. од блистања Божијег, *ἱрим. ἱрев.*). Јер, има ли ишта пожељније од обожења за оне који су тога достојни?” Чуо си да ова блиставост представља обожење, и да за достојне ништа није узвишеније од њеног созерцања? Но, ти хоћеш да сазнаш да ли се Бог кроз њу сједињује са онима који су тога достојни. Чуј опет ово што следи: „Пошто се Бог сјединио са људима тако што су они постали богови, Он кроз ову блиставост, по Својој доброты, све чини Својима.”⁵⁴ То је, дакле, онај боготворачки дар који је (Дионисије), најсјајније светило атинског Ареопага, назвао Божанством, сматрајући да је Бог оностран у односу на њега.⁵⁵ Где је сада то твоје знање, и подражавање, и умањење (тј. афереза), помоћу којих хиташ да умањиш вером стечено знање о истинском богоподражавању које је изнад нас?

14. „Али”, каже (философ), „(Ареопагит) није рекао да је Бог изнад онога што је по превас-

⁵³ Περὶ ἁλοριῶν, PG 91, 1988 С.

⁵⁴ *Исѣо.*

⁵⁵ *Писмо 2* (PG 3, 1068 А–1089А).

ходности непостојеће, иако је тврдио да је Он изнад тога Божанства.” Теби, наравно, није рекао; јер, он не говори твојим ушима него ушима оних који слушају, зато што је блажен. Сходно томе, када каже да Бог на надсуштински начин има оно што је надсуштинско,⁵⁶ то значи управо следеће: оно што је надсуштинско, то је по превасходности непостојеће, а Бог је изнад тога јер на надсуштински начин има оно што је надсуштинско. А онај који каже, боље рећи они који кажу – јер, они су, сходно молитви Господњој, „једно”, па ми све светитеље представљамо као једнога⁵⁷ – да је Бог бесконачно преузвишен у односу на обожење по надсуштаствености, шта је тиме мислио? А шта ли је мислио када је казао да је превасходност Божија онострана у односу на свако потврђивање (тј. тезу) и свако умањење (тј. аферезу)?⁵⁸ Зар нису, дакле, рекли да је Бог изнад онога што је по превасходности непостојеће и да је изнад нетварне бесмртности, живота и доброте? А ти, који ниси у стању ни да погледаш ка висини поузданог богословља, оне који тако говоре – какве ли дрскости, какве ли прелести у коју си запао! – јасно називаш непобожнима и све си их изопштио. Но, не узимајући у обзир ни тебе, ни твоју ништавну науку, ни твој језик, који је на све спреман, они су, поврх свега овога,

⁵⁶ *О божанским именима*, 2, 10 (PG 3, 648 D).

⁵⁷ Јов. 17, 21. – Према речима Господа Христа, апостоли су једно; стога Палама представља Јована као да говори о свим апостолима, а у складу са тим и о свим ученицима.

⁵⁸ СВЕТИ ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ, *О мистичком богословљу*, 1, 2 (PG 3, 1000 B). – *Исѡ*, 5 (PG 3, 1048 B).

уз божанску превасходност придодали и израз „бесконечно бесконачним начином” (ἀλειράκις ἀλείρωσ),⁵⁹ знајући да се она (тј. божанска превасходност, *ѿрим. ѿрев.*) начелно не може изразити никаквим појмовима и никаквим речима. Но, довољно о овоме.

15. А како је он врлину учинио злбом, то треба укратко показати. Он каже да бестрашће представља вољно умртвљење страснога дела душе. „Његове енергије”, каже он, „више од свега заслепљују и помрачују божански вид; не треба, дакле, да допустимо да дејствује ниједна његова сила.”⁶⁰ Авај! Па како мржња према злу и љубав према Богу и према ближњима могу помрачити божански вид? Јер, и оне представљају енергије страсног (тј. страдалног, *ѿрим. ѿрев.*) дела душе; наима, овом силом душе ми љубимо и одвраћамо се (од нечега нежељеног), зближавамо се и отуђујемо се; а они који жуде за (вечним) добрима, преустројавају ову способност, а не умртвљују је и не затварају је тако да остане непокретна у себи самој, већ показују делатну љубав према Богу и према ближњему – а то су оне две заповести о којима, по речима Господњим, „виси сав Закон и Пророци”.⁶¹ Ако оне, међутим, замрачују божански вид, а онога ко живи у складу са њима, чине острашћеним, која онда друга врлина не представља злбу? Уосталом, све њих

⁵⁹ СВЕТИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, Κεφάλαια θεολογικά, 1, 7, PG 90, 1085 В.

⁶⁰ Види *Тријаде*, 2, 2, 23.

⁶¹ Мат. 22, 40.

смо већ показали како кроз наше претходне беседе тако и кроз ове расправе које сада излажемо,⁶² где смо набројали и оповргли све што је он у својим расправама измислио и изнео против нас и против наших Отаца. Поносни смо што са светитељима делимо исте увреде; но, свакако ћемо са њима делити и благослове.

16. Треба, међутим, схватити и ово: када би неко хтео да све лукаве јереси, настале од самог почетка па све до данас, сврста у једну књигу и назове је сатанским списом, и када би је поделио по поглављима, у зависности од тога колико су (те јереси) биле самим сатаном надахнуте, онда би ова књига Латино-Јелина представљала епиглог свих других.⁶³ Дакле, не само што је оклеветао Стари Завет него није поштедео ни Нови; и не само што се огрешио о божанску природу него није пропустио да обезвреди ни долазак Бога у телу; и не само што је омаловажио духовно созерцање него није заобишао ни практиковање врлина; и не само што се устремио против живота блажених људи у садашњем веку него се петљао чак и у тајне будућега века. Он се, рекао бих, окренуо против свих и против свега: против онога што је добро, и што је свештено, и што је божанско, против садашњега и будућега, докучивога и недокучивога, онога чему се надамо и

⁶² Види *Тријаде*, 2, 2, 19; 2, 2, 22–24 и 3, 3, 12.

⁶³ Попис јереси са којима се подударају учења Варлаама и Акиндина, свети Григорије Палама је изложио у својој расправи упућеној против Акиндина, али је на ову тему саставио и посебан спис.

онога што је достојнима већ сада даровано као залог, и против светитеља који беху пре Закона и оних који су после њега. Устајући, дакле, против свих, од којих се сваки понаособ супротстављао предводницима појединих јереси, он се сада супротставља свима заједно, упућујући им спис препун сваковрсних чудовишних јереси, у којем на разне начине клевета све светитеље и безмало сва њихова учења, тако да нам није тешко да наведемо кратке одломке из дела свакога од Отаца, а затим да, читајући изнова ту његову злокњигу, одмах свима обелоданимо да он неће престати да назива јеретицима и непобожнима, безбожницима и многобошцима и мрским, оне који су те списе саставили. Но, ако нам неко не верује и хоће да сâм јасно осмотри истину, нека нам приђе ближе и научиће, пошто те његове списе изнесемо на увид. Међутим, ко је, са правом или не, одлучио да стане уз бок томе који оптужује светитеље, он ће сâм сносити своју осуду – ма ко био.⁶⁴

⁶⁴ Ср. Гал. 5, 10.