

Јеромонах др Атанасије Јевтић,

## СУСПРЕТ СХОЛАСТИКЕ И ИСИХАЗМА КОД НИЛА КАВАСИЛЕ\*

Тема овог научног скупа — „Духовни токови у 14. веку у Солуну и у Балканским земљама“ — дозвољава ми да, у краћем теолошко-филозофском осврту, проговорим о два вероватно најзначајнија духовна покрета у Солуну и на Балкану током бурнога 14. века. Реч ће бити о покретима, и њиховом међусобном сусрету, западне схоластике и источног исихазма.

Као погодан пример узет је овде карактеристичан случај Нила Кавасиле, архиепископа Солунског (1361—1363.г.), иначе значајног византијског теолога и филозофа 14. века. Пре но што о њему кажемо нешто више, најпре ћемо укратко проговорити о поменутиим покретима схоластике и исихазма.

Познато је да је 14. век у Солуну и шире на Балкану био доба општег културног и духовног, теолошког и филозофског процвата и препорода. Било је то време вишеструког укрштања духовних струјања са православног Истока и са латинског Запада. Није без разлога овај период, и на Истоку и на Западу, назван *препородом* — „палеолошким препородом“ на Истоку и „италијанском ренесансом“ на Западу. Постоји, свакако, извесна сличност између ова два покрета, како на другим пољима тако и на пољу филозофске и теолошке мисли. Али исто тако постоји и оно што ове покрете међусобно разликује и раздваја.

Ако бисмо хтели да једним именом означимо оно што је заједничко овим покретима, онда би то заједничко име било *хуманизам*. Јер, чињеница је да и духове у Византији на Истоку и оне у Италији на Западу у овом периоду карактерише један општи *интерес за човека*. У праву је, стога, Јован Мајендорф када каже да и византијски исихасти и западни или прозападни схоластичари нису спорили о неким „заумно апстрактним“ филозофским или теолошко-схоластичким тезама, нити само о „идејама“ и „категоријама“ платонизма или аристотелизма, него се спор међу њима сводио на битно

---

\* Прочитано на IV српско-грчком колоквијуму, одржаном у организацији Балканског института САНУ и Балканолошког института из Солуна, у Београду 20—23. маја 1985. године.

питање саме природе човека, дакле на питање *хуманизма*.<sup>1</sup> Но, одмах треба рећи да је управо тај исти хуманизам и био основна тачка разликовања и разилажења између западне схоластике и византијског исихазма, као што ћемо даље покушати да покажемо. Радило се о питању: о којем то и каквом хуманизму је реч у једном и у другом покрету. Речено другим речима то значи да, иза филозофских и теолошких питања о хуманизму, о човеку и његовој природи и судбини, откривала се у позадини различита философија и теологија код исихаста и код схоластичара и, што је главно, различито духовно искуство, духовни доживљај човека и његовог коначног назначења. Но на ово питање још ћемо се вратити.

Пре сусрета латинске схоластике и византијског исихазма у 14. веку, већ је претходио један широк сусрет и међусобни утицај између Византије и Запада. Директнији сусрети и међусобни утицаји датирају свакако од времена IV крсташког рата и Латинског царства на Истоку, када је, и поред све познате нетрпељивости и насиља, ипак дошло до тешње размене идеја, до међусобног упознавања и узајамног позајмљивања културних и духовних добара. Византија је, у време латинске окупације, по први пут непосредније упознала латинску теологију и духовност, а Запад је бар донекле боље упознао православну Византију, а преко ње и непосредније грчко античко наслеђе. Међусобни утицаји нарочито су присутни од времена владавине Михаила VIII Палеолога и његових и папских покушаја поновног сједињења Источне и Западне Цркве. Али, треба рећи да управо од тога доба имамо у самој Византији двојење духовних снага на два супротна тора: на оне који су безрезервно били за сједињење са Западом, по било коју цену, и оне који су, у име истинског хришћанског измирења и сједињења, били против олакших, унионистичких уступака Латинима, који су моментално само физички а не и духовно били надмоћнији над Византинцима.

Ова унутрашња подела у Византији, подела на присталице и противнике уније са Римом, духовно је несумњиво разјединила Византију. Но, с друге стране, управо тај период 13. и 14. века пројавио је такве духовне снаге у Византији да је то постало доба њеног истинског духовног процвата и препорода, чега је светогорски исихазам свакако био највиши и најзначајнији домет.

Историјски је могуће констатовати и набројати међусобне посете и упознавања Грка и Латина, и то не само преко крсташа и преко званичних делегација, преговарача о унији, него и кроз појединачна путовања и посете у оба правца, а затим и преко превода богословских дела са грчког на латински и са латинског на грчки језик, што је све довело до непосреднијег сусрета и упознавања православног Истока и римокатоличког Запада, а што је нарочито порасло и умножило се у нашем 14. веку. Ово посебно важи за сусрет и упознавање, али и међусобно одмеравање и сучељавање ос-

<sup>1</sup> Видети познате радове J. Meyendorff-a: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 (Patristica Sorbonensia, 3); *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959 (српски превод J. Олбина, изд. Богословског факултета, Београд, 1983.); *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1983 (српски превод J. Олбина, изд. Епархије шумадијске Крагујевац 1985).

тварено између православног исихазма и латинске схоластике. Солун и његова околина били су један од првих центара овога сусрета и међусобног упознавања и одмеравања ова два духовна покрета, а једна од карактеристичних личности за овај сусрет и одмер управо је био солунац Нил Кавасила.

О *Нилу Кавасили* навешћемо овде само основне податке. Рођен је и одрастао у Солуну, крајем 13. и првих деценија 14. века, и школовао се на најбољи могући начин свога доба. Одлично је изучио сву философију, најпре ону „спољашњу“, то јест класичну јелинску, а затим и „нашу философију“, тј. хришћанску, библијско-патристичку философију. Његов сестрић Николај Кавасила (писац познатог „Живота у Христу“ и „Тумачења Божанске Литургије“), вели за свога стрица Нила да је он, као мудри учитељ, надахнуо овога као свога ученика „љубављу према наукама“ (ὁ τῶν λόγων ἔρωσ)², док други Нилов ученик, Димитрије Кидонис, вели за Нила да је био „пасионирани љубитељ“ (μακίχος ἔραστῆς) књига Томе Аквинског³ (што значи да је Нил Кавасила добро знао и латински језик, јер је Димитрије Кидонис тек нешто касније почео да преводи Тому Аквинског на грчки). Последње речи Кидониса не би требало узети сасвим дословно. Оне можда важе за период првог, површнијег Ниловог познанства са одломцима из дела Аквинатових. Јер, иако је Нил Кавасила добро познавао дела Томе Аквинског, ипак се није до те мере њима одушевљавао, што јасно потврђује и његова доста оштра критика истих која је ускоро уследила.

Нил Солунски се у Солуну дружио са Варламом Калабријским и свакако преко њега боље упознао латинску теолошку и философску мисао. Његов сусрет са Варламом, познанство и даљи однос према њему управо и јесте оно што је карактеристично овде за нашу тему. Наиме, не само у сусрету и сукобу Варлама и Григорија Паламе, него и Варлама и Нила Кавасиле имамо карактеристике односа и одмеравања западне схоластике и источног исихазма. Али, претходно да кажемо и неколико речи о Варламу Калабријском.

Познато је да је Варлам у Јеладу и Солун дошао из Јужне Италије. Дошавши у Византију, он је најпре неко време предавао философију, а ускоро затим почео је да пише полемичка дела против латинског рационализма, нарочито против схоластичке теологије Томе Аквинског. Варлам је тада био прешао у Православље и оштро је критиковао западна латинска новачења у вери, посебно питање о *Filioque* и о папском примату. Иако се у својим теолошко-полемичким списима, написаним у Византији, Варлам показао као антитомиста, то му није само по себи било довољно да се ослободи стварних утицаја западне теологије уопште, па и саме схоластике. За разлику од Томиног реализма, он је, истина, био више присталица номинализма, то јест више је нагињао августиновском платонизму и неоплатонизму западних ренесансних номиналиста, док је Аквинат, као што је познато, био изразити аристотеловац. У том пог-

<sup>2</sup> Николај Кавасила у писму своме оцу, изд. у *Byzantinische Zeitschrift*, 46 (1953), 29.

<sup>3</sup> Д. Кидонис у *Apologia III*, код G. Mercati, »Notizie di Procoro e Demetrio Cidone«, Vatican 1931 (*Studi e Testi*, 56), 391.

леду карактеристична је Варламова полемика против аподиктичких силогизама у теологији, својствених нарочито схоластичкој теологији Томе Аквинског. Такође је карактеристично Варламово познавање и коришћење списа Дионисија Ареопагита (Варлам је и почео своја предавања у Солуну управо тумачењима Ареопагитских списа), мада не у истом смислу и духу у којем ће Ареопагита користити и тумачити византијски исихасти. Варлам је користио апофатику Ареопагита против западног томизма, сматрајући да на тај начин најуспешније брани источну теологију, а побија западну, у којој је Ареопагит такође био цењен, мада схватан и коришћен на један други, доста сужен начин.

Међутим, како је већ приметио Јован Мајендорф, управо је у овој полемици са западном схоластиком, најбоље израженом у томизму, Варлам пројавио свој непревазиђени латински теолошко-филозофски менталитет. Мада формално бранећи Православље, он је уствари пао на испиту из православне теологије. „У свом бежању од интелектуалистичког реализма западне томистичке схоластике, Варлам се — управо у Солуну и Светог Гори — сусрео и сударио са мистичким реализмом византијских исихаста.“<sup>4</sup> Јер управо богочовечански *мистички реализам* карактерисао је византијски исихазам не само у теологији, него и у духовном искуству, које је и стајало у позадини исихастичке теологије, о којој ће још бити речи. У сваком случају, Варламов прелазак у Православље убрзо се показао као формалан, јер ће његов сукоб са исихазмом разоткрити у њему ипак човека западног теолошко-филозофског менталитета, хуманисту италијанско-ренесансног, а не византијско-православног (= исихастичког) типа; једном речју: човека другог и другачијег духовног искуства.

Варлам је несумњиво био *хуманиста*. Његов хуманизам се огледао првенствено у великом интересовању за јелинску философију, нарочито за неоплатонизам. У том циљу је он и читао Ареопагитске списе, као формално сродне неоплатонизму, и Ареопагита је у сваком случају тумачио искључиво неоплатонски, што ће рећи једнострано, непотпуно и неправилно (јер Ареопагит ни издалека није такав и толики неоплатоничар колико је то Варламу изгледало). Против схоластичких силогизама Томе Аквинског Варлам истиче Ареопагитов „апофатизам“, али он под тим подразумева нешто друго него ли и сам Ареопагит или и остали Оци Цркве на Истоку и у Византији.

Паралелно са Варламом, и Нил Кавасила и нарочито Григорије Палама широко ће се користити Ареопагитом и често ће цитирати његова дела, али то схватање и коришћење Ареопагитског богословља код њих биће у једном другом контексту и са другачијим смислом и значењем. Док је Варлам из Ареопагита извлачио само својеврсни теолошки *агностицизам*, то јест „доказ“ да је Бога „немогуће познати“ и да је, стога, сваки силогизам, па и аподиктички, неупотребљив и неприменљив у теологији као поступку богопознања, дотле су Свети Григорије Палама и Свети Нил Кавасила у своме иси-

<sup>4</sup> J. Meyendorff, St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, 91 срп. превод, 68).

хастичком богословљу сведочили о стварној могућности познања Бога, али, наравно, не по суштини, него првенствено преко *божанских енергија*, које служе као основа позитивног, катафатичког богословља, док апофатизам заступљен код Ареопагита, они примењују само на немогућност познања Божанске суштине.

Варлам, међутим, иако је говорио о неприменљивости логичких и философских силогизама и логичких доказа на Божанско Биће, он тиме није био ослобођен и од стварног подчињавања хришћанске теологије јелинској философији. Он је, наиме, врло слабо познавао и користио Оце Источне Цркве, као и њихов истински хришћански став према грчкој философији, став не негаторски него стваралачко-критички и слободно-еклектички. За Варлама је световна философија ипак била и остала последњи критеријум сваког знања, па и знања, о самом Богу, дакле, критеријум и саме хришћанске теологије. Варлам је јасно и одређено говорио: ако човек не прође пут философа, не може ни доћи до Бога: „Нико се не може ни приближити Богу ако претходно не прође овај пут (философије) и ако се не упозна са Питагором и Аристотелом и Платоном, и ако отуда не упозна нужности природе, и генезу бића, и поредак променљивости, па тек онда може доћи до схватања истине“.<sup>5</sup>

Варлам се, истина, борио против аристотелизма Томе Аквинског и ближи је, као што рекосмо, био августиновском неоплатонизму, међутим, својим основним фолософским схватањем да свако знање, па и знање о Богу, потиче једино из опажања чулима, из чулног искуства, он ипак остаје подчињен аристотелизму. Пошто је Бог по својој суштини изван и изнад чулног искуства, онда је, по Варламу немогуће и свако знање о Богу, и свако доказивање, па и аподиктичко доказивање у теологији сасвим је непотребно. Тако је Варлам оваквом философијом и теологијом заступао, с једне стране, чисти *натурализам*, а с друге стране, теолошки *агностицизам*. За њега је немогућност познања Бога, суштинска Божја „непознатљивост“, и у хришћанском богословљу била иста онаква каква је била и у философији неоплатонизма, то јест: као нека виша форма мудрости, коју су достигли не само хришћански Оци, него исто тако још и грчки философи. Може се са сигурношћу рећи да је за Варлама апофатичко богословље мистичког богослова Ареопагита остајало још увек на нивоу и у границама само дијалектике: оно је за њега једноставно био само начин да се ослободи од потребе било каквог доказивања у теологији. Карактеристично је да је Варлам управо с тога разлога — немогућности теолошког доказивања — и предлагао измирење и сједињење Источне и Западне Цркве, то јест на основу својеврсног теолошког агностицизма. По њему: не треба ни тражити да се расправља о питању исхођења Светога Духа (да ли је *Filioque* умесно или није), него нека свака црквена страна верује онако како је и веровала, јер је ту доказивање било каквим доказима немогуће.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Цитирано код Никифора Григориса, PG 149, 664.

<sup>6</sup> Видети опшириније J. Meyendorff, *Un mauvais théologien de l'unité au XIV<sup>e</sup> siècle: Barlaam le Calabrais*, in *Byzantine Hesychasm* (Collected studies), London 1974.

Варлам је, дакле, и у хришћанској теологији остајао на терену опште философије. Није стога чудо што је у *Синодалном Томосу* (из 1341. године) речено за њега онако доста оштро: „Високо мислећи о знању спољашње философије, он је пошао против натприродне и истинске (=хришћанске) философије, мобилишући против учења Светога Духа телесну и некорисну философију (=јелинску), која и не може да у себи смести тајне (=истине) Духа Божанскога“.<sup>7</sup> (Вероватно се на Варлама односе и следеће речи Св. Григорија Паламе: „Они који су се прекомерно прихватили спољашње и телесне мудрости, они не могу познати тајне Духа“).<sup>8</sup>

Но да се вратимо на Нила Кавасилу. О њему је до сада писано у више наврата, нарочито од стране римокатоличких теолога (и то првенствено професора папског Источног института у Риму). Посебно се Кавасилом бавио Бузепе Скиро, професор средњевековне грчке литературе на Универзитету у Падови. У својој студији „*Парадокс Нила Кавасиле*“<sup>9</sup> Скиро је настојао да докаже директну зависност Нила Кавасиле од Варлама Калабријског, јер је, по њему, из појединих дела овога Нил узимао читаве пасусе и користио их у своме делу „О исхођењу Светога Духа“, писаном противу Томе Аквинског, кога је, видели смо раније, критиковао и сам Варлам. Као доказ зависности Нила од Варлама професор Скиро, и не само он, наводи такође и то што је и Нил, као и Варлам, одбацивао могућност коришћења аподиктичког и уопште логичког доказа у хришћанској теологији. Уза све ово, и Скиро и бројни други проучаваоци Нила и његовог дела, наводе такође и податке о Ниловом ранијем одушевљавању томизмом, као и то да Кавасила у својим делима користи и наводи чак и извесне силогизме из дела Томе Аквината, на што је указивао још и Нилов ученик Димитрије Кидонис.<sup>10</sup>

Све наведено о Ниловом познавању и „коришћењу“ западне теологије може се прихватити углавном као тачно и ми овде не бисмо дискутовали о степену тачности свих тих запажања. Главно питање, међутим, на које, и поред свега тога, треба одговорити — што и јесте наш задатак у овом осврту — састоји се у томе да се нађе право објашњење: како је и поред свега тога Свети Нил Кавасила био и остао православни *исихаста*, ватрени присталица исихастичког искуства и теологије Св. Григорија Паламе. Јер, управо као исихаста Нил Кавасила је и изабран за наследника Св. Григорија Паламе на катедри Солунског архиепископа (од 1361. до 1363. године).<sup>11</sup>

О стварној припадности Нила Кавасиле исихастичком покрету постоје многобројна сведочанства, од којих ћемо овде споменути саме нека. По сведочењу Јована Кипарисиота, оштрог противника исихаста, Нил Солунски је на великом сабору у Светој Софији у Цариграду 1351. године, заједно са патријархом Филотејем Кокино-

<sup>7</sup> PG 151, 679.

<sup>8</sup> Омилија 35 на Преображење, PG 151, 445.

<sup>9</sup> G. Schiró, *II Paradosso di Nilo Cabasila*, in »Studi Bizantini«, 9 (1957), 362—388.

<sup>10</sup> Види G. Schiró, *Варлаам и философија у Солуну у четрнаестом веку*, (на грчком), Солун 1959.

<sup>11</sup> Видети сведочење Св. Симеона Солунског, PG 154, 145; 149, 682.

сом, саставио официјални догматски текст сабора — *Синодални Томос*.<sup>12</sup> У том изузетно значајном теолошком тексту позновизантијског периода (14. век) опширно је изложено православно паламитско исихастичко богословље и исихастичко подвижничко искуство, а осуђено је учење Варлама, Акиндина и Григораса, као и њихових западних и византијских присталица, противника исихастичког благодатног хуманизма а присталица западног типа секуларног хуманизма. Колики је био значај овог „Синодалног Томоса“ можемо судити и по томе што је *Томос*, у свом главном теолошком садражју, пренет у познати *Синодик Православља* — зборник богословско-догматских одлука Васељенских и Помесних Сабора Православља, које се свечано читају на богослужењу у Недељу Православља. Додајмо томе и податак да се, после наведеног текста *Томоса*, у *Синодику* поименце похваљује и Солунски архиепископ Нил овим речима: „Нилу, свјатјешем архиепископу Солунском, који се речима и делима и божанственим списима борио за Цркву Христову, и Варламово и Акиндиново празно учење богомудрим речима и необоривим доказима посрамио и изобличио — вечан спомен!“<sup>13</sup>

Давно пре сабора у Цариграду, 1351. године, било је познато да се Нил Кавасила дуже времена у Солуну кретао у исихастичким круговима, а нарочито је био близак познатом солунском исихастичком монаху Исидору, потоњем патријарху Цариградском, иначе ученику Григорија Синаита и пријатељу Григорија Паламе. Нил Кавасила је потом и сам написао, ако не више, а оно бар једно изразито исихастичко дело. То је његов значајни исихастички трактат „*Логос син-томос*“,<sup>14</sup> који је убрзо био превођен и на словенске језике. Нил је такође написао и једно још значајније и опширније дело: „*О исхођењу Светога Духа*“ (или пун наслов: „*Да није могуће Латинима, употребом силогизама, да докажу да Дух Свети исходи од Сина*“).<sup>15</sup> Ово дело плод је Ниловог дубоког надањућа исихазмом и православним исихастичким богословљем и оно се, према речима професора П. Христу, „*може сматрати за целосни систем теолошког учења, јер проблем исхођења Светога Духа укључује у тријадолошко и теолошко питање и посматра га под призмом исихазма*“.<sup>16</sup> И ово дело Нила Кавасиле (убрзо по његовој смрти издао га је са својим предговором његов сестрић Николај Кавасила) доживело је ускоро превод на словенске језике (посебно на старосрпски) и било је веома читано и цењено широм православног Балкана. Као значајно теолошко дело коришћено је од православних и на Флорентинском сабору. Дело „*О исхођењу Светога Духа*“ открива Нила Кавасилу као великог бого-

<sup>12</sup> Giovanni Ciparissiota, PG 152, 677.

<sup>13</sup> Критичко издање *Синодика Православља*: J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, in »Travaux et Mémoires«, 2, Paris, 1967, 89.

<sup>14</sup> Објавио га М. Candal, *La »Regla teologica« de Nilo Cabasilas*, in »Orientalia Christiana Periodica« 23 (1957), 237—266.

<sup>15</sup> Делимично га издао Ем. Candal, *Opus ineditum Nili Cabasilae de Sancti processione contra Latinos*, Or. Chr. Per. 9 (1943), 245—306 et *Nilus Cabasilas et Theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*, Vatican 1945 (Studi e Testi, 116).

<sup>16</sup> П. Христу, *Екклесијастички Грамматологија. Патерес ке Теологи ту Христијанизму* (на грчком), Тессароники 1981, том 2, 53.

слова и сведочи да његова теологија стварно извира из вековно живог православног предања, користећи се слободно еклектички и грчким филозофским наслеђем, па чак, када му се то чини погодним, и западном схоластиком, али наравно без подчињавања живе црквене вере и богословља уским оквирима схоластичког рационализма.

Нил Кавасила је, нема сумње, добро познавао и класичну грчку и новију западну, схоластичку филозофију, али је његова теологија сва извирала из живог исихастичког предања Источне Цркве: из Светог Писма, из догматских одлука црквених Сабора, из Богословског опита Светих Отаца. Притом, све ово живо богословско наслеђе он је, и сам будући лично исихастички подвижник, пронео и кроз сопствено искуство благодатног живљења у Цркви. А познато је да у Православљу само живо искуство потврђује теологију, а права теологија посведочује доживљено као истинито. Отуда је његова исихастичка, *доживљајна* теологија била и стварно унутрашње слободна у односу на стару грчку и на новију схоластичку филозофију и дозвољавала му је слободну употребу исте, без уступака или подређивања теологије ограниченима филозофским категоријама. То је разлог што је Нил могао, на пример, да изнесе и овакав став: „Старо је и апостолско предање да у питањима вере треба избегавати коришћење силогизама (...) Ако се постави неко теолошко питање, онда нам апостолско предање и заповест (божанска) саветују да то решавамо речима (=откривењем) Светога Духа, а не људском мудрошћу“. У наставку Кавасила додаје, карактеристично за његово исихастичко богословље, следеће сведочење: „Ако бисмо у питањима вере гледали само на силогизме, онда би то значило да је хришћанима узалуд дат Дух Свети“.<sup>17</sup>

Очигледно да Нил Солунски и остали исихасти у Византији нису пристајали на свођење божанске истине на филозофске силогизме, на интелектуални метод схоластике, на теоретско истраживање и доказивање које би се сводило само на појмовна закључивања људске логике, као што је то радио Тома Аквински: „Тај Тома, који силогизмима већма дише, неголи ваздухом!“ — како вели карактеристично за њега наш солунски исихаста.<sup>18</sup> Јер, вели он исти на другом месту, људске су мисли и закључивања непостојана и несигурна, она извиру из променљивих чулних искустава, док су хришћанска вера и богословље плод откривења Духа Светога у Цркви и плод благодатног, исихастичког искуства у Цркви. „Начела (*ἀρχαί* = почетци и основе) хришћанске теологије, и догмати о Светој Тројици, и све оно што се тиче Спаситељевог (Христовог) домостроја спасења, нису добили свој почетак од чула и чулних ствари, нити су плод људских мисли, према урођеној човеку моћи мишљења, него су нам дошли са неба по Божанском откривењу“.<sup>19</sup>

Из наведених места, као и из бројних других у делима Нила Кавасиле, очевидно је његово исихастичко опредељење против схоластике у теологији, против интелектуалистичке концепције Бога и Божанских истина, датих нам у Христу и доживљаваних као реал-

<sup>17</sup> Параграфи 2 и 4 у издању М. Candal, Vatican 1954, 188—190.

<sup>18</sup> Исто, § 64, str. 238.

<sup>19</sup> Исто, § 22, str. 202.



ности само у духовном, благодатном искуству живе вере у Цркви. Теологија, каква је била заступљена код западних и византијских противника исихазма, није могла бити прихваћена од мистичког реализма православних исихаста, јер би то за њих значило ништа мање него замену реалног искуства спасења у Христу, доживљаја новог благодатног живота и у њему живот опитног богопознања, за дискурзивно-интелектуални систем појмова, то јест за голе логичко-филозофске категорије или идеје, свеједно да ли су оне аристотеловске или неоплатонске. За Нила Кавасилу и остале византијске исихасте, поблем о коме се расправљало у 14. веку у Солуну, Светој Гори и на Балкану, није био у „превази“ платонизма над аристотелизмом, или пак обратно, како неки мисле, него се радило о неупоредивој предности живог благодатног искуства вере, живог богоопштења, над филозофским, само појмовним и интелектуалним „познањем“, каква је била теологија код противника исихазма, свеједно да ли су то били аристотеловски схоластици са Запада или платоновски интелектуалисти са Истока. Исихастичке борбе у Солуну и на Балкану у 14. веку управо су показале да се православни, византијски Исток и латински, схоластички Запад разликују у основном виђењу тајне Живог Бога и у поимању природе човека, његовог истинског односа са Богом и његовог духовног живота и познања, његовог крајњег назначења и прослављења. Разлика притом није била толико у коришћењу или одбацивању филозофије као такве, него већма у процени њеног правог, одговарајућег јој места у хришћанској теологији.

Кавасила није ни подцењивао ни прецењивао место и улогу филозофије у човековом подвигу богопознања, зато се и сам њоме служио, користио слободно, кад је нашао за потребно, логичке силогизме, као што је то чинио и главни богословски заступник исихазма — Свети Григорије Палама. У делима обојице њих сусрећемо и филозофска размишљања и коришћење логичких закључака и силогизама, али свакоме ко њихова дела боље упозна одмах је јасно да њихова теологија није томе подређена нити тиме детерминисана. Они су се у том погледу угледали на претходне велике Грчке Оце на Истоку, који су се слободно користили, најчешће из пастирских или богословско-полемиких разлога (у сукобу са јеретицима) достигнућима јелинске филозофије. О томе пише Нил Кавасила следеће: „Ако су неки од Учитеља (=Отаца) Цркве, говорећи о Богу, користили и силогизме и називали их доказима, не треба се томе чудити (. . .) Јер они су то чинили не увек, него само у полемици са јеретицима (. . .) Када су пак говорили, само својима (тј. вернима), онда су им говорили *рибарски* а не *аристотеловски*“.<sup>20</sup> Последње речи из овог одломка узете су директно од Св. Григорија Богослова, великог црквеног Оца из 4. века, одличног познаваоца и корисника грчке филозофије, но исто тако и сасвим самосталног од јелинске филозофије хришћанског црквеног мислиоца и теолога.

<sup>20</sup> Исто, § 55—56, str. 232. Последње речи узете из Григорија Богослова, Беседа 23, 12; PG 35, 1164.

Иако се Нил Солунски, изгледа више од Григорија Паламе и других исихаста, користио философијом у своме богословљу, ипак ни он, као ни остали исихасти 14. века у Византији, није био тако наиван да сматра да се богооткривена и за човека спасоносна Истина може свести само на интелектуалистички метод схоластике, на философске силогизме и логичке доказе, не зато што у подвигу истинског богопознања исихасти подцењују људски ум и његову умну делатност, него зато што се богооткривена Истина Живог и Истинитог Бога не може подредити ограниченом разуму људском. Јер управо је божанска Истина та која треба и може да боголики ум људски уздигне на висину и ширину божанске слободе и љубави, оне благодатне љубави „која превазилази свако знање“ (упореди Јеванђеље Јованово 8,32 и Посланицу Ефесцима 3, 16—19, новозаветна места која су имали видну улогу у исихастичкој теолошкој гносеологији).

Нил Кавасила, као и остали византијски исихасти, схватили су и постојано истицали да се дубина откривене тајне живог библијскога Бога и Његових богочовечанских истина, датих човеку ради духовног живота у заједници са Духом Божијим, у заједници са Оваплоћеним Богочовеком Христом, не може исцрпсти никаквим људским мислима, појмовима, разумским закључцима, философским силогизмима, схоластичким доказима. За њих је богодана Истина увек и свагда неупоредиво већа и шира од наших појмова, категорија и идеја, од свих дијалектичких доказа и доказивања. Истина се само у живом опиту вере, у доживљају благодатне животне заједнице са Богом, у живом искуству богоопштења, може познати и тек тада се о њој аутентично сведочи. Зато Нил Кавасила, и када употребљава људску логику и философију, настоји увек да очува слободу и независност вере, слободу истинског теолошког сведочења наспрам и самих у тој теологији употребљаваних философских категорија, како оних класичних јелинских, тако и новијих схоластичких.

Стварну могућност ослобађања хришћанске теологије од световне философије, исихастички су богослови доживљавали првенствено у живом опиту заједничарења са Богом Живим и Истинитим, јављеним у Оваплоћеном Богочовеку Христу и реално доступним човеку кроз благодаривану нестворену благодат Духа Светога. Заједно са Дионисијем Ареопагитом они знају да Бог по својој суштини јесте недоступан и непознајан, па зато и заступају православно апофатичко богословље. Но ова исихастичка апофатика била је другачија од Аквинатове и Варламове. Византијски исихасти, опет заједно са Ареопагитом, знају и за катафатичко богословље, које је плод и дар Христовог Оваплоћења, дар благодатног дејства Духа Светога у Цркви и у душама светих исихастичких подвижника. Отуда је њихово схватање и тумачење не само Ареопагитских списа, него и читавог библијско-светоотачког предања, било свестрано и католичанско, саборно, литургијско, а не парцијално и једнострано као код Томе Аквинског, Варлама и других западних и византијских схоластичара и хуманиста. Њихов апофатички став према великој Тајни Бога Живога није их водио ни у рационализам ни у агностицизам, јер су апофатичко богословље складно спајали са катафатич-

ким, како је то наглашавао Св. Григорије Палама,<sup>21</sup> то јест са оним позитивним богословљем које директно извире из живог општења са откривеним у Христу Тројичним Богом, који се у Цркви објављује Духом Светим, чије живо познање значи пре свега благодатно у љубави и светлости општење и заједницу (упореди Јован 17,3; 2 Коринћанима 13, 13; 1 Јованова 1, 7 и 4, 7—16).

Многим проучаваоцима исихазма у Византији, нарочито западним, није била лако схватљива једна од основних чињеница православне византијске теологије: да је полазиште и подлога истинског богословља управо *Христологија*, у свим њеним богочовечанским димензијама (то јест неодељиво повезана са Тријадологијом, Пневматологијом, Еклисиологијом и Сотериологијом; једном речју: са свом пуноћом хришћанске вере и живота у Цркви). Свакако да није било без разлога то што је једно од основних полазишта и ослонаца исихастичке теологије била Христологија Четвртог (Халкидонског) и Шестог Васељенског сабора, то јест богословско исповедање пуне и хармоничне заједнице и сједињења Божанства и човечанства, Божанске и људске природе у Христу, а исто тако и Божанске и људске воље и енергије, на којем сједињењу и општењу почива реална могућност нашег људског општења и заједнице са Богом Живим и Истинитим, са Богом који је по *Тројичном Бићу* своје *Заједница*. Само благодарећи живом искуству заједнице са Богочовеком Христом, која се остварује у подвигу благодатног просветљења Духом Светим, могућа је истинска теологија, аутентично познање Бога, такво познање које *живот* значи, а не само суви систем интелектуалних метода, појмова и категорија.

Карактеристика сукоба православних византијских исихаста и латинских римокатоличких и византијских прозападних схоластичара у 14. веку, у Солуну и шире на Балкану, управо је била у овоме: схоластичари су исходили из интелектуалистичке, концептуалне теологије, која је у позадини за своје полазиште имала једну *есенцијалистичку* философију (и у том погледу она се није битно разликовала од класичне јелинске философије, свеједно што се ова сада звала хришћанском), док су исихасти исходили из откровењске, благодатно-опитне теологије Цркве, која је уствари богодолично размишљање, исказивање и сведочење о живом искуству познања *Личнога*, у Христу Јављенога Бога.<sup>22</sup> То је *Персонални* = *Тројични* Бог, који није првенствено „Есенција“ или „Биће“ (*ἡ οὐσία, τὸ ὄν*), него је Живи Библијски *Јахве* = *ὁ ὢν*, Лични и Слободни и Делатни (= Енергични) Бог Љубави и Општења, Бог који је реално засновао живу благодатну заједницу са човеком, са родом људским, у Љубљеноме Сину Своме, светлосном благодаћу Духа Утешитеља. Та благодат Духа Светога у исихастичком искуству је доживљавана као вечна и нестворена *божанска енергија*, као слободно даривана од Бога човеку *Љубав*, као Божански љубавно-благодатни „излазак“ (или у множини: „изласци“ — *πρόδοι*, како су говорили исихасти) у сусрет својим створењима — ради тешње комуникације и несливеног

<sup>21</sup> Григорије Палама, Главе физичке, теолошке... 123; PG 150, 1205—8.

<sup>22</sup> Упореди J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, 282. Cf V. Lossky *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, chapitre I.

личног сједињења, ради спасоносног, за човека свеживотног општења, ради богочовечанске и обожујуће κοινωνία.

Управо у оваквом схватању и доживљавању Бога и заједнице са Њиме корени су и различитог схватања византијских исихаста од латинских схоластичара — и у теологији и у антропологији, то јест у схватању хуманизма. Укратко речено, хуманизам антисихаста био је мањевише християнизовани натурализам, те отуда и није много одскакао од јелинског, световног хуманизма, онога хуманизма који је и био идеал западне Ренесансе. У том и таквом хуманизму највише што човек може то је само да „личи“ на Бога, да својим интелектом стекне „чисте појмове“ о Богу, али не може да Бога *опитно* позна, нити да са Њиме има стварну животну заједницу, то јест да има истински удео у божанском и боготворном Животу. У тако схваћеном хуманизму човек и даље остаје својеврсни заробљеник природе, и своје сопствене људске и свеопште универзалне Природе, јер реално не постаје „заједничар Божанске Природе“, то јест вечне и нестворене *Божанске Енергије* (2 Петрова 1, 2—4), вечне и нестворене *Божанске Тројичне Љубави*. Такву пак богочовечанску заједницу, стварно доступну и могућу за човека у искуству подвижничко-благодатног живота у Цркви, сведочили су и богословски оправдавали византијски исихасти Свете Горе, Солуна и читавог Балкана, у драматичном али славном 14. веку православне Византије и Србије.

Исихастички христоцентрични хуманизам сведочио је, и животом и богословљем, о стварној могућности *обожења* човека, о светлом искуству прожимања свег психофизичког бића човековог светодуховском љубављу=благадаћу=енергијом Божанском, којом се човек реално приопштава вечном Божијем Животу и Бесмртности.

Кроз светогорски, солунски и балкански исихазам пројавила се и у 14. веку витална јеванђелска снага Источног Хришћанства, она којом ће оно и моћи да надживи потоње векове пропасти Византије и тешког отоманског ропства.