

Паламитска синтеза*

У историји богословске мисли, наилазе различити периоди, као неки циклуси вјероучења, код којих један аспект хришћанског предања, у односу на друге, задобија изузетно значење и постаје централно за догматско учење, и у којем се све друге теме тумаче само у односу на то једно питање. Сувише непримјетан је остао чисто пнеуматолошки аспект, који од половине 9. вијека, постаје све карактеристичнији за византијско богословље, последице његове завршне побједе над епохом иконоборства, последице кога се завршава цијели вјероучитељски циклус, и која се може назвати христолошком. Питања, која се односе на Светог Духа и благодат су то језгро (срж), око којег се сада ствара богословска мисао, која је више него икада, неодвојива од духовног живота. Видјели смо, како су св. Максим Исповједник и св. Јован Дамаскин, следујући Дионисију, разрадили богословље обожења, укључивши га у оквире христологије која је повезана са учењем о енергијама. У претходним главама смо видјели, да се то учење о обожујућем сједињењу, пројавило у свом пнеуматолошком аспект у код св. Симеона Новог Богослова. Свети Симеон, заиста "Нови Богослов", је најсјајнији изразитељ тога пнеуматолошког тока у византијском богословљу, које, обухваћено тајном обитавајућег у нама Духа Светога, не иште (тражи) својега вањског израза, као христолошко богатство, већ се усредсређује на молчаније–исихију. Само грубо мијешање од стране неких представника рационалистичког богословља, и једино профанација (скрнављење) скривеног созерцатељног живота, приморала је духовни живот манастира

и скитова, да постављен пред конфликтом у односу на вјероучење, изађе из своје усамљености, и да тражи свој догматски израз као богословље мистичког опита.

Калабријски монах Варлаам је 1393. године напао учење атоњских исихаста (созерцање и праксис). Он не само да је исмијавао њихов аскетски праксис, него, ослањајући се на то, што као да је некима од њих било дано опитно виђење нетварне (нестворене) свјетлости, у којој Бог даје познање Себе дјелатељима созерцатељне молитве – а видјели смо, да је то учење већ раније било изражено код св. Симеона Новог Богослова, – Варлаам их је оптужио за месалијанство, за материјално виђење Бога. Спор се овдје води о природи свјетлости, у којој се Христос јавио ученицима на Гаворској гори. Варлаам је тврдио, да је то био тварни феномен, такорећи, феномен атмосферског поретка. У Константинопољу је 1341. године сазван сабор, на којем је то питање стављено на чисто догматски план. Ради се о питању природе благодати којом се обожујемо. Отуда долазе сва питања, која се односе на могућност нашег стварног (реалног) присаједињења Богу. Питање нашег реалног, а не само "метафоричког" обожења, нашег богопознања, могућност нашег мистичког опита, и на крају, питање виђења Бога. Током 20 година, од 1340. – 1360. сазвано је неколико сабора, чије догматско значење и учитељски ауторитет за сву Православну цркву, ниучему не заостаје за аутори тетом Сабора, који су названи васељенски. Изразитељ гласа ових Сабора и надахнитељ њихових догматских контроверзи, био је св. Григорије Палама. Он се родио 1296. године и добио значајно богословско и философско образовање, послије чега је примио монашки постриг на Атосу. Припућен да узме учешће у догматској борби он је 1339. године против своје воље оставио созерцатељни живот у манастиру и 1347. године постао архиепископ солунски; упокојио се 1359. године. Светог Григорија Паламу, који је канонизован мало послије његовог упокојења, Православна Црква прославља на посебан начин: друга недјеља Великог поста је посвећена његовом спомену.

Богословље св. Григорија Паламе још увијек није добило праве оцјене на Западу¹. Пишући о доктриналном конфликту 14. вијека отац Жужи, Гишарден и Бује, налазе у "паламизму", како они обично називају његово богомислије, опасно и јеретичко новотарство, и расцијеп с богословском традицијом Византије. Истовремено, они се старају да оновремене Паламине противнике представе за заштитнике заједничког Источног и Западног

Предања. У суштини, ако покушамо дати неку карактеристику противника мистичког богословља, по томе какво су мјесто они заузимали у социјалном и културном животу Византије, видјећемо да они припадају оној категорији људи, врло мало забринутих за заштиту црквених догмата. Већином су то били наставници реторике из редова хуманиста, којих је тада био не мали број у Византији. Сви они су били занесени античком философијом, и тек понекад се занимали богословским питањима, и не толико ради тражења истине, колико из научничке љубопитљивости. Већ је у 11. вијеку логичар Михаило Псел покушавао створити својеврсни схоластику, па је његов ученик Јован Итал био осуђен од Цркве. Ритори су се изнова вратили изучавању философије и свјетских наука и више нису покушавали да проникну у чисто богословску област. Ту интелектуалну средину Византије је могуће упоредити са наставничким круговима факултета на Западу, чији су представници такви философи као Абелар, Сигер Брабантски и Вилхелм Окамски. Али у Византији, која није знала за схоластичку философију, растојање које је дијелило философа од богослова било је изразитије него на Западу. На пример, Тома Аквински је водио борбу с авераизмом у име хришћанске философије. А у Византији су управо философи умислили да су богослови, и нападајући један од аспеката духовног живота, сукобили се са догматским Предањем. Била би то врло велика погрешка видјети у противницима светог Григорија Паламе, једино представнике западне религијске мисли, и прихватити их за "византијске томисте". Овдје се прије ради о сусрету са томинском схоластиком, на нивоу општепознатог интелектуализма. Међутим, то је био интелектуализам источног поријекла. Превазиђен богословљем, антички хеленизам се изнова појављује у начину мишљења тих хуманиста, који су, будући васпитани на философским текстовима хтјели да кледају на капидокијце – очима Платона, на Дионисија – очима Аристотела. Проблем виђења Бога за противнике исихије налази се на интелектуалном плану: то је гносис – сазнање. За светог Григорија Паламу, као и за све мистичко – богословско Предање, боговиђење је неодвојиво од обожења и оно је један од његових аспеката. Спор се у суштини водио о могућности реалног општења с Богом, друкчије речено – о природи благодати.

Како помирити несазнајност Бога са Његовом спознативошћу, немогућност општења с Богом, с могућношћу стварног општења с Њим?

"Суштина Божја је непричасна и на неки начин причасна", – говори св. Григорије Палама. "Ми се присаједињујемо (приопштавамо) Божанској природи, и истовремено јој се никако не присаједињујемо. Према томе, потребно је да се држимо првог и другог тврђења и да их постављамо као мјерило благочешћа (побожност)".² Свети Григорије Палама разјашњава ову антиномију, тако што је не укида, већ сачувава њену основну тајну, која у неисказаном разликовању суштине ($\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha$) и њој својствених енергија остаје неприкосновена (неповредива, трајна). "Озарење и божанска обожујућа благодат није суштина, већ енергија Божја;³ заједничка енергија, и божанска сила и дејство Триипостатног Бога",⁴ говори св. Григорије Палама. Тако, "када ми говоримо, да божанска суштина није причасна сама собом, већ својим енергијама, ми остајемо у границама благочешћа".⁵ То разликовање суштине и енергија не уводи у божанство никакву сложеност. Сложеност би била у том случају, ако би се дејство противстављало трпљењу (страдању) у смислу пасивности, и ако би енергија претпостављала страдалност ($\text{το}\lambda\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\nu$). Међутим Бог "пројављује дејство, но не трпи у односу на њега".⁶ За Паламу суштина и енергија нису два "дијела" Бога, како још увек мисле неки савремени критичари, већ два различита модуса Божјег житија, у Својој природи и ван Своје природе. То је Бог који пребива апсолутно недоступан по Својој суштини и који потпуно објављује Себе у Својој благодати. Слично Тројичном догмату, и догмат о божанским енергијама никако не нарушава Божанску простоту (једноставност), само ако се та простота не претвара у философски појам, којим се покушава одредити неодредиво. "Сваком богословљу које жели да се придржава благочешћа, својствено је да утврди и једно и друго ако су обије тврдње истините".⁷ Тако је Савелије, будући неспособан утврдити, да је Бог један и да није један, – видио само јединство суштине, – и изгубио појам Тројичности Лица.⁸ Исто је могуће рећи и о простоти божанске природе и разликовању суштине и енергија. "Бог није само у три ипостаси, он је још и свемогући (πανταδυναμoς)", /Сабор 1351. године/.

Разликовање суштине и енергије (или дејстава), разликовање које је утврђено Саборима 14. вијека, јесте догматско изражавање Премања о позитивним (која се могу познати – сазнати) својствима Божјим, које смо видели код кападокијаца и касније код Дионисија у његовом учењу о божанском јединству и разликама,

о силама (*δυναμεις*) или о "зраку божанског мрака". То разликовање намеће богословљу два пута – пут потврде и пут одрицања; један од њих Бога открива, други води ка сједињењу с Њим кроз несазнативост. На крају, код св. Максима Исповједника и св. Јована Дамаскина видимо да исто учење о енергијама налази своју примјену у Христологији, и нарочито у погледу о саопштивости божанске славе човјечанској природи Христа, у ипостасном јединству оваплоћеног Логоса. Све ове претходне богословске датости, послужиле су Сабору 1351. године као подлога за његове вјеропучитељне одлуке, које су сагласно светоотачком предању, потврдиле одређене божанске и нетварне благадати као енергије, која се разликује од тројичне једносущности, али која је од ње неодвојива.

Утврдивши потпуну идентичност суштине и енергија у Богу, Паламини противници су заштитили философско схватање божанске (једноставности). Када су они говорили о разликовању дејства или енергија од суштине, имали су у виду тварне ефекте или "послиједице" божанске суштине. Њихово схватање Бога – као прости суштине – није допуштало друкчије схватање Божјег битија, осим као битија суштаственог. Оно што није сама суштина, не припада божанском битију; то није Бог. Тако енергија треба или да се поистовјети са суштином, или да се потпуно одвоји од суштине, као неко дејство изван ње; друкчије речено, као тварне последице, њом – суштином "узроковане". Овдје рационалистичко схватање узрочности упада у учење о благодати. За противнике св. Григорија Паламе, постоји божанска суштина постоје њене тварне последице или ефекти, но не остаје мјеста за божанска дејства или енергије. У одговору на њихову критику св. Григорије Палама их је поставио између суштине и њеног дејства, но онда би их философско схватање божанске простоте принудило, да сврставају у тварно славу Божју, благодат, свјетлост Преображења; или би они требали категорички одрицати то разликовање, што би их приморало да поистовјете недостижно (несхвативо) са достижним (схвативим), не(са)општиво са (са)општивим, суштину са благодаћу. И у првом и у другом случају обожење човјека постаје немогуће, као што постаје немогуће и свако реално општење (заједничарење) с Богом.⁹

Например, ми то управо и видимо код Никифора Григоре. За њега је таворска свјетлост била тек само форма (*μορφη*), слика (*τυπος*) материјални символ, који указује на присуство Божанс-

тѡва.¹⁰ Апостоли су, по њему, на Таворској гори видјели некакву реалност која припада области сушних (τινα των οντων), нешто спознативо, а то значи – тварно.¹¹ Слична Григорина асимилација (изједначавања), спознајног са облашћу постојећег (суше-го), говори о његовој зависности од Дионисија, али Дионисија платонизираниог, појмивог преко Прокла и неоплатонске традиције; од Дионисија, из чијег богомислија је уклоњена његова основна срж – учење о енергијама, према којем Бог, по неизрецивом разликовању кроз своје енергије (δυναμεις), саопштава и открива Себе тварном свијету. По мишљењу Григора, не само људи него и ангели могу познати Бога не друкчије, него преко симбола и физичких знакова (δια συμβολων και τυπων σωματικων).¹²

И овдје се овај философ, Паламин противник на зачуђујући начин приближава антиохијској школи, у мисли св. Јована Златоуста, који је на пример сматрао, да су ангели до Оваплоћења знали Бога само у сликама и представама. Но св. Јован Златоуст је прихватио виђење Бога у будућем вијеку у Лицу Христа прослављенога, док за Григору, то виђење за свагда остаје у категоријама (κατα διανοιαν οψις), тј. виђења мисаоног. То је мисао која се овдје на земљи користи симболичким представама, да би из њих извела одговарајуће појмове.¹³ Непосредно општење с Богом, и ма какав мистички опит у земаљском нашем животу је немогућ, већ ће у будућем вијеку то бити савршено (потпуно), чисто интелектуално знање, блаженство познајне способности човјека. Овдје Григора преко философије као да се враћа интелектуалном гносису Климента и Оригена. Међутим, рационализујући и самим тим лишавајући овај интелектуализам његове сопствене мистике, Григора га осиромашује. Штавише, кад се он окреће Дионисију, то чини само ради тога да би, користећи се дионисијевским термином (υερομυβσις) богоподрађавање, доказао тварни карактер обожења, које је прије благочестива метафора, него ли реално сједињавање тварног с нетварним.

Обје стране оптужују једна другу за месалијанство. Паламини противници у ту оптужбу укључују виђење нетварне свјетлости. Заштитници (учења) божанских енергија називају месалијанством, познање божанске суштине тварним умом у будућем вијеку. Ако се не прихвати разликовање суштине и богопројављујућих енергија, онда остаје да се изабере између интелектуалног месалијанства и одбијања од сваког непосредног општења с Богом.

Шта је нетварна свјетлост, око које су се у 14. вијеку развили богословски спорови? Она је сама реалност мистичког опита, о којој је са таквом упорношћу три вијека раније говорио Свети Симеон Нови Богослов; она (нетварна свјетлост) – је опазива (видљива) – благодат, у којој Бог даје познати Себе, ономе ко пређе иза границе тварног битија и уђе са Њим у јединство (сједини се с Њим). Свети Григорије Палама пише о тој мистичкој реалности на "техничком" језику богословља, услед чега она неизбежно губи своју гибкост – прилагодљивост. "Бог се назива свјетлошћу не по својој суштини, већ по својој енергији",¹⁴ – говори он. Међутим, ако енергију назовемо свјетлошћу (енергија која се распростире од јаркогорућег огња), већ по томе, што се она јавља као созерцање неке неизречиве реалности, којој изнад свега одговара наименовање "свјетлост". Будући да Бог Себе пројављује и даје познање Себе у Својим *δυναμεις* или енергијама и у Својим динамичким својствима, Он јесте Свјетлост. "Овај Божански опит се даје по мјери, и могуће је да буде већи или мањи, недјељиво дељив у сагласности са достојношћу оног који га прима".¹⁵ Савршено виђење Бога, виђење које се опажа (доживљава) као нестворена свјетлост, која и јесте Бог, – то је "тајна осмога дана" и она припада будућем вијеку, у којем ћемо угледати Бога лицем к лицу. Међутим, они који су достојни и који се сједине са Богом, већ у овом животу се удостојавају видјети "Царство Божије, које долази у сили", каквог су га видјели ученици на Таворској гори.

Свјетлост, коју су видели ученици на Тавору, није била, како је тврдио Варлаам, тварни метеоролошки феномен, свјетлост, која по својој природи нижа него људско мишљење. То је била свјетлост, својствена Богу по Његовој природи: вјечна, беспочетна, ванвремена, ванпросторна, која постоји ван тварног битија. Она се појављивала у старозавјетним теофанијама (богојављанима) као слава Божја, страшна и неиздржива за тварног човјека, ради тога што је до Христа она за човјека била "вањска (спољашња)". Због тога је и Павле, када је још увијек био "вањски" човјек и стран вјери у Христа, био ослијепљен јављањем те свјетлости на путу за Дамаск. Међутим, Марија Магдалина је могла угледати свјетлост Васкрсења, која је била испунила гроб и обасјала све што се у њему налазило, иако "свјетлост чувствена" и није још била освјетлила земљу.¹⁶ У моменту Оваплоћења, Божанска свјетлост као да се сабрала на Богочовјека, и којем обитава сва пуноћа Божанства тјелесно, по ријечи апостола

Павла (Кол. 2, 9). Управо ту Божанску свјетлост, ту славу која је својствена Христу по Његовој Божанској природи, су и могли угледати апостоли у моменту Преображења. Никаква промјена није произашла у Богочовјеку на Таворској гори, већ је за апостоле то био излазак из времена и простора, схватање вјечних реалности. "Свјетлост Преображења Господњег није настала ни престала, – говори св. Григорије Палама. Она је била просторно неограничена и чувствено (чулно) несхватљива, премда је и онда била видљива тјелесним очима. Али преображајем својих чувствава изабраници Господњи су прешли из тијела у Дух".¹⁷

Овдје се поново налазимо пред антиномијом, која се односи на природу овог виђења; с једне стране "несхватива чувствено" свјетлост Преображаја Господњег, а са друге стране – "видљива тјелесним очима". Свети Григорије Палама са негодовањем одбија питања и објашњења материјалног аспекта његовог учења о овом виђењу. "Божанска свјетлост је невештаствена (нематеријална), – говори он – и нема ничега чувственог у свјетлости, која је на Тавору обасјала апостоле".¹⁸ Међутим, с друге стране, било би исто тако апсурдно тврдити, да један само интелектуални гносис заслужује "метафорично" наименовање свјетлости.¹⁹ Ова свјетлост није ни материјална ни духовна, већ је она божанска и нестворена.

У "Агиоритском томосу" – тој апологији исихаста, која је написана под руководством св. Григорија Паламе, – ми налазимо изванредно јасно разликовање чувствене свјетлости, умнопостижне свјетлости и Божанске свјетлости. Послиједња (Божанска свјетлост) претходи првој и другој, а прва и друга припадају области тварног. "Неку свјетлост, – читамо у томосу, – је својствено да прими ум или неко чуло; чувственом светлошћу се запажају (откривају) чувствени (материјални) предмети, а умном свјетлошћу се пројављује знање садржано у мислима. Према томе, виду и уму није својствено да приме (запазе) једну те исту свјетлост, већ свака од њих дејствује сагласно својој природи и у својим границама. Међутим, када они који се удостоје, добију духовну и натприродну благодат и силу, они и чулом и умом виде оно што превазилази свако чувство и сваки ум. А на који начин, то зна само Бог и онај који испитује та дејства".²⁰

Овим нам се открива права природа исихастичког созерцања, а исто тако и мјесто које заузима богословље св. Григорија Паламе, које је овјенчало дуготрајну традицију светоотачке борбе за побјеђивање платоновског дуализма међу чулним и умнопостижним, чувством и разумом, материјом и духом.

Управо због тога, што Бог превазилази тварно битије, и стога што је Он по Својој суштини апсолутно недокучив, што нема никакве са-природности (συγγενεια) међу божанским и умним, коме припада како ум ангела, тако и ум човјека, Бог даје човјеку да га позна тек цјелином свога бића, а не само путем интелекта или чувственог виђења. Пошто граница овде пролази између тварног и нетварног, а не између области чула и области разума, који се сматрао као сродан божанству, то и јединствени – указан Дионисијем – пут достизања истинског познања Живога Бога јесте радикално испуљење из свега што је тварно. И овај излазак – није тек платоновски "бијег", ни спиритуализација човјековог бића (суштаства), које се претвара у νοῦς као код Оригена и Евагрија. Такође то није "чувствена" мистика месалијанаца. То није ни редукција (свођење) чулног на умствено, ни материјализација духовног, већ је то присаједињење цијелог човјека нетварном (што смо већ видјели у начину мишљења код Дионисија и Максима Исповједника), општење, које претпоставља сједињење човјечије личности с Богом, сједињење које превазилази свако познање, "које превазилази νοῦς" путем савлађивања – побјеђивања ограничења својствених тварној природи. Овдје смо врло далеко од александријског спиритуализма, али врло близу св. Иринеју Лионском. Таква антропологија приводи потврдном аскетизму. Не одрицатељном, већ – побјеђујућем: "Ако је тијело – говори Палама – призвано да заједно са душом, учествује у неизрецивим добрима будућег вијека, оно им несумњиво треба бити причесно, колико је то могуће, већ и сада...јер и тијело посједује опитно поимање божанских ствари, када душевне силе нису умртвљене, него преображене и освећене".²¹

"Онај ко је добио благи удио кроз Божанско дејство...сам је као Свјетлост и са Светлошћу се налази (битише) и заједно са Свјетлошћу сазнајно види, да је без такве благодатаи за сваког сакривено, да се уздигнене само над тјелесним чувствима, већ и над свим што нам је познато...јер ће Бога видјети они који су чиста срца, (Бога) Који будући Свјетлост, открива Себе и усељава се у оне који га љубе и које Он љуби".²² На тај начин једна те иста нетварна свјетлост, даје се васцелом човјеку, омогућујући му да се присаједини Светој Тројици. То присаједињење Богу, у којем ће праведници засијати као сунце, и јесте блаженство будућег вијека. То је обожујуће (благодатно) стање

тварних суштастава (бића), у којем ће Бог бити "све у свему", не по Својој суштини, већ по Својој енергији, друкчије речено, по благодати или нетварној Свјетлости, неизречивом великољепи-ју триипостатне једне природе".²³

"Агиоритски томос" налази у Старом Завјету, упоредо са дог-матима закона Мојсијевог, пророчка прозрeња будућих догмата, догмата евангелске ере. Они су за старозавјетног човјека до до-ласка Христовог претстављали, још не довољно изражене тајне. Исто тако и за нас, који живимо у евангелској ери, ствари буду-ћег вијека, Царство Божије, претставља тајну. Ове тајне, на зем-љи могу познати, или тачније речено, опитно доживјети свети-тели, они који живе у савршеном јединству с Богом, који су пре-ображени благодаћу, и припадају прије животу будућег вијека, него ли нашем земаљском животу.²⁴

Тако се поново сусрећемо, само у новој формулацији, с мисли светог Иринеја, са његовим "виђењем откривењем", које се пос-тепено разоткрива у три етапе: до Христа, послје Оваплоћења, и после Парусије. Међутим, св. Иринеј је видјео "Свјетлост Оче-ву" у есхатолошкој перспективи "хиљадугодишњег царства све-тих". Видјели смо да је то есхатолошко виђење у 3. вијеку замје-њено александријским идеалом созерцатељног живота, који је код Климента и Оригена, понекад добијао форму некакве фило-софске утопије: Климентов "гностици" и Оригенов "духовни чо-вјек", и један и други представљају својеврсно духовно "богате-тво", и таква духовност ни на који начин није хришћанског по-ријекла. Овај аспект је и побудио неке савремене критичаре (прије свега Нигрена и Фестјужера) да тврде, да је свако мистич-ко созерцање, својеврсна карактеристична измјена јединственог виђења Бога, које одговара Духу Светог Писма, тј. виђењу есха-толошком, парусијском. Послје вјековних борби против интелектуалистичке мистике, налазимо код исихаста – св. Симеона Новог Богослова, Григорија Паламе и његових ученика – виђе-ње, созерцање, које се подудара са есхатолошким виђењем, као изласком из историје, ка вјечној свјетлости "осмога дана".

Завршавајући нашу студију, можемо закључити још једно. Већ сам говорио о бурној критици којој је било подвргнуто богослије св Григорија Паламе од стране Дионисија Петавија. Не дотичући се грчких отаца претходних епоха, које је већ осу-дио Габријел Васкез (Gabriel Vasquez, 1551–1604, шпански бо-гослов) због њиховог одрицања (могућности) виђења Бога лицем к лицу, – будући да Свети Оци нису учили о виђењу

Божанске суштине, како је то било својствено западној схоластици, – Петави се изнад свега обрушио на византијско богословље 14. вијека. Он је тврдио, да је св. Григорије Палама, одричући непосредно виђење Бога, раскинуо са отачким предањем, и да га је замјенио *виђењем нечег другог*, некаквом свјетлошћу, која је од Бога одвојена, и која претставља неку нетварну сферу између Тројице и тварног свијета. "Апсурдно учење", говори Петави; потврђујући тиме да је управо апсурдна његова интерпретација учења св. Григорија Паламе о енергијама. Он савршено није схватио, и у томе је сав парадокс, да је богословствовање св. Григорија Паламе уствари заштита (одбрана) непосредног Боговиђења, и да разликовање суштине и енергија није ни "одвајање" од Бога ни Његово "раздвајање" на два дијела – саопштиви и несаопштиви. Петави није схватио да је то разликовање богословски постулат без којег је незамислива реалност – не метафоричност – нашег обожења, без упијања (апсорбовања) створеног суштаства божанском суштином. Петави није схватио да то виђење и познање Бога лицем к Лицу у свјетлости Његове славе и јесте виђење и познање нетварно, баш по томе што разликовање између суштине и благодати има свој доказ у Самом Богу, због чега код нас и нема неопходности за разликовањем благодати, као Божанског присуства у нама, од саздане благодати или *habitus-a*; слично разликовање може бити само раздвајањем. Петави, као и сви они западни критичари који су га слиједили до наших дана, расуђивали су о византијском богословљу с позиција својствених латинској схоластици, видјели су ограничење и умањсње виђења Бога, управо тамо, гдје је напротив очигледан хришћански максимализан, једна од најснажнијих потврда реалног општења с Богом; васцјело приопштење човјека Богу, (Њему) васцјело присутном. Но тај Бог – није објект познања, Он – није Бог философа, већ Бог који Себе открива. Ако би Његова суштина, умјесто да се пројављује преко природних енергија, постала у неком моменту сама собом сазнајна тварним умом, то такво познање ни за св. Григорија Паламу самог, ни за њим представљеном отачком предању, не би било то познање које иште мистичко богословље, а не би било ни виђење, које превазилази како разум, тако и чувства, зовом непрестаног и бесконачног превазилажења тварног битија.

Можемо ли сада одговорити на питање, које је поставио Васкез, а који је осудио учење већине грчких отаца, због тога што су одрицали виђење божанске суштине? Увјек је донекле незгод-

но доказивати одсуство било каквог учења, а нарочито ако се ради о тако изнијансираном учењу. Наше краткотрајно истраживање које смо приказали не допушта нам да дамо тако категоричан одговор који би нас ослободио од било каквих исправки и било каквог прцизирања.

Уз све то смо се могли увјерити у следеће: ако се стварно радило о виђењу суштине Божје код Климента и Оригена, то је то учење (које није до краја изведено нити разрађено) њима претстављено у ограниченом аспекту интелектуалистичке мистике, која супротставља чувствено умоспознајном (спиритуалном) и која потврђује саприродност човјечијег ума с Божанством. У том случају, виђење Божанске суштине показало би се као врхунац интелектуалног гносиса.

У области духовног живота наишли смо на двије супротне тенденције: на једној страни – оригеновску мистику Евагрија, када се ум по својој природи јавља као смјестиште суштаствене божанске свјетлости, која може (Евагрије не говори о томе одређено) да њему (са)општи познање; а на другој страни, чулно учешће у Божанској суштини код месалијанаца. Православни духовни опит подједнако одбацује, како интелектуални гносис, тако и чувствено познање (перцепцију) божанске природе, желећи да превлада човјеку својствени дуализам разумнога и чувственога, стремећи таквом виђењу Бога, које узноси васцјелог човјека до удостојења обожења.

Тај духовни живот превазилажења тварног битија, савршено се подудара с категоричким тврдњама св. Григорија Ниског, Дионисија Ареопагита и Максима Исповједника о неспознатљивости суштине Божије. На чисто догматском плану, реакција против Евномијевих рационализама, показала се у томе што су такви различити богослови као три света кападокијаца, св. Јефрем Сирин, св. Епифаније и св. Јован Златоуст, категорички одрицали виђење саме божанске суштине.

Учење о енергијама, наговјештено код св. Василија Великог и св. Григорија Ниског у њиховом спору против Евномија, разрађено Дионисијем као динамичко схватање божанских својстава, потврђено христолошким енергизмом Максима Исповједника и Јована Дамаскина, положено је у темеље учења византијских богослова 14. вијека, који су штитили могућност непосредног (при)општења Богу и истовремено одрицали могућност познања Божанске суштине.

Други аспект византијског богословља, који је тијесно повезан са проблемом виђења Божанске суштине, састоји се из разликовања природе (φύσις) и личности (πρόσωπον) св. Атанасија Синаита и његовог тврђења, да виђење лицем к лицу, уствари јесте виђење Личности оваплоћеног Логоса (Слова). Против иконоборства вјероучење потврђује да ни божанска природа Христова, ни Његова човјечанска природа, није показана на иконама, већ је показана управо Његова постас. На тај начин, иконопоштовање у извјесном смислу јесте начин боговиђења. За св. Симеона Новог Богослова, виђење лицем к лицу јесте реално, "суштествено" (existentielle) причешће Христом, (при)општење Богу, у Којем свако налази сву своју пуноћу, личносно спознаје Бога, будући и он сам Богом познан и Богом љубљен. То гледање, обраћеног сваком од нас, светозарног Лица Божјег, то виђење Христа преображеног, налази своју богословску структуру у учењу св. Григорија Паламе и у одлукама сабора 14. вијека, о природи благодати.

Послије много вијекова, поново стојимо пред тим виђењем преображеног Христа кроз Кога отац саопштава Духу Светом Свијет своје неприступне природе, стојимо пред тим боговиђењем, које смо нашли на почетку нашег рада код св. Иринеја Лионског, тог оца хришћанског Предања, Поликарповог ученика, а бившег ученика св. апостола Јована Богослова, који је рекао: "Бога нико никада није видјео; Јединородни Син, који је у наручју Очевом, Он га објави".

(Превео са руског Саво Денда)
рецензија превода, Родољуб Лазић

– Преведено из "Богословские труды", VIII сборник, Москва 1972., 195–203.

НАПОМЕНЕ:

- * Завршна, IX глава из књиге *Vision de Dieu*, Nevshâtel, 1962, стр. 127-140. Највећи број цитата из дијела св. Григорија Паламе у тексту је наведен по преводу о. Василија Кривошеина из његовог рада "Аскетско и богословско учење св. Григорија Паламе" - *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Праг, 1936, стр. 99-154.
- 1) Откриће и правилније оцјене св. Григорија Паламе, данас се већ показују благодаречи труду о. Јована Мајендорфа: *Introduction a l'etude de Palamas*, Paris, 1959, и критичком издању дјела св. Григорија Паламе са уводом, француским преводом и примједбама: *Défense des saints hésychastes*, Louvain, 1959, 2. vol.
 - 2) Теофан: ПГ, т. 150, кол. 932 D.
 - 3) Главе физичке и богословске, 68-69: исто, кол. 1169.
 - 4) Теофан: исто, кол. 941 С.
 - 5) Исто, кол. 937 D.
 - 6) Главе физичке и богословске, 128 и 149: исто, кол. 1212 А и 1221 С.
 - 7) Исто, 121, кол. 1205.
 - 8) Теофан: исто, кол. 917 А.
 - 9) Теофан: исто, кол. 929 ВС.
 - 10) ПГ, т. 149, кол. 377.
 - 11) Исто, кол. 384.
 - 12) Исто, кол. 323.
 - 13) Исто, кол. 393.
 - 14) Против Акиндина: ПГ, т. 150, кол. 823.
 - 15) Бесједа 35: ПГ, т. 151, кол. 448 В.
 - 16) Главе физичке и богословске, 67: ПГ, т. 150, кол. 1169 А.
 - 17) Бесједа 35: ПГ, т. 151, кол. 433 В.
 - 18) Против Акиндина: ПГ, т. 150, кол. 818.
 - 19) Исто, кол. 826.
 - 20) ПГ, т. 150, кол. 1233 D.
 - 21) Агиоритски томос: ПГ, т. 150, кол. 1233 ВD.
 - 22) Бесједа на Увођење (Ваведење) у храм Пресвете Богородице, ed. Sophocles, стр. 176-177.
 - 23) Бесједа 35: ПГ, т. 151, кол. 448.
 - 24) ПГ, т. 150, кол. 1225-1227.