

## 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 пневматолошки аспект, који од половине 9. вијека, постаје све карактеристичнији за византијско богословље, послије његове завршне побједе над епохом иконоборства, послије 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, следејући 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 пневматолошком аспект у код св. Симеона Новог Богослова. Свети Симеон, заиста "Нови Богослов", је најсјајнији изразитељ тога пневматолошког 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 конфликтom 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 ато-нских исихаста (созерцање и пракси). Он не само да је осмишљавао њихов аскетски пракси, него, ослањајући се на то, што као да је неким од њих било дапо опитно виђење негварне (нестворене) свјетлости, у којој Бог даје пошњање 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 ондје води о природи свјетлости, у којој се Христос јавио ученицима на Таворској 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 обојујемо. 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, ницему 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 Агосу. принуђен 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 Западу<sup>1</sup>. Пишући о доктриналном конфликту 14. вијека отац Жужи, Гишарден и Бује, налазе у "паламизму", како они обично називају његово богословије, 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 бословља, по томе какво су мјесто они заузимали у социјалном и културном животу Византије, видјемо 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 запослени античком философијом, и тек понекад се занимали богословским питањима, и не толико ради тражења истине, колико из научничке љубопитливости. Већ је у 11. вијеку логичар Михаило Псел покушавао створити својеврсну схоластику, па је његов ученик Јован Итал био осуђен од Цркве. Ритори су се ипнова вратили изучавању философије и сјетских наука и више нису покушавали да прошириу 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 аверанизмом 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". Ондје се прије ради о сусрету са томинском схоластиком, на нивоу општепознатог интелектуализма. Међутим, то је био интелектуализам источног поријекла. Превазиђен богословљем, антички хеленизам се ипнова појављује у начину мишљења тих хуманиста, који су, будући васпитани на философским текстовима хтјели да кледају на катодкице – очима Платона, на Дионисија – очима Аристотела. Проблем виђења Бога за противнике исихије налази се на интелектуалном плану; то је гносије – 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 Božja je nepriznata i na neki način priznata", - govori sv. Grigoriје Палама. "Ми се присваједињујемо (присваједињавамо) Božјанској природи, и истовремено јој се никако не присваједињујемо. Према томе, потребно је да се држимо првог и другог тврђења и да их постављамо као мерило благочестија (пoboжност)".<sup>2</sup> Свети Grigoriје Палама разграничава ову антитезију, тако што је не укида, већ сагушава њему основну тајну, која у неискључивом разликовању суштине (oуштинa) и њој својствених енергија остаје неприменована (исповршена, трајна). "Oтварење и бојанска oбожујућа благодат њих суштине, већ енергија Božja,<sup>3</sup> тајиничка енергија, и бојанска сила и дејство Тројиственог Бога"<sup>4</sup> govori sv. Grigoriје Палама. Тако, "када ми говоримо, да бојанска суштина њих причања сама oсобом, већ својим енергијама, ми остајемо у границама благочестија"<sup>5</sup>. То разликовање суштине и енергија не уводи у бојанство никакву сложеност. Сложеност би била у том случају, ако би се дејство противстављало страдању (страдању) у смислу пасивности, и ако би енергија претстављала страдање (то каприја). Мeђутим Бог "пројављује дејство, но не траи у односу на њага"<sup>6</sup>. За Паламу суштина и енергија нису два "дејела" Бога, како још увек мисле неки савремени критичари, већ два различита мoдуса Boжјег житија, у Својој природи и ван Своје природе. То је Бог који пребива апсолутно недоступан по Својој суштини и који потпуно oбјављује Себе у Својој благодати. Слично Тројичном догмату, и догмат о бојанским енергијама никако не нарушава Boжјанску простоту (једноставност), само ако се та простота не претвара у филозофски појам, којим се покушава одредити неодредиво. "Саваком богословљу које жели да се придржава благочестија, својствено је да утврди и једно и друго ако су oбије тврђење истините"<sup>7</sup>. Тако је Савелije, будући неспособан утврдити, да је Бог један и да није један, - видио само јединство суштине, - и изгубио појам Тројичности Лица.<sup>8</sup> Исто је могуће рећи и о простоти бојанске природе и разликовању суштине и енергија. "Бог није само у три ипoстаси, он је још и свемогући (вoућтавоуодoс)", Сабор 1351. године.<sup>9</sup>

Разликовање суштине и енергије (или дејстава), разликовање које је утврђено Саборима 14. вијека, јесте догматско изражавање Предања о позитивним (која се могу познати - схватити) својствима Boжјим, које смо видели код киладоксјана и касније код Дионисија у његовом учењу о бојанском јединству и разлицима,

и свима (oуштинa) или о "траку бојанског израја". То разликовање ипак се богословљу два пута - пут потврде и пут одрицања: један од њих Бога oткрива, други води ка сједињању с Њим кроз искупителност. 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 својствених бојанске славе чoвјечанској природи Христа, у ипoстасном јединству oпавлоћеног Лoгoса. Све ове претходне богословске датости, послужиле су Сабору 1351. године као подлога за његове иерогухителне одлуке, које су сагласно светоотачком предању, потврдиле одређене бојанске и ипoстасне благодати као енергије, која се разликује од тројичне једносuштинoсти, али која је од ње неодредива.

Утврђивши потпуно идентичност суштине и енергија у Богу, Паламини противници су заштитили филозофско схватање бојанске (једноставности). Када су они говорили о разликовању дејстава или енергија од суштине, имали су у виду тварне ефекте или "пoслeдичице" бојанске суштине. Иако се схватање Бога - као прoсте суштине - није допунило другачије схватање Boжјег битија, oним као битија суштaственог. Oво што није сама суштина, не припада бојанском битију, то није Бог. Тако енергија треба или да се постоји са суштином, или да се потпуно oдвоји од суштине, као нека дејство изван ње, другачије речено, као тварне послeдичице, њом - суштином "узроковане". Oвдје рационалистичко схватање узрoчности уназа у учење о благодати. За противнике св. Grigoriја Паламе, постоји бојанска суштина постоје њене тварне послeдичице или ефекти, но не остаје мјеста за бојанска дејства или енергије. У одговору на њихову критику св. Grigoriје Палама их је поставио између суштине и њеног дејства, но онда би их филозофско схватање бојанске простоте принуђило, да сирставају у тварно славу Boжју, благодат, свјетлост Прoбoражска, или би они требали категорички одрицати то разликовање, што би их приморало да постојење недостижно (несхватливо) са достижним (схватливим), не(са)oштитиво са (са)oштитивим, суштину са благодаћу. И у првом и у другом случају oбјављује чoвјечка постаје немогуће, као што постаје немогуће и свако реално oштитење (зajедничарење) с Богом.<sup>9</sup>

Например, ми то управо и видимо код Никифора Grigore. За њега је тварска свјетлост била тек само форма (μορφή), oни (τοπος) материјални символ, који указује на присуство Boжјанo-

тва.<sup>10</sup> Апостоли су, по њему, на Таворској гори видјели некакву реалност која припада области сушних (τινά των ουτων), нешто спознативо, а то значи – тварно.<sup>11</sup> Слична Григорина асимилација (изједначавање), спознајног са облашћу постојећег (сушећег), говори о његовој зависности од Дионисија, али Дионисија платонизираним, 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 Григоре, не само људи него и ангели могу познати Бога не друкчије, него преко симбола и физичких знакова (δία συμβολων και τυπων σαματικων).<sup>12</sup>

И оvdје 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 ουρις), тј. виђења мисаоног. То је мисао која се оvdје на земљи користи симболичким представама, да би из њих извела одговарајуће појмове.<sup>13</sup> 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. Оvdје Григора преко философије као да се враћа интелектуалном гносеу 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 (μεοριςμοις) 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 неизбјежно губи своју гнпкост – прилагодљивост. "Бог се назива свјетлошћу не по својој суштини, већ по својој енергији".<sup>14</sup> – говори он. Међутим, ако енергију назовемо свјетлошћу (енергија која се распростире од јаркогорућег огња), већ по томе, што се она јавља као отворење неке неизрециве реалности, којој изнад свега одговара наименовање "свјетлост". Будући да Бог Себе пројављује и даје по знање 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, недјелјиво дјелив у сагласности са достојношћу оног који га прима".<sup>15</sup> Савршено виђење Бога, виђење које се опажа (доживљива) 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 осипљен 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.<sup>16</sup> 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 Таворекој 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, према је и онда била видљива тјелесним очима. Али преображајем својих чуства изабраници Господњи су прешли из тијела у Дух".<sup>17</sup>

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 невестаствена (нематеријална), – говори он – и нема ничега чувственог у свјетлости, која је на Тавору обасјала апостоле".<sup>18</sup> Међутим, с друге стране, било би исто тако апсурдно тврдити, да један само интелектуални гносе заслужује "метафорично" наименовање свјетлости.<sup>19</sup> Ова свјетлост није ни материјална ни духовна, већ је она божанска и нестворена.

У "Апторитском 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 чуство и сваки ум. А на који начин, то зна само Бог и онај који испитује та дејства".<sup>20</sup>

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 код 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 иступљење из свега што је тварно. И овај излазак – није тек платоновски "бијег", ни спиритуализација човјековог бића (суштаства), које се претвара у νοος 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 нестварном (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 νοος" 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 умртвијене, него преображене и освећене".<sup>21</sup>

"Онај ко је добио благи удео кроз Божанско дејство...сам је као Свјетлост и са Светлошћу се налази (битише) и заједно са Свјетлошћу сазнајно види, да је без такве благодати за сваког сакривено, да се уздигне не 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 уселјава се у оне који га љубе и које Он љуби".<sup>22</sup> 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 суштатава (бића), у којем ће Бог бити "све у свему", не по Својој суштини, већ по Својој енергији, другачије речено, по благодати или нетварној Свјетлости, неизрецином великољепињу трипостатне једне природе" 23

"Апостолски томос" налази у Старом Зајету, упоредо са догматима закона Мојсијевог, пророчка прозрела будућих догмата, догмата евангелске ере. Они су за старозајетног човјека до доласка Христовог претстављали, још не довољно изражене тајне. Исто тако и за нас, који живимо у евангелској ери, ствари будућег вијека, Царство Божије, претставља тајну. Ове тајне, на земљи могу познати, или тачније речено, опитно доживјети светитељи, они који живе у савршеном јединству с Богом, који су преображени благодаћу, и припадају прије животу будућег вијека, него ли нашем земалском животу. 24

Тако се поново сусрећемо, само у новој формулацији, с мисли светог Иринеја, са његовим "виђењем открићењем", које се постепено разоткрива у три етапе: до Христа, послније Оваплоћења, и после Парусије. Међутим, св. Иринеј је видјео "Свјетлост Очевоу" у есхатолошкој перспективи "хиљадугодишњег царства святих". Видјели смо да је то есхатолошко виђење у 3. вијеку замјено александријским идеалом созерцатељног живота, који је код Климента и Оригена, понекад добијао форму некакве филозофске утопије: Климентов "гностик" и Оригенов "духовни човјек", и један и други представљају својеврсно духовно "богатство", и таква духовност ни на који начин није хришћанског поријекла. Овај аспект је и побудио неке савремене критичаре (прије свега Нигрена и Фестужера) да тврде, да је свако мистичко созерцање, својеврсно карактеристична измјена јединственог виђења Бога, које одговара Духу Светог Писма, тј. виђењу есхатолошком, парусијском. Послнје вјековних борби против интелектуалистичке мистике, налазимо код исихаста – св. Симеона Новог Богослова, Григорија Паламе и његових ученика – виђење, 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 богословије св. Григорија Паламе од стране Дионисија Петавија. Не дотичући се грчких отаца претходних епоха, које је већ осудио Габријел Васкез (Gabriel Vasquez, 1551–1604, шпански богослов) 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 нечеј другом*, 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 несавопштиви. Петави није схватио да је то разликовање богословски постулат без којег је незамислива реалност – не метафоричност – нашег обожења, без упијања (апсорбовања) створеног суштатства 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 умањење виђења Бога, управо тамо, гдје је напротив очигледан хришћански максимализам, 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 ниште 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 odsustvo било каквог учења, а нарочито ако се ради о тако изнижансираним учењу. Наше краткотрајно истраживање које смо приказали не допушта нам да дамо тако категоричан одговор који би нас ослободило од било каквих исправки и било каквог прицизирања.

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) нама представљено у ограниченом аспекту интелектуалистичке мистике, која супротставља чувствено умостознајном (спиритуалном) и која потврђује саприродност човјечијег ума с Божанством. У том случају, виђење Божанске суштине показало би се као врхунац интелектуалног гнозиса.

У области духовног живота наишли смо на двије супротне тенденције: на једној страни – оригеновску мистику Евагрија, када се ум по својој природи јавља као смјестителне суштаствене божанске свјетлости, која може (Евагрије не говори о томе одређено) да њему (са)општи познање; а на другој страни, чулно учење у Божанској суштини код месалијанаца. Православни духовни опит подједнако одбацује, како интелектуални гнозис, тако и чувствено познање (перцепцију) божанске природе, желећи да превлада човјеку својствени дуализам разумнога и чувственога, стремићи таквом виђењу Бога, које узноси васцјелог човјека до достојења 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 Евномиевих рационализама, показала се у томе што су такви различити богослови као три света кападокијаца, св. Јефрем Сириј, св. Елифаније 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 тјесно 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 ијероучење 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 ивијесном 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 позван 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 она 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 Очевој, Он га објави".

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

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