

## Григорије Палма и светоотачко предање\*

ПРОТОЈЕРЕЈ ДР ГЕОРГИЈЕ ФЛОРОВСКИ

„Последујући светим Оцима...” Овако обично отпочињаху догматске дефиниције васељенских сабора. Догматска дефиниција („орос”) четвртога васељенског сабора почиње управо овим речима. Седми васељенски сабор на још изразитији начин наводи — као увод у своју одлуку о светим иконама — следеће: „Последујући богоречитом учењу светих Отаца наших и Предању васељенске Цркве...” Овај обичај навођења и отпочињања представљао је нешто више од простог излета натраг у древну прошлост. Јер доиста, Црква свагда одмах спочетка наглашава истоветност своје вере кроз векове. Ова истоветност и ово остајање при њој још од апостолских времена највиднији је знак и показатељ праве вере. То видимо и из чувеног израза светог Викентија Леринскога: „*In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”. (У самој пак католичанској (саборној) Цркви ваља веома много пазити да држимо оно што су свугде, што су свагда, што су сви веровали”)<sup>1</sup> Па ипак, „древност” сама по себи није довољан доказ исправности вере. И јереси могу да се позову на историјске преседане и да се користе ауторитетом некојих предања. Старинске дефиниције често могу опасно да заведу човека. Свети Викентије Лерински је био потпуно свестан те опасности. С тешкоћом ове врсте сучелио се већ и свети Кипријан Картагенски. Он вели: „*Nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est* („Древност без истине само је старина заблуде”)<sup>2</sup> И опет: „*Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit: Ego sum consuetudo* (Господ је рекао: Ја сам истина. Није казао: Ја сам обичај)”<sup>3</sup> Стари обичаји сами собом нису јемство истинитости. „Истинско предање” може бити само „предавање Истине”, *traditio veritatis*. Ово истинско предање по светом Иринеју, темељи се на сигурном благодатном дару истине, cha-

\* Говор одржан 14. новембра 1959. у дворани за сусрете и разговоре манастира Свете Теодоре у Солуну, о празницима поводом 600-годишњице уснућа у Господу светитеља Григорија Паламе. Штампан у грчком богословском часопису „Григориос о Паламас”, Солун, год. 43, св. 502—503 (1960), стр. 101—115. Превео са грчког јеромонах Иринеј Буловић.

<sup>1</sup> *Commonitorium*, п. 2,3.

<sup>2</sup> *Epist.* 74.

<sup>3</sup> *Sententiae episcoporum*, numet. 87, п. 30.

risma veritatis certum, и њиме се чува, а он је одмах на почетку метнут у Цркву као у ризницу и очувао се кроз непрекидно наслеђе свештенства: „qui cum episcopatus successione charisma veritas certum asserterunt.”<sup>4</sup> Предање у Цркви није просто продужење људскога памћења нити је то трајност обредних функција и обичаја. Предање је првенствено сталност и трајност божанског руковођења и просветљења, оно је постојано присуство Духа Светога. Црква није прикована за „слово” него је сасвим постојано креће и покреће Дух. Исти Дух, Дух Истине, „Који је говорио кроз пророке”, руководио Апостоле и просвећивао Еванђелисте, још увек остаје у Цркви и стално је води у потпуније поимање божанске истине и из славе у славу. Отуд оно „последујући светим Оцима” не значи просто довођење у вези с неким апстрактним предањем или пак употребу дефиниција и формулација. Напротив, представља позивање на личности, на свете сведоке. Следствено, сведочанство Отаца садржи нешто више од историјске карактеристике. Сведочанство Отаца на сасвим особит начин и у потпуности спада у сами састав православне вере. Црква је подједнако снабдевена проповеђу Апостола и догматима Отаца. У вези с тиме није згорега да наведемо древну црквену химну, састављену, може бити, од стране св. Романа Слаткопојца:

„Чувајући Црква  
Апостола проповед  
и Отаца догмате,  
једну веру запечати,  
те носећи хитон истине,  
саткан од споменутог богословља,  
право управља и прославља  
благочестија тајну голему...”

Црква је уистину апостолска, али и светоотачка. Ове две њене карактеристике никад се не могу оделити једна од друге. Само стога што је светоотачка, Црква и даље остаје апостолска. Ова веза може се описати и на други начин. Навешћемо једну другу црквену песму, из службе Трима Јерарсима: „Речју знања утврђујете догмате, које раније простим речима излагаху рибари, у сазнању силом Духа, јер требаше да и овим начином наше једноставно богопоштовање стекне себи поткрепљење”.<sup>5</sup> Дакле, постоје два основна стадијума у проповедању хришћанске вере. „Наше једноставно богопоштовање” требало је „да стекне себи поткрепљење”. Постојао је унутрашњи подстрек, унутрашња логика, унутрашња нужност у овоме склопу. Диста, учење Отаца није друго до ли она иста једноставна проповед, предата и сачувана преко апостола једанпут заувек. Али, беше нужно потребно да се она у правом смислу речи и потпуно артикулише и развије у компактно тело са засведоченом чврстином споја и склопа — да се развије речју, па ипак по сили истога Духа. Проповед апостолска живи у Цркви. У том смислу учење Отаца представља сталну категорију хришћанске егзистенције, постојано и коначно ме-

<sup>4</sup> Adv. Haereses. IV. 40, 2.

<sup>5</sup> Сједален на јутрењу службе Трима Јерарсима.

рило и критеријум праве вере. Према томе, наш заокрет ка Оцима јесте нешто више од простог историјског повратка у прошлост или у старину. Оци нису само сведоци древне вере, *testes antiquitatis*, но и сведоци истините вере, *testes veritatis*. Термин „ум отачки“ или „отачко мишљење“ је показатељ унутарњег односа у православном богословљу и не заостаје за речју Светога Писма, нити се стварно икад од њега даде одвојити. Или, како недавно лепо рече неки искусан писац: „Васељенска црква свију векова није просто тек чедо Цркве Отаца него јесте и остаје Црква Отаца“.

Главна и карактеристична одлика светоотачког богословља био је његов егзистенцијални карактер, ако је дозвољено да се послужи-мо тим савременим термином. Што рекао свети Григорије Богослов, Оци су богословствовали на начин апостолски, а не на начин аристотелски, „рибарски“ а не аристотелски”.<sup>6</sup> Њихово учење остало је проповед. Теологија им је била киригматичка, проповедна, чак и кад је била логички конструисана и снабдевена узгред силогистичким аргумен-тима. Првенствено и коначно односила се на веру, на духовно искуство. Одвојена од живота у Христу, теологија нема у себи убедљивости, а одвојена од живота вере, распада се у празну дијалектику, у залудно и сујетно многоречје, лишена духовне и егзистенцијалне доследности. Светоотачко пак богословље било је најунутар-њије укорењено у јасном и изразитом исповедању вере. Није сачи-њавало систем сам по себи очигледан који би се могао предочити људима помоћу аргументације, „аристотеловски“, без претходне ду-ховне преокупације. Могло је само „да се проповеда или да се објав-љује“, да се проповеда с амвона, као и да се објављује у речима мо-литави и у светим богослужењима. Богословље те врсте никада се не раздваја од молитвенога живота и врлинскога делања. „Лествица чистоте почетак је богословља“, или, по речима св Јована Лествич-ника, „врхунац чистоте подлога је богословљу”.<sup>7</sup> Између осталог, то и такво богословље свагда је проповедничке природе с обзиром на то да му је главни циљ да потврди и призна мистерију живог Бога, као и да стварно посведочи о њему речју и делом. Теологија није сама себи циљ — она је увек један пут. Теологија, па чак ни догмати, не показују нешто више од неког разумског сведочанства о овој истини. Једино помоћу делатне вере ова се страна пуни садржајем. Христолошке дефиниције имају своје пуно значење само за оне који се сусретоше лицем у лице са живим Христом, и прихватише и при-знадоше Њега као Бога и Спаситеља, и кроз веру остају у Њему, у телу Његову, у Цркви. У том смислу теологија никад није очевидан систем већ се стално позива на верско прозрење. „Што видесмо и што чусмо, то вам проповедамо“. Одељена од те и такве проповеди, богословска терминологија је празна и ништа не значи. Са истога узрока никада се богословски термини не могу схватати апстрактно, тј. одвојено од свецелог, интегралног учења, садржаног и разрађе-ног у њима. У заблуду води раздвајање одређених светоотачких из-раза и њихово вађење из читавог мисаоног и реченичког склопа у којем се појављују. Опасна је наша навика да се на Оце позивамо

<sup>6</sup> Номил. 23, 12.

<sup>7</sup> Лествице, 30.

тек тако олако и једноставно, односно да усамљујемо њихове речи и изразе, смештајући их изван њихова склопа и редоследа у којем једино и имају свој пуни смисао и животност. „Следовати Оцима” не означаје просто се позивати на њих но стицати њихов ум и начин умовања.

Сад, ето, доспесмо до критичне тачке. Име „Оци Цркве” обично се даје учитељима древне Цркве. И уопште преовлађује мишљење да њихов углед и ауторитет зависе од њихове древности, од њихове сродности са „Првобитном Црквом”, са Црквом првих времена. Већ је, међутим, бл. Јероним одбацио такво схватање. Ваистину, ход и ток црквене историје не зна за умањење „аутентичности” Цркве, нити је у њој икад ослабила непосредност духовног сазнавања, па ипак је идеја о „умањењу” и „ослабљењу” извршила силан утицај на нашу савремену богословску мисао. Много пута преовлађује менење, било свесно било подсвесно, да је стародревна Црква на неки начин била ближа извору истине. Као признање нашега промашаја и наше недовољности, тј. као смерна самокритика, такво менење је здраво и корисно. Опасно је, међутим, узети неко такво мишљење за полазиште и претпоставку наше идеје о црквеној историји, а поготову за исходиште нашег поимања Цркве. Уопште влада схватање да је „епоха светих Отаца” окончана, те се иста, следствено, посматра просто-напросто као једна древна, па донекле и архаична стварност. Међе и границе „светоотачке епохе” одређују се на разноразне начине. Обично св. Јована Дамаскина сматрају „последњим Оцем” Истока, а св. Григорија Двојеслова или пак Исидора Севиљскога последњим на Западу. Но последњих година овакво омеђивање периода озбиљно се оспорава. Не би ли требало да бар још Св. Теодор Студит буде увршћен у број Отаца? Већ Mabillon тврди да је Бернар од Клервоа, *Ductor Mellificus* („Медоточиви Учитељ”), био „последњи од Отаца, јамачно не нижи од старијих”.<sup>8</sup> У ствари, сав проблем се и не састоји тек просто у разграничењу разних раздобља. Са западнога становишта, „светоотачку епоху” је наследила — и доиста превазишла — „схоластичка епоха”, која суштаствено беше корак напред. Откако се појавила схоластика, „светоотачко богословље” је постало нешто застарело, постало је збиља „раздобље прошлости” и чак се на неки начин преиначило у један старински предговор. Ово схватање, са западњачке тачке гледишта оправдано, прихваћено је, нажалост, и на Истоку, слепо и потпуно некритички. Следствено, православно богословље се обрело пред следећом дилемом: или је требало да се растужи због „застарелости” Истока, који није развио сопствену схоластику, па да онда и створи такву схоластику, или је могло да се повуче у „архајску епоху”, на један археолошки начин, па да се баци на онај посао што га је ту недавно неко оштроумно крстио именом „теологија понављања”. Ово пак потоње у суштини представља један посебан и својеврстан облик схоластицизма. — Често се, штавише, наговештава да се „епоха Отаца” по свој прилици завршила далеко пре времена св. Јована Дамаскина. У томе се обично не иде даље унатраг од Јустинијанова доба. Је ли већ Леонтије Визан-

<sup>8</sup> Mabillon, *Bernardi Opera*, praef. n. 23. (MPL 187, 26).

тијски био „први схоластичар“? Није неуобичајено да се неки зауставе још и раније, до године 451. Психолошки, овај став је довољно појмљив, ако се и не може богословски оправдати. Као што је и природно, Оци четвртог и петог столећа су најистакнутији и њихова је јединствена величина неоспорна. Но Црква је остала у потпуности жива и после четвртога васељенског сабора. Пренаглашавање првих пет векова опасно извитоперује богословско разумевање ствари и омета исправно схватање чак и саме догме четвртога васељенског сабора. И не само то, него се и дефиниција шестог васељенског сабора може посматрати као прост додатак уз дефиницију четвртога, од интереса једино за учене теологе, те се лик св. Максима Исповедника готово заборавља. Слично томе, потпуно ишчезава богословски значај седмога васељенског сабора, тако да се човек у чуду и недоумици пита што ли се Недеља Православља доводи у везу с победом Цркве над иконоборцима. Није ли то била једноставно једна „обредна распра“? Често ми заборављамо да је славни термин »consensus quinquesaecularis« (петвековна сагласност, тј. сагласност до четвртога васељенског сабора) уствари протестански термин и да се у њему и крозањ одражава специфична протестантска „теологија историје“. Уобичајено наглашавање „седам васељенских сабора“ није уствари много срећније кад тежи — како то обично бива — да ограничи духовни ауторитет Цркве на првих осам векова, као да је то бож „златни век“ прошао, а сада се већ налазимо и живимо у некоме сребрном веку, много нижем по духовној животности и аутентичности. Крајњи исход овога површног разграничавања епоха јесте тај да сасвим заборављамо наслеђе византијског богословља. Данас смо, додуше, спремнији но што смо то били пре неку годину да признамо сталност светоотачког ауторитета. Али, ипак смо склони да ограничимо распон тога свога признања, тако да се данас наочиглед свију, византијски богослови не убрајају међу Оце. Правимо, изгледа, строгу поделу између онога што је „светоотачко“ (мање—више узан појам) и „византинизма“. Нагињемо, штавише, схватању да „византинизам“ представља некакав ниже вредности наставак светоотачке епохе. Па ипак, византиска теологија у самој ствари не беше просто „понављање“ светоотачке већ беше пре органски продужетак њен. Да ли је икада дошло до неког прекида Предаља? Може бити да се изменила у одређеном историјском тренутку етика Источне православне цркве, те је потоњи развој био од мање аутентичности и важности или чак и без икаквог ауторитета? Такво некакво поимање, изгледа, прећутно се садржи у владајућим представама о седам васељенских сабора. А онда се св. Симеон Нови Богослов и св. Григорије Палама просто—напросто изостављају, док се исихастички сабори XIV века игноришу и тону у заборав. Какво је њихово место и њихов углед у Цркви? Збиља, св. Симеон и св. Григорије још су аутентични духовни Оци и надахнитељи свих оних подвижника који се боре за савршенство и живе у молитви, посту и созерцавању, било то у преосталим манастирима, било у пустињској тишини — или чак и у свету. Ти људи не знају ни за какав расцеп између „патеризма“ и „византинизма“.

Добротољубље, та енциклопедија православне побожности, која садржи у себи списе многих столећа, представља стални прируч-

ник за руковођење и поучавање оних који су жедни православнога подвига, чак и у данашње доба. Ауторитет његова састављача, св. Никодима Светогорца, недавно је признат и утврђен тиме што је он званично признат за светитеља Цркве. У томе смислу, епоха светих Отаца продужује се у црквеном богослужењу. Зар не би требало да се продужи и у неким богословским покушајима и студијама, у нашем богословском истраживању и учењу? Зар не би требало да поново задобијемо ум Отаца у нашој богословској мисли? Разуме се, не треба да га задобијемо као архаични метод, нити просто као какав поштовани остатак, него као егзистенцијални став, као духовну оријентацију. Само и једино на тај начин наша ће теологија бити у стању да поново постане целовита у пуноћи наше хришћанске егзистенције. Није довољно да тек задржимо „византијску литургију“ да оживимо византијску иконографију и византијску музику, или да применимо византијске начине молитве и безмолвија, тј. молитвеног тиховања. Треба да се вратимо на саме изворе нашег од Отаца преданог нам благочешћа и да повратимо у живот светоотачки начин мишљења. Иначе нам прети опасност да доживимо унутарњи расцеп између предатих нам од Отаца облика побожности и страног предању начина мишљења. То је стварна опасност. Један случај разјасниће нам ствар. Пре неку годину један студент Московске Духовне академије узео је тему за своју тезу — „Православни догмат о искупљењу“. Најпре је консултовао постојеће приручнике и нашао у њима једну посавременењу варијанту теорије Анселма Кентерберијскога. Овим изучавањем бавио се управо у току Велике Четрдесетнице. Редовно је читао и појао у Цркви. И гле, изненада је у Триоду открио схватање о искупљењу које се у корену разликује од Анселмове теорије. Дабоме, није му било тешко да потражи и нађе корене свог открића у светоотачким списима. Студент је упао у забуну. Овај пример је карактеристичан.

Као „богопоштоваоци“ још увек се налазимо у „предању Отаца“. Не би ли било потребно да се у истом предању налазимо и као теолози, као предавачи Православља? Можемо ли на који други начин сачувати свој интегритет, своју целовитост?

Све ове уводне примедбе најтешње су повезане с нашим непосредним циљем. Сабрали смо се овде у ове дане да славимо и одамо почаст успомени св. Григорија Паламе. Ипак, пред нама данас искрсава следеће основно питање: које је богословско наслеђе Григорија Паламе? Непобитна је чињеница да он није био неки теолог — теоретичар. Није се занимао за апстрактне философске проблеме. Занимао се једино за проблеме хришћанске егзистенције. Као богослов био је просто—напросто тумач духовног искуства Цркве. Готово васколики списи његови, изузев беседа, написани су из разлога условљених тадашњим приликама. Носио се и борио махом са проблемима својег сопственог доба. А морамо признати да је у питању било збиља критично доба, пуно немира, несугласица и свађе. Упркос томе, било је то и доба поновног духовног распламсавања. И усред тога и таквог амбијента св. Григорије постаје жртва својих непријатеља који су га сумњичили да уводи превратне и разорне новотарије. Уствари та оптужба и надаље преовлађује на Западу. Само се по себи разуме да је она далеко од истине будући да је св. Григорије био најдубље уко-

рењен у Предању. Није тешко пронаћи трагове и основе његових гледишта и мотива код самих Кападокијаца и код св. Максима Исповедника, који беше — ваља узгред, као у загради, напоменути — један од најпопуларнијих и најомиљенијих Отаца Византије. Подразумева се да је св. Григорије уз то био апсолутно добро и изблиза верзиран у списима Псевдо—Дионисија Ареопагита. Па ипак, његова теологија ни у ком случају није била „теологија понављања”. Била је, напротив, стваралачка пројекција древнога предања. Њен првочетни елемент био је живот у Христу.

Од свију тема богословља Григоријева узећемо у обзир поглавито једну, ону највећма оспоравану и најљуће нападану: који је основни карактер хришћанског искуства? Као крајњи циљ и крајњи исход човечјег живота дефинисано је у светоотачком предању обожење. Овај термин звучи савременом уху мање или више неугодно. А не може се, нажалост, верно пренети ни на један савремени језик; потпуно је непреводив чак и за сам латински. Па и на самом јелинском језику овај термин је некако на силу изведен и ишчепркан. Ту се заиста ради о једној смелој речи чији је смисао, међутим, ипак једноставан и јасан. У питању је један од најкритичнијих и најважнијих термина светоотачкога речника. Биће довољно да у вези с тим наведемо св. Атанасија који је писао? „Он (тј. Господ Христос) поста човек да би нас Собом и у Себи обожио”.<sup>9</sup> Затим: „Он се учовечи да се ми обожимо”.<sup>10</sup> У овој ствари св. Атанасије понавља заправо омиљено гледиште св. Иринеја: »Qui propter immensam dilectionem suam factus est quod summus nos, ubi perfeceret esse quod est ipse». („који је неизмерне ради љубави Своје постао оно што смо ми да би нас претворио у оно што је Он. . .”).<sup>11</sup>

Посреди је, једном речју, опште убеђење прчких Отаца. Могли би се навести дугачки цитати из св. Григорија Нисскога, св. Кирила Александријскога, св. Максима и — ваистину — из св. Симеона Новог Богослова. Никаква измена није запажена у овом уверењу и очекивању што се тиче онтолошког стања људског бића. Човек заувек остаје што јесте, тј. остаје стварање, твар. Њему је, међутим, дато обећање и дарован му је у Христу Исусу, Оваплоћеном Логосу, саставни део божанскога — вечни и нетрулежни живот. Примљен је у најтешње општење с Богом кроз Христа и силом Духа Светога. Овде нам ваља приметити да је ту у питању нешто много више од једног „етичког” општења и нешто много више од једног људског савршенства. Само реч „обожење” може на прикладан начин да представи јединственост обећања и дара Божјег. Термин „обожења” изазива у нама недоумицу уколико станемо размишљати на основу „онтолошких” претпоставки или идеја. С правом, јер човек, просто — нарочито, не може постати Богом. Но Оци су размишљали на основу „личних” термина, и кад би рекли „обожење”, онда је ту заправо била посредни тајна личног општења. Обожење означава лични додир. Ту се ради о најтешњој заједници човековој с Богом у којој је свеколико људско биће и битисање прожето Божјом присутношћу.

<sup>9</sup> Ad Adelphium, 4.

<sup>10</sup> De incarnatione Verbi, 54.

<sup>11</sup> Adv. Haereses, v. Praefatio.

Упркос томе остаје проблем: како је могуће усагласити ову заједницу Бога и човека са Божјом трансцендентношћу? У томе се управо састоји најкритичнија тачка читавог проблема. Да ли човек стварно долази у додир и сједињење с Богом у овоземаљском животу? Или је можда посредни просто „акција на даљину“? Општа обзнана и проповед источних Отаца била је да човек кроз култ усходи навише и коначно се сједињује, долази у додир с Богом и гледа славу Његову. Нека буде, али како је то могуће кад Бог обитава у светлости неприступној? Проблем је постао нарочито оштар у источном богословљу, које оста верно убеђењу да је природа Божја и суштина Његова непостижна и несхватљива. Ово убеђење недвосмислено су формулисали Кападокијци, као и Јован Златоуст у својим сјајним беседама о Непојмивоме. Али ако је Бог апсолутно „неприступачан“ у суштини Својој, па према томе суштина Његова просто никад не може постати доступна општењу, како је онда уопште могуће обожење у својој потпуности? „Врећа Бога ко љубопитствује око суштине Његове“ пише Јован Златоуст.<sup>12</sup> Уосталом, у св. Атанасија наилазимо на јасно разликовање суштине Божје, сила Његових и добротe Његове. „Он се налази у свему по доброти Својој и сили, а опет је и изван свега по природи Својој“. Исто схватање доживело је пажљиву разраду од стране Кападокијаца у њиховој борби против Евномија. Суштина Божја апсолутно је несхватљива човеку, вели Василије Велики. „Несхватљива је за природу људску и свецело је неизрецива суштина Божја“.<sup>13</sup> Бога сазнајемо само у делима Његовим и преко дела Његових. „Ми велимо да се по енергијама Својим познаје Бог наш, а да се суштини Његовој приближимо — то већ не тврдимо; јер енергије Његове силазе к нама, док Му суштина остаје неприступна“.<sup>14</sup> Ипак је овде посредни истинско познање, а не неко нагабање или какво апстрактно закључивање. „Енергије Његове силазе к нама...“ По изразу Јована Дамаскина, дела Божја или „енергије“ Божје јесу истинито и право откривање Самога Бога: „Божанско обасјање и енергија...“<sup>15</sup> Реч је о стварном присуству, а не просто о некој »*praesentia operativa sicut agens adest ei in quod agit*« (тј. „о делатној присутности оне врсте као што онај ко нешто ради присуствује у ономе што ради“).

Овај тајанствени начин Божјега присуства упркос апсолутној трансцендентности Божанске Суштине премаша људско разумевање. Али, притом нема и не може бити никакве сумње у стварност присуства Божјега. Ваља приметити да систематску разраду поменутог учења Кападокијаца налазимо доцније у списима Псевдо—Дионисија. Св. Григорије Палама се по овоме питању, дакле држи стародревнога предања. Кроз „енергије“ Своје, Бог неприступни приближује се човеку. И, овај божански покрет врши утицај на додир између Бога и човека. То је „пројава напоље“, по изразу св. Максима.<sup>16</sup>

Свети Григорије Палама започиње разликовањем „благодати“ и „суштине“. „Божанско и боготворно обасјање и благодат — то није

<sup>12</sup> De Incomprehensibili.

<sup>13</sup> Contra Eunom. 1, 14.

<sup>14</sup> Epis t. 234 ad Amphiloichium.

<sup>15</sup> De fide orthodox. 1, 14.

<sup>16</sup> Scholia eis peri theion onomaton, 1, 5.

суштина него енергија Божја”.<sup>17</sup> Ово основно разликовање сачињавало је предмет разрађивања на великим помесним саборима у Цариграду године 1341, 1347. и 1351, где је и формално прихваћено. На оне који одрицаху ово разликовање бачена је анатема и одлучени су од Цркве. Анатематизми сабора из године 1351. унесени су, као што се зна, у богослужбено правило Недеље Православља у Триоду. Православни богослови су —неизоставно дужни да их усвајају. Суштина Божја је апсолутно „непричесна” (amethektos). Извор и сила човечјег обожења није, разуме се, божанска суштина, него „благодат Божја”: „Боготворна енергија, којом се причесници обожују, јесте нека божанска благодат, али не и природа Божја”.<sup>18</sup> Благодат, дакле, није истозначна са суштином. Она је „божанска, несаздана благодат и енергија”.<sup>19</sup> Међутим, ово разликовање ипак нити подразумева нити намеће поделу унутар Божанства, нити је пак посреди просто какво „збивање”, а нити „догађај”.<sup>20</sup> Енергије „происходе” из Бога и обелодањују постојање Његово. Термин „происходити” уводи једноставно разликовање, али не и поделу: Ако се и разликује од Природе Божје, ипак се од ње не отцепљује благодат Духа”.<sup>21</sup> Уствари целокупно учење светога Григорија има за своју претпоставку дело личног Бога. Бог се, такорећи, креће у сусрет човеку, и грли човека благодаћу и делом Својим (дејством, енергијом), што, опет, ни најмање не наговештава да Бог на тај начин напушта „светост неприступну” у којој вековечно блаженствује.

Крајњи циљ богословског учења св. Григорија била је одбрана стварности хришћанског духовног опита. Спасење је нешто више од самог опроштаја. Он је истински препород и обновљење човеково. Тај препород се не постиже пуштањем у покрет природних енергија које постоје у човеку него помоћу „енергија” самога Бога, Који излази човеку на сретање, обухвата га у загрљај и прима га у истинску и трајну заједницу са Собом.

Више је него истина да се учење светога Григорија тиче читавога система теологије, читавога тела хришћанске догме. Оно у самој ствари претпоставља још и јасно разликовање између „природе” и „воље” Божје. И ово разликовање је карактеристично за источно предање, барем од времена св. Атанасија Великога па наовамо. Но у вези с тиме могао би ко упитати: Мири ли се ово разликовање са „једноставношћу” Бића Божјега? Можда би требало да на сва ова разликовања гледамо просто као на логичка нагађања, која су додуше нама потребна, али су у крајњој линији без икаквог онтолошког значења? Чињеница је, уосталом, да је свети Григорије Палама био изложен нападима својих противника баш због тог и таквог његовога гледишта. Биће Божје је једноставно, несложено, и у Њему се сва својства сливају уједно. У овој ствари већ се блажени Августин био одмакао од источнога предања. И заиста је непобитно да је учење Паламино неприменљиво у односу на августиновски систем. Сам

<sup>17</sup> Capit. philos. et theol. 68 sqq.

<sup>18</sup> Capit. philos. et theol. 92. sqq.

<sup>19</sup> Ibidem, 69.

<sup>20</sup> Ibidem, 127.

<sup>21</sup> Theophanes, p. 940.

пак свети Григорије превидео је ширину својих закључака и у погледу основног разликовања. Јер, не прихвати ли ко такво разликовање, немогуће му је јасно разликовати између „рођења” и „стварања”, будући да једно и друго представља дело Суштине, а разликовање између „рођења” и „стварања” неизбежно одводи у потпуну збрку односно догмата о Светој Тројици. У овој тачки св. Григорије се појављује у најтипичнијем свом облику говорећи: „Ако се — сходно бунцањима наших противника и њихових истомишљеника — ништа не разликује божанска енергија од божанске суштине, онда се ни саздавање, које је дело енергије, ни по чему неће разликовати од рађања и исхођења, које је, опет, дело суштине. А не разликује ли се саздавање од рађања и исхођења, ни саздања се ничим неће разликовати од Рођенога и од Исходећега; а стоје ли ствари тако по њиховом мишљењу, то се Божји Син и Дух Свети ни по чему неће одликовати од творевина Божјих, и све твари постаће им породи и произиласци из Бога Оца, и биће обоготворена творевина Божја, а Бог ће бити изједначен са својим творевинама. Стога божанствени Кирило указује на разлику између Божје суштине и енергије, те каже да је одлика Божје природе да рађа, а Његове божанске енергије да ствара, и томе јасно додаје: природа и енергија нису исто. Ако се ништа не разликује божанска суштина од божанске енергије, онда се ни рађање и исхођење нимало неће разликовати од стварања: ствара пак Бог Отац кроз Сина у Духу Светоме. Тако, дакле, по веровању противника наших и следбеника њихових, и рађа и изводи из Себе Бог Отац кроз Сина у Духу Светоме”.<sup>22</sup> Светитељ се овде позива на св. Кирила Александријског, но уствари јасно следи св. Атанасија. Овај последњи, оповргавајући аријанство нарочито наглашава разлику између суштине или природе на једној страни и воље на другој. Бог постоји и, следствено, дејствује. Постоји овде неки вид „нужности” у Божанскоме Бићу, но то ипак није нужност у смислу принуде или пак у смислу коби, судбине, усуда, већ је то нужност самопостојања, постојања из и од самога себе. Просто речено, Бог јесте што јесте. Па ипак, воља Божја је савршено слободна. Другим речима, Бог није приморан да дела оно што дела. Тако дакле, „рођење” је свагда „по природи”, док стварање представља „дело воље”.<sup>23</sup> Ове две, такорећи, димензије, тј. постојање и енергија, различите су међу собом и валао би их најјасније разликовати једну од друге. Само по себи се разуме да ово разликовање не противречи „божанској простоти”, тј. несложености Божанства. Али ради се о стварном разликовању, а не тек о некаквој домишљатој логичкој конструкцији. Уосталом, свети Григорије беше апсолутно свестан критичне важности овог основног разликовања.

Недавно је један истраживач богословља св. Григорија<sup>24</sup> предложио да се оно савременом терминологијом опише као „егзистенцијална теологија”. Оно се зацело умногоме разликује од савремених схватања која се данас означају горњим термином. Али ипак, нема

<sup>22</sup> Capit. 96, sqq.

<sup>23</sup> Contra Arianos, III, 64 — 66.

<sup>24</sup> Протопрезвитер Јован Мајендорф, један од најзначајнијих руских богослова у избеглиштву, сада професор Световладимирске Духовне Академије у САД. — Прим. прев.

сумње да је Палама одбацио у потпуности све облике такозване „онтолошке теологије”, која не могла да узме у обзир слободу Божју, динамизам воље Божје, стварност дејства или енергије Божје. Свети Григорије је био у стању да већ код Оригена сасвим јасно разазна опасност која се наднела. У питању беше управо тешко дело јелинске идолопоклоничке безличне метафизике. Насупрот томе, првобитни елемент за богословље св. Паламе беше историја спасења у најширем обиму, библијска повесница, која се састоји од божанских енергија (дејстава), а врхуни у учовечењу Логоса и у слави и тријумфу крста и васкрсења. У ужем обиму богословље св. Григорија Паламе занимало се за повест људскога бића које се подвизава и бори за савршенство и успиње се, корак по корак, све до свога сједињења с Богом у видењу славе Његове.

Обично се богословље св. Иринеја Лионског карактерише као „чињенична теологија” или „теологија догађаја”. Још оправданије би било окарактерисати и богословље св. Григорија Паламе као „теологију догађаја и факата”. Ми, у наше данашње доба, стално долазимо напослетку до уверења да то и такво богословље представља једину здраву православну теологију. Јер, она је библијска, она је и светоотачка, она је у апсолутном складу са духом Цркве.

У томе смислу ваистину можемо сматрати св. Григорија Паламу својим вођом и учитељем, у нашем покушају да богословствујемо из срца свете нам Цркве.

### *Summary*

*Father Georges Florovsky, D. D.*

#### *ST. GREGORY PALAMAS AND THE PATRISTIC TRADITION*

This is a lecture delivered in Salonica in 1959 on the occasion of the 600th anniversary of St. Gregory Palamas' death. The author stresses the importance of the famous saying of St. Vincent of Lerins that Christians ought to keep «what is believed everywhere, always and by all». However, the antiquity is not the automatic warrant of truthfulness. The true tradition can be only the handing down of the truth (*traditio veritatis*).

The Church is indeed apostolic but also patristic. These two characteristics of hers are inseparable. Only because the Church is patristic, she remains also apostolic, because the Fathers kept alive the apostolic deposit of faith. The teaching of the Holy Fathers is the criterion of the right faith. Therefore, our return to the Fathers is something more than a mere historical going back to the past or antiquity. The Fathers are not only witnesses of the ancient faith (*testes antiquitatis*), but also witnesses of the true faith (*testes veritatis*).

The main characteristics of the patristic theology was its existential ring. According to St. Gregory of Nazianzus, the Fathers were theologizing in the

apostolic way and not in the Aristotelian way. The theology was inseparable from the life of prayer and the advancement in virtues. »The summit of purity is the basis of theologizing«. From the Western point of view, the patristic epoch was replaced by scholastic epoch, which was considered as step forward in theology. According to the schoolmen, the patristic theology is something outdated. This view was, unfortunately, uncritically accepted in the East too. Some among the Orthodox theologians limited the normative value to the seven ecumenical councils exclusively, which would be a golden age of theology, and the later Byzantine theologians would be, according to this scheme, of lesser value.

However, the »Byzantine« theology was not a mere repetition of the patristic one, but its organic continuation. The tradition goes on uninterrupted. The living witnesses of the uninterrupted Tradition, after the epoch of the seven ecumenical councils, are St. Symeon the New Theologian and St. Gregory Palamas. Hence, for those who lived in the stream of Tradition (hesychast monks) there is no chasm between »paterism« and »Byzantinism«.

The compiler and editor of »Philocalia«, St. Nicodemus of the Mount Athos, was recently canonized as saint. Thus the age of the Holy Fathers continues up to our days.

In the liturgical life we are still in the »Tradition of the Fathers«, but we ought to be in the same tradition as theologians too. St. Gregory Palamas was not a theoretician in theology. He was not interested in the abstract philosophical problems. As a theologian he was simply the interpreter of the historical experience of the Church. He grappled with the problems of his own age, which was really a critical one. Even though he knew very well the Cappadocian Fathers, St. Dyonisius the Aeropagite, St. Maximus the Confessor, and the others, his theology was not a »theology of repetition«. On the contrary, it was a creative projection of the ancient tradition for his own generation. Its prime source was the life in Christ of St. Gregory himself.

The starting point of St. Gregory Palamas's theology was the distinction between the »grace« and the »essence« of God. The essence of God being absolutely unknowable, the deification of man means participation into the divine grace, which is partially knowable. This distinction, however, does not create any rupture inside the Deity. His theology is biblical, it is in the line of the Fathers, it is in perfect harmony with the spirit of the Church.