

ТВАР И ТВАРНОСТ*

*Где на рукама сам нацртао
зидине твоје, и преда мном
си увек... (Иса. 49. 16)*

Свет је тваран. То значи: свет је постао из — ничега. То значи да света није било пре него што је постао и изникао. Постао је и изникао заједно са временом. Јер, ни времена није било када није било света. Јер, „време се броји од саздања неба и земље“, како је говорио преподобни Максим Исповедник(1). Само свет постоји у времену — у смењивању, напредовању, дељењу. Без света нема ни времена. И јављање света јесте почетак времена(2). Тај почетак, по разјашњењу светог Василија Великог, још није ни време, ни делић времена, као што почетак пута још није сам пут. Он је прост и несложен(3). Времена није било — и одједном и изненада оно је започело. Творевина ниче, долази у биће, прелази „из небића у биће“. Почиње да бива. По изразу светог Григорија Ниског, „сама ипостас твари је започета

1) S. M a x i m i C o n f. in lib. de div. nomin. schol, in V. 8, PG IV, 336.

2) Та веза је са особитом јасноћом осветљена код блаженог Августина, de Genesi ad lit. V, 5, PL XXXIV, 325: faetae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturum frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora... potius ergo tempora a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo; срв. de Genesi c. manich. I, 2, PL IXXIV, 174, 175; de Civ. Dei, (Путем кретања твари почело је да тече време. Дакле, пре твари било би узалудно тражити време, јер зар би се могло наћи време пре времена!... Према томе, вероватније је да је време започело од творевине, него творевина од времена.) XI, 6, PL XLI. 321: quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret; (Ко не види да време не би постојало да не постоји творевина, коју је на неки начин нешто покренуло.) c. 322: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore; (Без сумње, свет није створен „у времену“, него „са временом“.) Confess. XI, 13, PL XXXII, 815-816 и др. P. D u h e m, Le Système du Monde, t. II, P. 1914, p. 462 ss.

3) S. B a s. M a g n i, in Hexam. h. 1, n. 6, PG XXIX, c. 16.

променом“(4), „сам прелаз из небића у биће јесте неко кретање и промена непостојећег у постојање, што је остварено по божанственом произвољењу“(5). То прво ницање и почетак промене и трајања, тај „прелаз“ из ништавила у постојање — неухватљив је за ми-сао. Али може да постане схватљив и да се представи на основу онога што му јесупротно. Ми увек време бројимо у обрнутом смеру, од садашњице, из дубине времена, и враћамо се уназад по временском реду, те само накнадно ми себи умом представљамо читав бројчани редослед. Ходећи уназад, ка прошлости, ми се на једној одређеној карици (која се може избројати и броји се из средине реда) заустављамо са разговетном осведоченошћу да смо дужни да се зауставимо. Поимање почетка времена и јесте тај захтев за заустављањем, та сметња да се непрестано враћамо у прошлост. При томе је неважно да ли ми можемо да израчунамо тај период у вековима и данима. Међутим, сама немогућност за тако нешто (бескрајно враћање у прошлост) остаје у пуној снази. У временском редоследу се безусловно постулира *први* члан испред кога не постоји претходни; пре њега нема никаквих карица, никаквих тренутака времена, јер нема никакве смене: нема самог редоследа. Времену не претходи време него недељива „висина увек присутне вечности“, *celsitudo semper praesentis aeternitatis*, како се изражавао блажени Августин. Но, биће када *времена више неће бити* (Отк. 10, 6). Прекинуће се смена времена и, као што објашњава Дамаскин: „време се по васкрсењу већ више неће бројати данима и ноћима, и тада ће бити само један невечерњи дан“(6). Временски редослед ће се покидати и он ће имати свој последњи члан. Међутим, тај крај и прекид временског смењивања неће значити укидање и онога што је са временом започело, што је у времену постојало и настало — то неће значити повратак или пад у небиће. Времена неће бити али ће се творевина очувати. Створени свет може да постоји и ван времена. Творевина је настала, али неће нестати(7). Време је неки линијски *одрезак* са почетком и крајем. Због тога се оно и не може мерити са вечношћу.

4) S. Greg. Nys. or. cath. m., c. 6, PG XLV, c. 28; рус. пр. IV. 22; уп. S. Io. Damasc. de fide orth. I, 3, PG XCIV, 796; рус. пр.: „Полное собрание творений... Спб. 1913, т. I, 160: „јер чије биће је почело променом () то ће свакако и убудуће бити подложно промени, или распадајући се, или се мењајући произвољно“.

5) S. Greg. Nys. de opif. hom. c. XVI, PG XLIV, 184; рус. пр. I, 142; уп. op. cath. m. c. 21, PG XLV, c. 57; рус. пр. IV, 57: „Сам прелаз из небића у биће јесте нека промена, при чему је неостварено Божјом силом претворено у суштину“. Услед ницања „кроз промену“ човек „по нужности (има) применљиву природу“.

6) S. Io. Damasc. de fide orth. II, 1, PG XCIV, c. 864; рус. пр. I, 188.

7) Уп. S. Greg. Naz. or. 29, 13 PG XXXVI, 89-91;

Време има свој почетак, а у вечности нема нити смене нити почетка. Ни *свевременост* се не поклапа са вечношћу. *Пуноћа времена* (omne tempus) још не значи: *увек* (semper), како је приметио блажени Августин(8). Бесконачност или недовршеност не подразумева обавезно и беспочетност. Твар је могуће упоредити са геометријском *свезом зракова* или полуправих које се из једног почетка или *радијуса* пружају у бесконачност. Једном изведен из ништавила и небића у стваралачком: „нека буде!“, свет има непроменљиву и коначну заснованост и потпору свога бића. „Творачка реч је као адамантски мост на коме је постављена и на коме стоји творевина, под безданом Божје бесконачности и над безданом сопственог ништавила“, говорио је митрополит Филарет. „Јер, Слово Божије не треба замишљати сличним изговореној речи људској која, изашавши из уста, истог часа нестаје и ишчезава у ваздуху. У Богу нема ничега што престаје, ничег што ишчезава: Његова реч исходи али не пролази: *Реч Господња остала је вавек*“ (1 Пт. 1, 25)(9). Бог је *све створио да постоји* (Прем. 1, 14), и то створио је не за (једно одређено) време, него за свагда; својом стваралачком речју привео је творевину у *биће*. *Јер, утврдио је васељену да се не помери* (Пс. 92, 1).

Свет постоји. Међутим, он је *почео* да постоји. То значи: *света је могао и да не буде*. У томе што свет постоји нема никакве нужности. Тварно постојање није самодовољно и самобитно. У самом тварном свету нема ни основе ни потпоре за ницање и биће. Самим својим постојањем творевина сведочи и говори о својој створености, о својој производљивости и произведености. Говорећи речима блаженог Августина, (твар) „вече о томе да је саздана, вече да сама себе није саздала: због тога постојим што сам створена; није ме било док нисам постала и нисам могла да произађем из себе саме“... Clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis...(10). Самим својим постојањем твар упућује ван својих граница. Узрок и основа света је изван света. Биће света је могуће само на основу вансветске воље свеблаготворног и свемогућег Бога, који *непостојеће зове као постојеће* (Рим. 4, 17). Међутим, на неочекиван начин, управо на тварности и створености корени се постојаност и супстанцијалност света. Јер, происхођење из ничега одређује друго-природност или „другост суштине“ света у односу на Бога. Мало је и нетачно рећи да се ствари стварају и постављају *ван Бога*. И то

8) B. Augustini de Civ. Dei, XII, c. XV, PL XLI, 363-5.

9) Сочиненія Филарета, М. М. и К. Слова и рѣчи, т. III, М. 1877, стр. 436 — реч на дан обретања мошти Светитеља Александре, 1830. г.

10) B. Augustini Confessiones, XI 4, PL XXXII, c. 812.

само „изван“, смешта се једино у оквиру створености, те стварање „ни из чега“ и јесте полагање неког „изван“, *πολαίαν* „*gryōia*“ — *найоредо* са Богом. Наравно, не у смислу било каквог ограничавања божанствене пуноће, — него у том смислу што упоредо са Богом ниче *gryia*, Њему иносушна „суштина“ или природа, као од Њега различити и у извесној мери самостални и самоделатни субјект. Оно чега није било: то ниче и постаје. У стварању се полаже и саздава *савршено нова*, ванбожанствена *сῑварностῑ*. У томе се и састоји дивно и непостижно чудо стварања што ниче нешто „друго“, што постоје капље твари другачије природе, напоредо са „безмерним и безграничним океаном постојања“, како се о Богу изражава свети Григорије Богослов(11). Постоји бесконачно растојање између Бога и творевине, и то *расῑојање ῑприрода*. Све је удаљено од Бога, и *размакнуῑо* је не местом него *ῑприродом* — οὐ τῶν ἀλλὰ φύσει, по изразу Дамаскина(12). И то растојање се никада не укида, него само као да се прикрива безмерном љубављу Божјом. Као што је говорио блажени Августин: у твари „нема ничег што се односи према Тројици осим тога што је Тројица саздала“ — *nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit*...(13). И на крајњим висинама молитвеног усхићења и зближења увек остаје непремостив руб, увек се примећује и открива *жива двојсῑвеностῑ Боῑа и ῑтворевине*. „Он је бог, а она није Бог“, говорио је преподобни Макарије Египатски о души. „Он је Господ, а она слушкиња; Он је Творац, а она твар; Он — Саздаатељ, а она саздање; и нема ничег заједничког између Његове и њене природе“(14). Свако пресуштавствљење тварне природе у божанску исто је тако немогуће као што је немогућа и промена Бога у твар. И било какво „мешање“ или „сливање“ природа се искључује. У једној Ипостаси и једном Лицу Христа Богочовека, при свој пуноћи узајамног прожимања (*περιχωρησις εἰς ἀλλήλους*), две природе остају у неизмењеној и непроменљивој различитости: „сједињењем није ни у ком случају (дошло) до укидања разлика двеју природа, него се, напротив, својство сваке природе очувало“; неодређен израз: „из двеју природа“ халкидонски оци замењују тврдим и јасним: „у двема природама“; исповедањем *двојне и двојаке јед-*

11) S. Greg. Naz. or. 38, in Theoph., n. 7, PG XXXVI, c. 317.

12) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 13, PG XCIV, c. 583. рус. пр. I, 183.

13) B. Augustini de Genesi ad lit. I. imp. c. 2: non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo... quapropter creaturam universam neque consubstantialen Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere (Природа није створена из Бога него од Бога из ничега... Због тога није дозвољено да говоримо или да верујемо да је васељена било јединосушна, била савечна са Богом.) PL XXXIV, c. 221, р. пр. VII, 97.

14) S. Masc. Aeg. hom. XLIX, c. 4, PG XXXIV, c. 816.

носушности Богочовека они успостављају непоколебљиво и неоспорно мерило и правило вере. Реално биће тварне човечије природе, као друге и другачије, изван Бога и напореда са Њим, јесте неопходна претпоставка за то да се оваплоћење оствари без било какве промене или претварања божанске природе. Оно створено је ван Бога али се сједињује са Њим. Оци IV века су пре свега, подстакнути аријанском смутњом, јасно и разгледно одредили појам твари истичући *иноприродност* твари Творцу, за разлику од „једносушности“ при рађању, — и поставили су то у везу са зависношћу стварања од воље и хтења. Све створено, писао је свети Атанасије Велики, „ни мало по суштини није подобно своме Творцу, него је *изван* Њега“, па стога може и да не постоји⁽¹⁵⁾. Творевина „долази у биће будући састављена изван“⁽¹⁶⁾, и нема *никавој сродности* између онога што ниче ни из чега и Творца који јесте, и који приводи (твар) из непостојања у биће⁽¹⁷⁾. Стварању претходи хтење и произвољење. Стварање је делатност воље (*ἐκ βουλῆς*) и стога се оштро разликују од божанског рођења као *актиа природе* (*γεννᾶ κατὰ φύσιν*)⁽¹⁸⁾.

Слично разликовање спроводи свети Кирил Александријски. Рођење се врши „из суштине“ и „по природи“. Стварање, пак, јесте дејство и не врши се из суштине, те је твар инородна Творцу⁽¹⁹⁾. Заокружујући отачко размишљање преподобни Јован Дамаскин даје оваква опредељења: „Рођење се састоји у томе што из *суштине Оноја* који рађа *произлази оно што се рађа, и подобно му је по суштини*; стварање, пак и саздање је *изван и не из суштине Творца и Саздаатеља и пошћуно је различито (по природи)*“. Рођење се врши по „*природној сили рађања*“ (*τῆς τοῦ μορφητος φυσικῆς θελήσεως ἔργον*)⁽²⁰⁾. Створеност одређује потпуну несличност твари Творцу, (затим) иносушност и стога — самосталност и супстанцијалност.

Творевина није појава него „суштина“. Стварност и супстанцијалност тварне природе се показује и открива пре свега у *тварној слободи*. Слобода се не исцрпљује могућношћу избора него је прет-

15) S. Athanas. c. arian. or. 1, n. 20, PG XXVI, c. 53; p. п. II, 202.

16) S. Athanas. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, c. 152; p. п. II, 264.

17) Ibidem, c. arian, or. 1, n. 21, c. 56; p. п. 204.

18) Ibidem, c. arian, or. 3, n. 60 ss., c. 448 squ.; p. пр. 444 и даље.

19) S. Cyrilli Alex. Thesaurus, ass. XV, PG LXXV, c. 276: τὸ γέννημα...

ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος πρόεισι φυσικῶς — (τὸ κτίσμα)... ἕξωθεν ἔστιν ὡς ἄλλοτριον; ass. XVIII, c. 313: τὸ μὲν ποιεῖν ἐνέργεια ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν; φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὗ ταυτόν; срв. ass. XXXII, c. 564-5.

20) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 8, PG XCIV, c. 812-3; рус. пр. I, 167-168; ун. S.

Athanas. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, p. п. II, 262: прекорева аријанце за непризнавање: καρπαγόνος ἔστιν αὕτη ἡ θεία οὐσία.

Исти израз је и код светог Кирила.

поставља и од ње започиње. Тварна слобода се изражава пре свега у реалној могућности два пута: *ка Боју* и *од Боја*. Та двојственост путева није просто формална или логичка могућност, него једна *реална* могућност, везана са присутношћу сила и способности не само за избор него и за прохођење оба пута. Слобода у себе укључује не само могућност него и *неојходност* избора, самоделатну решеност и одлучност избора. Без те самоделатности у ствари ништа не бива. По изразу светог Григорија Богослова, Бог је *озаконио* човеково *самовлашће* (21), „удостојио је човека слободе како би добро не мање припадало ономе који га изабира, од онога који је посејао његово семе“ (22). Творевина је дужна да сопственим трудом и подвигом узиђе ка Богу и сједини се са Њим. И премда пут сједињења захтева и претпоставља одговарајуће и сусрећуће кретање божанствене милости, ипак се тиме не умањује стварност „древног закона човекове слободе“, како се изражавао још свети Иринеј. Творевини није препречен пут разједињења, пут погибљи и смрти. И не постоји насиље благодати. Творевина може и у могућности је да погуби себе, способна је, да тако кажемо, на метафизичко самоубиство. По исконском и коначном призиву творевина је назначена за сједињење са Богом, за причешће и општење у Његовом животу. Додуше, то није обавезујућа неопходност тварне природе. Свакако, ван Бога за твар нема живота. Међутим, како се успешно изразио блажени Августин, код творевине се *биће и живој не њоклајају* (23). Због тога је и могуће *њостојање усмрти*. Свакако, творевина може у потпуности себе да оствари и утврди једино кроз превладавање своје затворености, једино у Богу. Међутим, и не остварујући своје призивање, и чак супротстављајући му се (чиме она троши и губи саму себе), творевина ипак не престаје да јесте и да постоји. За њу је откривена могућност метафизичког самоубиства, али моћ за самоукидање није јој дана. Творевина је неуништива — и то не само творевина која се утврдила у Богу као у источнику истинског бића и вечног живота, него и творевина која се определила против Бога. *Пролази обличје овој светја* (1 Кор. 7, 31) и проћи ће. Али неће проћи сам свет. Јер, он је саздан „да буде“. Променљиви су, пролазни су и мењају се његова својства и особине, али су непроменљиви његови „састојци“. И пре свега је непроменљив „мали свет“, човек, и непроменљиве су људске ипостаси које су творачким Божјим произвољењем обележене и изведене из небића. Додуше, пут противљења и одступништва је пут непостојања и погибљи. Међутим, он не води ка не-бићу, него ка смрти. А смрт није крај постојања него *раздвајање*,

21) S. Greg. Naz. or. 45 in S. Pascha, n. 28, PG XXXVI, 661.

22) Ibidem, n. 8, col. 632.

23) B. Augustini de Genesi ad lit. I, 5, PL XXXIV, c. 250.

раздвајање душе и тела, раздвајање твари са Богом. Наравно, зло „нема суштине“ (24). Зло је несупстанцијално, *ἀνουσίον*, по изразу Дамаскина. Зло има одречни и лишавајући карактер, оно је одсуство и лишеност благодића. И заједно са тим, „оно у самом небићу има своје биће“ — *ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει*, како се изражавао свети Григорије Ниски (26). Корен и садржај зла је у обмани и заблуди. По успелом изразу једног немачког богослова, зло је „баснословна лаж“. Оно је нека измишљотина, али измишљотина која је испуњена неком загонетном енергијом и силом. Зло је делатно у свету и у тој делатности је стварно. Зло уводи у свет нове особине и као да додаје богозданој стварности нешто што Бог није изволео и што није саздао (премда је допустио). И та новина, која у извесном смислу „не постоји“, на загонетан начин је ипак стварна и снажна. *Бој није створио смрт* (Прем. 1, 13), па ипак је твар потчињена (прождрљивој) смрти, робовању пропадљивости (Рим. 8, 21). Кроз грех је смрт ушла у свет (Рим. 5, 12), и грех, сам будући тобоже стваралачка новина у свету и слободни пород тварне воље и „човековог домишљања“, исто тако тобоже ствара смрт и као да успоставља за твар нови закон постојања, неки против-закон. У извесном смислу је зло неискорењиво. Ипак, злом изазвана коначна погибао у *вечној муци*, у *васкрсењу суда*, није равнозначна потпуном уништењу и пуном укидању бића: таква противтворачка моћ која савршено изравњава стваралачку вољу Божју, злу се не може признати. Опустошујући биће, зло га не укида. И тако, једна таква опустошена, изопачена, лажљива и лажна стварност тајанствено се прима у вечност, премда у мукама неугасивог огња. Вечност мука које очекују *синове ѿибли*, са особитом оштрином и жестином сведочи о стварности твари као другој и ванбожанственој природи. Јер, она је изазвана упорним, мада слободним противљењем, самоутврђењем у злу. Тако — и у настајању и у распадању, и у светости и у погибли, и у послушању и у непослушности творевина пројављује и осведочава своју стварност као слободног носиоца божанствених опредељења.

Идеја творевине је страна „природном“ сазнању. Њу није познавала античка, јелинска мисао. Њу је заборавила и нова философија. Дана у Библији, она се открива и спознаје у црквеном опиту. У идеји творевине се смешта и мотив непроменљиве, непролазне стварности света као слободног и делатног субјекта (или тачније, као укупности узајамно делатних субјеката) и мотив његове свеобухватне

24) S. Greg. Naz. or. XL in s. baptism., PG XXXVI, 424.

25) S. Io. Damasc., c. Manich. n. 14, PG XCIV, c. 1597.

26) S. Greg. Nyss. de anima et resurr., PG XLVI, 93B; p. n. IV, 269.

несамобитности, потпуне узрокованости другим, неприродним начелом. Стога се одмах искључује и могућност беспочетности света, неопходности његовог постојања и могућност његове коначности. Творевина није нити самопостојеће *биће*, нити пролазно *бивање* — није ни вечна „суштина“, нити прозрачна „појава“. У тварности се открива велико чудо. То, што је могло да не буде, што нема неотклоњивих узрока и основа — то јесте. У томе је загонетка и „безумље“ за „природну“ мисао. У њој се рађа саблазан да се разводни и отупи идеја творевине, да се она замени прозрачнијим појмовима. Само из супротног се разјашњава тајна творевине, кроз искључење и забрану свих увијених претпоставки и досетки.

II

Боі сѣвара у савршеној слободи. Са знаменитом тананошћу разматра ту одредбу „танани доктор“ западно средњовековља, Дунс Скот. *Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non moventur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad cousandum.* „Стварање ствари врши се од стране Бога и то не по некаквој нужности суштине или познања или воље, него из чисте слободе која се ничим спољашњим не покреће, нити се побуђује на узроковање“ (27). Ипак, одређујући Божију слободу у творевини, није довољно отклонити грубе представе о принуди, о спољашњој неопходности. Само по себи је јасно да не може бити речи ни о каквој спољашњој принуди. Због тога што се и само „изван“ по први пут успоставља тек у творевини. У стварању Бог се руководи једино сам собом — Он сам Себе опредељује на стварање. И није тако лако открити одсуство *унутрашње* неопходности у том самоопредељењу, у откривању Бога *ad extra*. Овде мисао вребају варљиве саблазни. Питање је могуће поставити у оваквој форми: да ли се атрибут Творца и Промислитеља јавља као суштинско и саставно својство Божанственог бића? И, мисао о Божијој непроменљивости обично спречава одречни одговор. Тако је, наиме, у своје време расуђивао Ориген. „Нечастиво је и у исто време ружно представљати природу Божју непокретном или неделатном, или мислити да благост било када није благодворила или да свемогућство било када (или ни над чиме) није имало власти“ (28). Из савршене надвремености и неизмењивости божанственог бића Ориген, по успелом изразу Болотова, изводи (закључак) „да су Бога свагда

27) I o. D u n s S c o t i quaestiones disputatae de rerum principio, qu. IV, art. 1, p 3.4, — Opera omnia, editio nova, juxta edit. Waddingi, t. IV, Parisiis, 1891, coll. Читаво расуђивање Дунса Скота се одликује великом јасноћом и дубином.

28) O r i g e n. de princ. III. 5, 3, PG XI, 327; рус. пр. Творенія Оригена, вып. I, Казань, 1899, с. 282.

присутна сва Његова својства и опредељења у *сиројом смислу in actu, in statu quo*“(29). При томе „свагда“ за Оригена има смисао ван-времене вечности, а не само „свевремености“. „Као што нико не може бити отац ако нема сина, и као што нико не може бити господар без владања, без роба“, расуђује Ориген, — „тако је и Бога немогуће назвати свемогућим ако нема бића над којима би Он пројавио власт; стога је ради открочења божанственог свемогућства неопходно да све постоји. Ако би неко помислио да су некад постојали векови или временски периоди или било шта друго тога рода, када творевина још није била створена, онда ће он тиме несумњиво показати да у тим вековима или временским периодима Бог није био свемогућ и да је постао свемогућ тек касније када су се јавила бића над којима би Он могао да влада. То би, опет, са своје стране, значило да је Бог претрпео извесно усавршавање и од лошијег стања прешао у боље, пошто је бити свемогућ за Њега, без сумње, боље него не бити такав. Међутим, зар није глупо мислити да Бог испочетка није имао нечег таквог што би Њему било достојно (својствено) поседовати, него је Он то стекао тек касније, путем извесног усавршавања. Ако нема таквог времена када Бог није био свемогућ, то је онда неопходно да постоји и то због чега се Он назива свемогућ (Сведржитељ); Бог је свагда имао то над чиме је владао и што је било подложно Његовом управљању као цара и главе“(30). С обзиром на савршену неизмењивост Божију „нужно је да су створења Божја била саздана Богом од почетка, као и то да није било времена када њих није било“. Јер, немогуће је допустити да Бог у времену „пређе од неделатности ка делатности“. Према томе, нужно је било признати „да је све беспочетно и савечно Богу“(31). Из дијалектичких замки Оригена није лако изићи. У самој проблематици неоспорно је скривена тешкоћа. „Када помислим на то чији је Господ био Бог од вечности, ако творевина није била вечна“, узвикивао је блажени Августин, „онда се плашим било шта да тврдим“. — *Cum cogito cujus rei dominus semper fuit, si semper creaturo non fuit, affirmare aliquid pertimesco...*(32) Ориген је усложњавао питање својом неспособношћу да се до краја одвоји од (схватања) времена као смењивања. Упоредо са увекприсутном и непокретном вечношћу божанственог бића, он је замишљао бесконачни ток векова који су захтевали своје испуњење. Заједно са тим, свака поступност у одредбама њему се чинила изводљивом само у реалној временској смени, и стога, ислучујући

29) В. В. Б о л о т о в њ. Ученіе Оригена о Святой Троицѣ, СПб. 1879, стр. 203.

30) O r i g. de princ. I 2. 10, PG XI 138-9; р. п. с. 34-35.

31) I b i d e m. nota ex Methodio Ol. ap. Phot. Bibl. cod. 235, sub linea, n. (40); рус. пр. примѣчанія, XXV-XXVI.

32) В. A u g u s t i n i de Civ. Dei, XII 15, PL XLI, c. 363.

смену он је био склон да одриче и сами поредак или узајамну зависност у одредбама. Као резултат свега, он је тврдио више него само „савечност“ света Богу — он је *тврдио нужности* божанственог самораскривања *ad extra*, *нужности* превечног откривања и изливања Божје блакости на „друго“, *нужности* увекпостојећег остварења све пуноће и свих могућности Божије моћи. Другим речима, полазећи од појма Божије непроменљивости, Ориген је дошао до признавања нужности са-увек-постојећег и беспочетног божанственог „не-ја“, као сауслова и корелата Божије пуноће и живота. У томе је сва оштрина проблема. *Свети је могао и да не постоји*: у пуноћи свог смисла то је могуће само тада ако *Бог може и да не ствара*. Ако Бог ствара по нужди, ради пуноће свога бића, онда свет мора да постоји, и тада није могло а да свет не постоји. Но уколико и одбацимо Оригенову мисао о бесконачности протеклог стварног времена и признамо почетак времена, остаје ипак питање да ли *барем мисао о свету* не припада безусловној неопходности божанственог бића. Нека би реални свет и никао у времену и нека би и било кад њега није било, кад није било временске смене. Но образ света у божанском знању и вољи не остаје ли вечан и увек присутан, непроменљиво и не-одвојиво сапричастан пуноћи Божјег самосазнања и самоодређења? На то је, против Оригена, указивао још свети Методије Олимписки, подвлачећи да божанствено свесавршенство не може зависити ни од чега, осим од самог Бога, осим од Његове природе³³). Наравно, Бог ствара само по својој блакости, и у блакости Божијој је јединствена основа Његовог откривања „другоме“ и самог бића тог другог, као примаоца и предмета те блакости. Па ипак, зар није неопходно да ми то откривање сматрамо вечним? И ако је то неопходно, јер Бог живи у вечности и неизменљивој пуноћи — не значи ли то да у крајњој мери, „образ света“ од вечности и неизменљиво саприсуствује Богу, и то у неизменљивој пуноћи својих конкретних одредби?... Нема ли овде „нужности знања и воље“? Не значи ли то да у вечном самосозерцању Бог нужно созерцава и *што што Он није*, што није Он него нешто друго? Није ли Бог у својој превечној самосвести везан образом (ликом) Свога Не-Ја, па макар и само као могућег? Није ли Он у своме самосозерцавању принуђен да мисли и созерцава себе као стваралачко начело и источник света који је, опет, предмет и причасник Његовог благовољења? Са друге стране, на читавом свету лежи божанствени печат, печат непролазности, одблесак Божије славе. Божије старање о свету, незаменљиви и непроменљиви Промисао Божји саопштава свету и пуну стаменост и премудро устројство и извесну неопходност. И све то омета да се

33) S. Methodi de creatis, apud Phot. Bibl. cod. 235, PG CIII, c. 1141.

појми и осети да је свет могао и да не постоји. Изгледа да ми не можемо себи да представимо свет као непостојећи а да не уведемо извесну нечастиву *случајност* или *произвољност* у његово постојање и настајање, што иначе противречи и врећа Премудрост Божију. Зар није јасно да за свет мора да постоји снажније образложење, *cur sit potius quam non sit* (зашто би пре постојао него да не постоји)? То заснивање је неопходно да се састоји у непроменљивом и превечном произвољењу и заповести Божијој. Но не произлази ли из тога да, ако је свет немогућ без Бога, онда је и Бог немогућ без света? Тешкоћа се само одстрањује а не укида ако се (проблем) ограничи позивањем на хронолошки почетак стварног постојања света. Јер тада *могућност* света, *идеја светла*, Божанска замисао и произвољење о њему остају вечни и као са-увек-присутни Богу.

И неопходно је отворено рећи да су таква допуштања истозначна са увођењем света као самоопредељујућег начела и унутар-Тројични живот Божанства. Стога смо ми дужни да их тврдо и одлучно одбацимо. Идеја света, божанствена замисао и произвољење о свету, су, наравно, *вечни*, али у извесном смислу они нису *са-вечни* и нису *са-постојећи* са Њим, јер су „одвојени“ од Његове „суштине“ Његовим *хтењем*. Боље речено, божанствена идеја света је вечна *дугачијом* вечношћу него Божија суштина и самосазнање. Ма како парадоксално било то разликовање видова или типова вечности, оно је неопходно ради истицања неоспорне разлике између *суштинине* (природе) Божије и *воље* Божије. То разликовање не уводи у божанствено биће никакво раздвајање, него „богодолично“ изражава различитост *воље и природе*, ту основну разлику коју су оштро правили оци IV века. Идеја света има своју основу не у *суштини* него у *вољи* Бога. И нема толико Бог идеју творевине колико је *измишља*⁽³⁴⁾. А Он је „измишља“ у савршеној слободи, и само због тог свеслободног измишљања и произвољења Он као да „постаје“ Творац — премда додуше, одувек. Па ипак, Он би могао и да не ствара. Такво „уздржање“ од стварања ниуколико не би изменило нити осиромашило божанску природу, не би значило никакво умањење или недостатак, као што ни стварање света не обогатује Божије биће. Тако сена основу супротности можемо приближити разумевању стваралачке слободe Божије. У извесном смислу за Бога је свеједно дали свет постоји или не — у томе се и састоји безусловно свеблаженство и сведовољност Божија, Божанствена автаркија. Одсуство света означавало би неко одузимање коначног од бесконачног, што би требало да буде не приметно. И обратно, стварање света би било као

34) Уп. у S. G r e g. N a z. op. 45, n. 5, PG XXXVI, c. 629: *ἐννοεῖ* ; уп. carm. 4, theol. IV, de mundo, c. 67-68, PG XXXVII, 421.

неко додавање коначног бесконачноме, што такође не придодаје неко увећавање. Божију моћ и Божију слободу треба одређивати не толико као силу стварања и сазидавања, него као апсолутну *власт* (*и слободу*) *да се не ствара*. Све те речи и претпоставке наравно нису довољни и нису тачне. Све оне имају карактер искључиво одрицања и забрана, а не управних и потврдних одредби. Ипак, оне су нужне ради исповедања опита вере у коме је одшкринута тајна божанствене слободе. Са подношљивом нетачношћу могуће је рећи да је Бог могао да ван себе допусти или претрпи потпуно небиће, потпуно одсуство постојања. Таквом претпоставком се не умањује, него, напротив, тачно истиче сва безмерност божанствене љубави. Бог ствара из безусловног изобиља своје штедрости и благости и у томе се исказује Његово хтење и слобода. У том смислу могуће је рећи да је свет нека *излишност*, и при том, излишност која ниуколико не обогаћује Божију пуноћу — он је нешто непотребно и додано, што је могло и да не буде и што јесте само због највише и свесавршене слободе и неизрецивог хтења Божјег. То и значи да је свет створен и да је „дело хтења“ Божјег, *θελησέως ἔργον*.

Никакво спољашње откривење не припада неопходности божанске природе, неопходном устројству унутарбожанственог живота. Ни стваралачко откривење није изнуђено благошћу Божијом. Оно се спроводи у савршеној слободи, премда и из вечности. Због тога се не може рећи да је Бог *почео* да ствара, да је почео да буде или да је постао Творац, премда „бити Творац“ и не припада одредбама Божанске природе, као што је то (напротив) са (одредбама) Тријединства Ипостаси. У увекпостојећој непроменљивости бића Божјег нема никакво ницања, настајања, поступности. Па ипак, постоји извештај и свесавршен поредак, до извесног степена спознат и исказив у устројству одредби и имена Божијих. У том смислу свети Атанасије Велики је и говорио „да је за Бога стварање — оно *групо*, а прво је — *рађање*“; да „оно што је од природе“ *прећходи* „ономе што је од хтења“⁽³⁵⁾. Унутар саме свечаности и неизменљивости божанственог бића неопходно је вршити разликовања. У безусловно простом животу Божијем постоји безусловни идеални или логички поредак (*τάξις*) Ипостаси, који се не може обрнути или преокренути због тога што постоји „једно начело“ или „извор“ божанства — и што постоји набрајање: — прво, друго и треће Лице⁽³⁶⁾. Слично томе може се рећи да Тројични поредак *прећходи*

35) S. A t h a n a s. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, c. 152; p. пр. II, 263 — δεύτερον ἐστὶ τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν, — πάλιν πρότερον, — τὸ ὑπερκεῖμενον τῆς βουλῆσεως.

36) Уп. и код В. В. Б о л о т о в а, Къ вопросу о Filioque, III. О значају поретка Ипостаси Свете Тројице по схватању источних светих отаца, Христ. Чтеніе, 1913, сент., с. 1046-1059.

вољи и мисли Божијој, јер воља Божија је општа и нераздељива воља Пресвете Тројице, као и сва дејства („енергије“) Божије. И више од тога, Тројичност је унутрашње самооткривање природе Божије, свеблажено и преизобилно. Таквим откривењем се јављају и својства Божија. Међутим, Бог је слободан у њиховом конкретном раскривању. Непроменљива воља Божија слободно мисли творевину и саму идеју твари. Дошло би се до грешке која саблажњава уколико би се „измишљање“ света Богом назвало „идеалним стварањем“ (стварањем света идеја), јер идеја света и свет идеја о свету у целини су у Богу, *ἐν τῷ Θεῷ*, а у Богу ничег тварног не може бити. Но, то двосмислено схватање „идеалног стварања“ са великом јасноћом изражава сву пуноћу разликовања између неопходности Тројичног бића и слободе божанске земисли — произвољења о творевини. Ту постоји безусловна и непремостива разлика, чије одрицање би довело до представе о читавом домостроју као о *суштинском* акту и стању, које са *нужношћу* открива божанску природу, и самим тим до узвишења света, макар и само „умног света“ (*ἡ πολλαπλὴ νοητός*) до неприкладног степена. Могуће је са (извесном) подношљивом смелошћу рећи да у божанственој идеји творевине постоји извесна контингентност, и да, уколико је превечна, онда је вечна не *вечношћу* *суштине* него *вечношћу* *слободе*. Слободу Божије замисли — извођења, сами себи можемо појаснити претпоставком да је та идеја могла уопште и да се не појави. Наравно, то је — *casus irrealis* (нестваран случај), али у њему нема унутрашње противречности. Наравно, чим је Бог „измислио“ или дошао на ту идеју, то значи да је Он за то и имао основа. Ипак, чини се да је био у праву блажени Августин кад је забрањивао да се тражи „узрок воље Божије“ (37). Јер, она се ничим не веже нити предодређује. Божанствена воља није ничим принуђена да „измишља“ свет. Божија мисао је, певао је свети Григорије Богослов, из вечности „созерцавала жућену светлост своје доброте, једнаку и једнако савршену светозарност трисјајног Божанства... *Светло-родни Ум је такође у својим великим умним представама размишљао Њиме образоване ликове света* који је касније произведен, али је он за Бога и тада био стваран. Код Бога је све пред очима, и што ће бити, и што је било, и што сада јесте... За Бога се све слива уједно и *све се држи мишицама великој Божанства*“ (38). „Жућена светлост Божанске доброте“ није могла да буде увећана „ликовима (образима) света“, и Ум њих „саставља“ само по изобиљу Љубави. Они не припадају Тројичној

37) B. A u g u s t i n i de div. quaest. qu. 28, PL XLVI, c. 18: nihil autem majus est voluntatis Dei; non ergo ejus causa quaerenda est. (Ништа није веће од воље Божије. Њен, пак, узрок не треба испитивати.)

38) S. G r e g. N a z. carm. theol. IV — de mundo, v. 67-68, PG XXXVII, 421:

светозарности, они се успостављају вољом и хтењем. И сами „ликови света“ су сувишак и накнадно — *додати дар или даривање* Свеплажене Љубави. У самом произвољењу света изражава се безмерна Божија слобода.

По изразу светог Атанасија, „Отац све ствара Словом у Духу“ (39); стварање је заједничко и нераздељиво дејство Пресвете Тројице. Бог ствара *мишљу* и мисао постаје дело — *κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννοῶν ἐργον ὁρίσκει*, говори преподобни Јован Дамаскин (40). „Он је све созерцавао пре његовог бића, у вечности га представљајући себе у уму, а свака ствар добија биће у одређено време, сагласно са Његовом вечном вољном мишљу, која је *предодређење и лик и узор*“ — *κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἀχρῶν ἐννοίαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παρὰδειγμα* (41).

Ти ликови и праобрази ствари које предстоје су „*превечни и неизменљиви савет*“ Божији у коме је „зацртано (*ἐγκακτερίζεται*) све што је предодређено Богом и све што се обавезно остварује, још пре његовог бића“ — *ἡ βουλὴ αὐτοῦ ἡ προαίρεσις καὶ αἰὶν ὡσαύτως ἔχουσα* (42). Тај „савет“ Божји је вечан и непроменљив предвечан и беспочетан (*ἄναρχος*), јер је све Божанствено непроменљиво. И то је — *образ Божји*, други вид образа — образ обраћен ка творевини (43). Дамаскин се при томе позива на светог Дионисија. „Праобрази су“, говори Ареопагит, „*суштинотворне основе које заједно предпостоје у Богу, (ишито /иначе/ бојословље назива „предодређењима“), божанствена и блага произвољења, одређујућа и творачка за све ишито постоји, сагласно са којима је Надпостојећи предодредио и произвео све ишито постоји*“ — *παράδειγματα δὲ πάντα εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐκείνως προὔφεστώτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀρχαιστικά καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ Ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν* (44).

Ти преобрази и идеје су, појашњава преподобни Максим Исповедник, „*самосавршене и вечне мисли вечнога Бога*“, — *νοήσεις αὐτοτελεῖς αἰδίαι τοῦ αἰδίου Θεοῦ* (45). Тај превеч-

39) S. Athanas. ad Serap. ep. III, n. 5, PG XXVI — c. 632: p. n. III, 64.

40) S. Io. Damasc., de fide orth. II, 2, PG XCIV, c. 865, рус. пр. I, 188; ун. S. Greg. Naz. or. 45 in S. Pascha, n. 5, PG XXXVI, c. 629.

41) S. Io. Damasc. de fide orth., I, 9, PG XCIV, c. 837, рус. пр. I, 176.

42) S. Io. Damasc. de imagin. I, 10, PG XCIV, c. 1240-1241; рус. пр. I, 351.

43) I b i d. de imagin. III, 19, c. 1340; рус. пр. I, 401: „други вид образа је мисао у Богу о томе да је он саздан, тј. предвечна Његова одлука која остаје увек једнака себи, пошто је Божанство неизменљиво а Његова одлука беспочетна“.

44) Dionys. Areop. de divin. nomin. V, n. 8, PG III, c. 824; ун. cap. VII, n. 2, c. 868-869.

45) S. Maximi Conf. schol. in lib. de div. nom., in c. V, 5 — PG IV, c. 317 C: cfr. n. 7, c. 324 A: „у узроку свега све предпостоји (*προὔφεστηκεν*) као у идеји и праобразу: n. 8, c. 329 A-B: *ὅτι ποιήσιν αὐτοτελεῖ αἰδίον τοῦ αἰδίου Θεοῦ τὴν ἰδέαν, ἥτοι τὸ παρὰδειγμα τῆς*.

ни савет Божји је замисао и хтење о свету. И са свом строгошћу је неопходно разликовати га од самог света. Божанствена идеја творевине није (сама) творевина, нити је супстанција твари, није ни носилац светског процеса, ни „прелаз“ од „замисли“ (*ἐννοεῖα*) ка „делу“ (*ἔργον*), ни процес у Божанској идеји, него — ницање, саздавање и новоуспостављање реалног ванбожанственог супстрата, мноштвености тварних субјеката. Божанствена идеја остаје неизмењена и неизменљива. Она заувек остаје изван тварног света, остаје њему трансцендентна. Свет сествара *по идеји, сагласно* преобразу — он је његово остварење; међутим субјект постајања није тај преобраз. Преобраз је норма и задатак, а то је положено у Богу. Задатак је, пак, постављен у односу на друго што је *изван* Бога. Та разлика и растојање се никада не укидају. И због тога се и *вечност* *преобраза* (који је непроменљив и који се никада не увлачи у временски ток) слаже са временским почетком и постајањем носилаца предвечних одредби. „Ствари, све док нису постале, као да нису ни биле“, говорио је блажени Августин — *utique non erant*. И појашњава: и биле су и нису биле пре него што су постале; „биле су у знању Божјем, а нису биле у њиховој сопственој природи“, — *erant in Dei scientia, non erant in sua natura*(46). По разјашњењу преподобног Максима створена бића „су образи и *погодија* Божанствених идеја“(47), којима су она „причас(т)на“(48). У стварању Творац остварује, „опредмеђује и изводи“ своје знање које у Њему из вечности предстоји(49). У стварању се из непостојања производи нова реалност

Као супротност Платону, који је идеје одвајао од Бога, Дионисије говори о образима и „логосима“ у Богу; уп. А. Б р и л л и а н т о в а: Влияние восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ. І. С. Эригены, СПб., 1898, с. с. 157 сл., 192 слѣд.

- 46) B. A u g u s t i n i de Genesi ad litt., I. V, c. 18, PL XXXIV, c. 334; уп. de Trin., I. IX, c. 6 vel s. n. 9, PL XLII, c. 965: *alia notitia rei in ipsa se, alia in ipsa aeterna veritate* (Једно је познање ствари по себи, а друго по њеној вечној истини.), см. *ibid.*, I. VIII, c. 4 vel s. n. 7, c. 951-952. Уп. још de div. qu. 83, qu. 46, n. 2, PL XL, c. 30: *ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere... Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quia in divina mente continentur. Et cum ipsae neque oriuntur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit* (Идеје, дакле, можемо латински назвати или образима или облицима... Јер, прве идеје су извесни образи или стабилни и непроменљиви узроци ствари који сами нису сачињени, него увек исти по себи постојећи, јер пребивају у уму Божијем. И заједно са њим немају нити почетка нити краја, него се каже да сагласно њима постаје све што може да има почетак и крај, и све што започиње и престаје.)

- 47) S. M a x i m i C o n f. in lib. de div. nom. schol., in VII, 3, PG IV, 352: τὰ γὰρ ὄντα... εἰχόνες; εἰς: καὶ ὁμοιώματα τῶν αἰώνων ιδεῶν... ὧν εἰχόνες τὰ τῆς κτίσεως ἀποτελέσματα.

- 48) S. M a x i m i C o n f. in lib. de div. nom. schol., in V, 5, PG IV, 317 C: ὧν μετέχουσιν.

- 49) S. M a x i m i C o n f. de charit. c. IV, c. 4, PG XC, c. 1148 C.

која постаје *носилац* Божанствене идеје коју је дужна да оствари у свом сопственом постојању. При таквом схватању се у потпуности избегава пантеистичко скретање платонистичке идеологије и стоичке теорије „семених слова“ (*σπέρματικὸς λόγος*). За платонизам је карактеристично поистовећивање „суштине“ у свакој ствари са њеном Божанском идејом — додељивање супстанцији апсолутних и вечних (беспочетних) својстава и предиката, и увођење „идеје“ унутар ствари. Насупрот томе, потребно је са свом строгошћу разликовати *тварну суштину* ствари од *Божанске идеје* о стварима. Тада се и сам доследни логички реализам ослобађа од пантеистичког призвука: реалност општег биће, ипак, само тварна реалност. Заједно са тим се превладава и панлогизам: мисао о ствари и Божанска мисао — замисао ствари, није њена „суштина“ или бит, премда је и сама суштина „логична“ („словесна“). Божанствени образ у стварима није њихова „супстанција“ или „ипостас“, није носилац њихових својстава и стања. Пре би се могао назвати *истинном ствари*, њеном *трансцендентном ентелехијом*. Међутим, *истина ствари* и *суштина ствари* се уопште не поклапају⁵⁰.

τὴν εἰς αἰδίον ἐν κατὰ τὸ Ἀρχιμωδότης τῶν οὐρανῶν προὔπαρχον ἐν ὅτι ἐξωληθῆ. οὐκ ἔστι καὶ παρὰ τὸν...; уп. in lib. de div. nom. schol., in IV, 14, PG IV, 265. С. Потребно је такође снаћи се у разликовању врста „образа“ код Дамаскина, de imag. II, 19, PG XCIV, 1340-41; рус. пр. I, 400-401. Први вид образа — *природни*, *φύσις*. — је Син. Други — предвечни савет *ἐν τῷ Θεῷ*. Трећи — човек, то је — образ „по подражавању“, *ὁ κατὰ μέτρον ὑπὸ θεοῦ γεινόμενος*, тј. не може саздани да буде једне природе са несазданим. На дотичном месту Дамаскин богоподобје човечије душе види у њеној троделности; уп. fragm. PG XCV, 574. Појам „образ“ је добио закључно одређење тек у епоси иконоборачких смутњи, најпотпуније код преподобног Теодора Студита. Могућност икона он везује непосредно са стварањем човека по образу Божјем. „То да је човек створен по образу и подобију Божијем показује да је прављење изображења у извесном смислу божанствено дело“. (S. Theod. Stud. Antirrh. III, с. 2, 5, PG XCIX, с. рус. пр. 1907, I, 178). Преподобни Теодор примењује мисли Ареопагитика. У дотичном случају довољно је приметити да преподобни Теодор подвлачи *нераздвојивост* свезе између „образа“ и „првообраза“ и оштру *разлику* међу њима *по суштини или природи*; уп. Antirrh. III, с. 3, 10, col. 424, рус. пр. I, 192: „један се не одваја од другог, изузев, наравно, само у разликовању суштина (*τῆς οὐσίης διαφοράν*)“ уп. К. S c h w a r z l o s e, Der Bilderstreit, Gotha, 1890, s. 174 ff. *свјец. Н. Гроссу*, Преп. *Θεοδὸρ ὁ Στουδίτης*. Его время жизни и творения, К. 1907, с. 198 и даље; 180 и даље; А. П. Доброклонский, Преп. *Θεοδὸρ ὁ Στουδίτης*, т. I, Одесса, 1901 (1914), стр.

50) Проницљиво и засновано разматрање проблема идеје дао је знаменити католички богослов Штауденмајер. F. A. S t a u d e n m a i e r, Die Philosophie des Christenthums, Bd. I (једини): Die Lehre von der Idee, Gieszen, 1840.

III

Исповедање безусловне тварности и несамодовољности света доводи до разликовања у Богу двојаког рода одредаба и актова. Додуше, ми овде додирујемо границе нашег разумевања, и све речи постају неме и нетачне, стичу апофатички, ограничавајући, а не катафатички, изјавни смисао. Но, светоотачки пример охрабрује у созерцавајућем исповедању вере. И, како је говорио митрополит Филарет, „неопходно је... да ми никакву, чак и у тајни скривену, премудрост не сматрамо за нас нечим страним што нама не припада, него (смо дужни) да са смирењем свој ум усмеравамо ка божанском созерцању“⁽⁵¹⁾. У свом умозрењу дужни смо само да не прелазимо границе потврђеног откривења и да се ограничавамо тумачењем опита вере и правила вере, не пружајући се на нешто веће него што је схватање и откривање оних унутрашњих претпоставки путем којих за нас постаје могуће исповедање догмата као умопостижних истина. Неопходно је рећи: на разлике које спроводимо побуђује нас читаво устројство вероучења. У суштини, оне су већ дате у древном и исконском разликовању „теологије“ и „икономије“. Од самог почетка хришћанске историје оци и учитељи Цркве су стремили да јасно и разговетно разграниче те области, да разликују и разграниче одредбе и имена која се изричу о Богу у оквиру богословља од оних у оквиру домостроја. У вези са тим прави се разликовање „природе“ и „воље“. Тако се у Богу разликује „суштина“, „природа“, и оно „што је око природе“, „што се односи на природу“. То је, дакле, разликовање, а не дељење.

„То што ми о Богу говоримо потврдно, показује нам“, по изразу Дамаскина, „не *Ἡεῖοу ὑφ' ἑαυτοῦ* природу, него то што се односи на природу“, *οὐ τῆς οὐσίας, ἀλλὰ τῆς περὶ τῆς οὐσίας*,⁽⁵²⁾ „нешто што прати Његову природу“ (*τὴ τῶν παρὰ τὴν οὐσίαν*

τῆς οὐσίας)⁽⁵³⁾. А „оно што је Он по суштини и природи, то је савршено недоступно и непознато“⁽⁵⁴⁾. Дамаскин овде изражава свагдашњу и основну мисао источног богословља: суштина Божија је недостижна, а доступни сазнању су само силе и дејства Божија⁽⁵⁵⁾. И биће да ту постоји нека стварна разлика. Та разлика је везана са Божјим односом са светом. Бог се спознаје и достиже само по мери

51) Слова и речи Синодалнаго члена Филарета, М. М., часть II, М. 1844, с. 87 — реч на дан обретања мошти светитеља Алексија.

52) S. I o. D a m a s c. de fide orth. I, 4, PG XCIV, 800; рус. пр. I, 162.

53) I b i d e m, I, 9, с. 836; рус. пр. 174.

54) I b i d e m, I, 4, с. 797, рус. пр. 161.

55) Упор. преглед о том питању — И. В. Попов, Личность и учение блаж. Августина, т. I, 4. 2. Серг. Пос. 1916, стр. 330 и даље.

своје обраћености према свету, само у свом Откривењу свету, у својој „икономији“ или домостроју. Унутарбожански живот је ограђен „неприступном светлошћу“ за творевину и спознаје се само у оквиру одречног, „апофатичког“ богословља, путем искључивања недовољних и небогоприличних одредби и наименовања. У (светоотачкој) књижевности доникејског периода та разлика је често добијала двосмислени и нејасан карактер. Космолошки мотиви су се упредали и у одредбе унутар — Тројичних односа, а Друга Ипостас се обично одређивала с обзиром на јављање и откривање Бога свету — као Бог Откривења, као стваралачко Слово. Пошто се неспознатљивост и недостижност односила на Очево Ипостас, то се скривени и неизречени Бог откривао једино у Логосу, у „изреченом Слову“, (*λογος προφορικος*), као „у идеји и делатној сили“ која исходи ради устројства творевине⁽⁵⁶⁾. С тим је у вези субординационизам у доникејском богословском раскривању Тројичног догмата. Само оци IV века у завршном тројичном богословљу стичу тврду подлогу за јасно раскривање учења о односу Бога према свету. У Божјим делима и творевинама откривају се заједничка и нераздељива „дејства“ (*ἐνεργεῖαι*) Једносушне Тројице. Међутим, сама „суштина“ (*οὐσία*) Нераздељне Тројице остаје изван граница познања и достижности. Створења, по изразу светог Василија Великог, откривају Божију *силу и премудрост, али не и саму суштину*⁽⁵⁷⁾. „Ми тврдимо“, писао је он Амфилохију Иконијском, „да познајемо Бога нашег по *дејствима*, али не дајемо обећање да ћемо се приближити самој суштини. Јер, премда Његова *дејства снисходе* до нас (

αἱ ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν),

56) Израз Атинагоре. *Athenag. legat.* c. 10, PG VI, c. 908: *ἐν ᾧδεα καὶ ἐνεργεῖα* код Попова, с. 339-341; код Болотова, с. 41 и даље; А. Риесх, *Les apologistes grecs du II-e siecle de notre ere.* P. 1912. Види и Оригену код Болотова, с. 191. и даље. Са формалне стране разликовање „суштине“ и „силе“ приводи Филону и Плотину. Исто тако, по њиховом мишљењу Бог самог себе одређује само кроз унутрашње и нужно саморасуђивање у свету идеја, и ту космолошку сферу у Богу они су називали Словом или Умом. Космолошка схватања Филона и Плотина дуго су сметала спекулативном објашњењу тајне Тројичности. Према њој они немају никаквог односа. Ако се то зближавање занемари, појављује се други проблем — проблем односа Бога према Свету — проблем односа Триипостасног Бога и проблем слободног односа. О томе и говори црквено учење о „проувечном савету Божијем“. О Филону види — М. Д. Муретовъ, *Философія Филона Александрийскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ*, I, М. 1885; *хожденію и существу*, т. II, Спб. 1910. с. 23-425; В. Иваницкій, *Филонъ Александрийскій*, Киевъ, 1911; P. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinite*, P. 1925. pp. 166-239, 570-581, 590-598; одељак А — о силама pp. 503-506, уп. још: F. Dölger, *Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Alterthums*, Bd. V, Hf. 3-4, 1911, с. 65-69.

57) S. Basil. *M. c. Eun.* I, II, 32, PG XXIX, 648; уп. S. Athanas. *de decret.* n. 11: PG XXV, с. 441; рус. пр. I, 413: „Бог је у свему — ѿ Њејовој блајости и сили, и ван њега ѿ својој сойсѣвеној природи.“

ипак Његова суштина остаје за нас недоступна“. Дејства су разноврсна, а суштина је проста(58). Божија суштина је за човека несхватљива и неизрецива. Позната је једино Јединородноме и Духу Светоме(59). По изразу светог Григорија Богослова, Божија суштина је „Светиња Светих, која је сакривена и од самих Серафима и која се прославља Трима Светињама, које се опет састају у једино Господство и Божанство“. Тварни ум може веома несавршено да „одслика“ неки мали „образ истине“ од безмерног мора Божанске суштине, и то не од тога шта Бог јесте, него од тога *што је око Њега*:

(ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ) (60).| „Божија природа је савршено недостижна и ни са чим се не може упоредити“, говори свети Григорије Ниски, „а спознаје се само преко дејстава“(61). Све наше речи о Богу разјашњавају — не природу него дејства(62). Природа Божија је недостижна, неизрецива и неисказива. Многобројна и условна имена изрицана о Богу изражавају *својства Божија* а не Његову природу или суштину. Међутим, својства Божија нису само замишљена или уму представљена обележја која образују наше људско поимање о Богу — то нису апстракције или домишљања. То су *силе и дејства*, делатна, стварна и животворна испољавања Божанског Живота, стварни образи *односа* Бога према твари, везани са образом твари у вечном знању и савету Божјем о њој. И то је „оно познатљиво код Бога“ (Рим. 1,19, *ὅτι γνωστοὺν τῷ Θεῷ*). То је као нека особита област нераздељивог но „многоименог“ Божанственог бића, „божанско просијање и дејство“, *ἡ θεία ἐκκλησία καὶ ἐνέργεια*, како се, следећи Ареопагитике, (Ареопагитске списе), изражава Дамаскин(63). По апостолској речи: „што је на Њему невидљиво, од

58) S. Basil. M. cp. 234 ad Amphil. PG XXXII, 869, A-B.

59) S. Basil. M. c. Eun. I, I, n. 14, PG XXIX, 544-5; уп. S. Greg. Naz. or. 28, 3, PG XXXVI, 29; or. 29, col 88 B.

60) S. Greg. Naz. or. 38 in Theoph., n. 7, PG XXXVI, 317.

61) S. Greg. Nyss. incant. cant. h. XI, PG XLIX, 1013 B. рус. п. III, 293; in Psalm. II, 14, PG XLIV, 585, с. р. п. II, 169; уп. В. Несмѣловъ. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань. 1887, стр. 123; Поповъ, с. 344-349.

62) S. Greg. Nyss. qu. non sint tres dii, PG XLV, 121 B; рус. пр. IV, 117: „ми смо сазнали да је природа Божија неизрецива и да ју је немогуће именовати, и тврдимо да свако име, било оно познато по људској ипостаси, било предано из Писма, јесте тумачење нечега што се разумева о Божијој природи, ати не садржи у себи значење саме природе... ма какво било име њиме се не означава само Божанствена природа, него се, напротив, тим изрицањем указује на нешто што се односи ка природи (ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ); уп. с. Eun. II, PG XLV, с. 524-5; de beatitud., or. 6, PG XLIV, 1268, рус. пр. II, 440-441: „Природа Божија је сама у себи, по својој суштини, изнад сваког разумевајућег мишљења, као недоступна нагађајућим помислима и далека од њих... Онај ко је такав по природи, који је изнад сваке природе, Он невидљиви и неописиви, у другом односу постаје видљив и достижан“. Међутим, ни једно познање неће бити познање суштине; in Ecclesiasten, h. VII, PG XLIV, 732; рус. пр. II, 332-333: „и велики људи

постања света умом се на створењима јасно види, његова вечна сила и божанство“ (Рим. 1,20, *ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ ἑστὸς*). И то је откривење или јављање Божије: „Бог се јавио“ (Рим. 1, 19, *ἐκφάνη*). Тумачећи апостолске речи преосвећени Силвестар исправно објашњава да „постаје видљиво (не у неком лажном, него у истинском смислу, не само уображавано него стварно суштинско) невидљиво Божије, и (не само призрачна, него стварна) вечна сила Његова, и (не само у мисли људи, него у самој ствари, у стварности постојеће) Његово Божанство“⁽⁶⁴⁾. То је видљиво зато што је јављено и откривено. Јер, Бог је свагде присутан не привидно или из даљине, него стварно — Он „који је свуда и све испуњава, ризница добара и давалац живота“. То промислитељско свеприсуство (различито од „особеног“ или благодатног присуства Божијег које није свудаприсутно) је *йосебан „начин йосшојања“ Божијеі*, различит од „начина Његовог постојања у својој сопственој природи“⁽⁶⁵⁾. Поред тога, тај начин постојања је стваран и суштински — и он је стварно присуство, а не само *omni-praesentio operativo, sicut agens adest ei in quod agit* (делатна свудаприсутност, као /код/ покретача који помера оно што покреће). И уколико ми по изразу Златоустог⁽⁶⁶⁾, „не можемо схватити тачно“, то тајанствено свеприсуство и тај начин Божијег постојања у спољашњем, онда заједно са тиме није спорно ни то да се Бог „свуда налази цео и у целини“, да је „сав у свему“, како је говорио Дамаскин — *ὅλον ὅλως πανταχὺ ἐν, -ἐλθὼν ἐν παντί* ⁽⁶⁷⁾.

Животворна дејства Бога у свету су *сам Боі*, и то искључује дељење, али не укида разлику⁽⁶⁸⁾. Кападокијско учење о „суштини“ и „дејствима“ ми налазимо у развијеној и систематизованој форми код непознатог аутора тајанствених Ареопагитских списа, који су определили сав даљи развој византиј-

говоре о делима (*ἔργα*) Божијим, а не о Богу“. Уп. S. Io. Chrys. de incompreh. Dei natura, h. III, p. 3. PG XLVIII, 722: у виђењу Исаије (VI. 1. 2) анђелске силе су созерцавале не „неприступну суштину“, него неко божанствено „снисхођење“ — „Догмат о недостижности Божијој по суштини и спознатљивости у Својим односима према свету“ темељито и мисаоно је раскривен код преосвећеног Силвестра. Опыт православнаго догматическаго богословія, т. I, К. 1892-3, с. 245 и даље; т. II, К. 1892-3, с. 4 и даље. Уп. главу о „одрицајућем богословљу“ код о. С. Булгакова, Свѣтъ Невечерній, М. 1917, с. 103 и даље.

63) S. Io. Damasc. de fide orth. I. 14. PG XCIV, с. 860: рус. пр. 185.

64) Еп. Силвестръ. II, 6.

65) Срв. еп. Силвестръ. II, 131.

66) S. Io. Chrys. in Hebr. h. 2, p. 1, PG.

67) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 13, PG XCIV, 852: рус. пр. 182.

68) Источно отачко разликовање суштине и силе у Богу заувек је остало страно западном богословљу заједно са на њему заснованом разликовању апофатичког и катафатичког богословља; блаж. Августин га критички пориче; види код Попова, с. 353 и даље. Уп. код Бриллиантова, 221 и даље.

ског богословља. Наводни Дионисије исходи из строгог разликовања „божанствених имена“ која одређују унутарбожанствени и Тројични живот од оних која изражавају однос Бога према спољашњости⁽⁶⁹⁾. Међутим, обе скупине имена говоре о непроменљивој Божанској стварности. Унутарбожанствени живот је сакривен од поимања и сазнаје се само кроз одрицање и порицања⁽⁷⁰⁾: „ко је видео Бога, схватио је да није Њега видео“⁽⁷¹⁾. Међутим, и поред тога Бог се суштински открива, дејствује и присуствује у творевини својим силама и идејама: — у „промишљању и благости који исходе од несаопштивног Бога, изобилним током којим се причешћује постојеће“⁽⁷²⁾, у „суштинотворним исхођењима“ (*οὐσιωποιὸν πρόδον*), у „благотворним промишљањима“ (*ἡγαθωποιὸν πρόνοϊαν*) која се разликују а тиме и одвајају од „надпостојеће

суштине“ Божије, од самог Бога (како се у схолијама изражавао преподобни Максим)⁽⁷³⁾. Основа тих „исхођења“, и основа таквог нечег као што је исхођење Божије из самог себе (*ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται*)

у својим промишљањима је — у благости и љубави⁽⁷⁴⁾. Те силе се не поистовећују са створеним стварима и нису (саме) те ствари, него њихова основа и животворна начела — преобрази, предодредбе, „Логоси“ (*λόγοι*) и произвођења о њима, у којима оне учествују и којима су дужне да се „причешћују“⁽⁷⁵⁾. Оне нису само „начела“ и узроци него и задаци и привлачни онострани и надгранични циљ. Није могуће снажније него што је то код Ареопагитика у исто време изразити и различност и нераздељивост Божанске суштине и Божијих сила — *τὸ αὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον* ⁽⁷⁶⁾.

Божије силе су — лик Божији обраћен творевини. Не лик који ми уображавамо, не то што ми видимо и како ми видимо, него суштински и живи поглед самога Бога, којим Он хоће, оживотворава и чува све

69) Dion. Areop. de div. nom. II, 5, PG III, 641.

70) Уп. напр. de coel. h. II, 3, с. 141.

71) Ep. I. ad Caium. с. 1065 A.

72) de div. nom. XI, 6, с. 956.

73) Dion. Areop. de div. nom. I, 4, PG III, 589; V, 1-2, 816 B: Уп. S. Max. Schol. in V, 1; PG IV, 309: *πρόδον δὲ τὴν θεϊαν ἐν ἐργείαν λέγει, ἥτις πᾶσαν οὐσίαν παρῆγαγε* : in I, 5, с. 205, 208: *πρόνοια* и *πρόεδρος εἰς τὰ ἔξω* супротстављено је овде *αὐτὸς ὁ θεός*.

74) de div. nom. IV, 13, PG III, 712.

75) de div. nom. V, 8, PG III, 824; V, 5-6, с. 820; XI, 6, с. 953 ss. Уп. код Бриллиантова: читава глава о Ареопагитикама, стр. 142-178; Поповъ, с. 349-352. Псеудоепиграфски карактер Ареопагитика и њихова тесна веза са новоплатонизмом не умањује њихово богословско значење, признато и осведочено црквено-отачким ауторитетом. Наравно, овде остаје неопходно ново историјско-богословско истраживање и оцена.

76) Dion. Areop. de div. nom. IX, 1, PG III, с. 909.

— поглед свемоћне снаге и преизобилне љубави. Учење о силама или дејствима Божијим добија свој последњи облик у византијском богословљу XIV века и то понајпре код светог Григорија Паламе. Он исходи из разликовања *благотати* и *суштине*. „Божанствено и боготворно просијање и благодат нису суштина него дејство Божије“ — *ἡ θεία καὶ θεοποιὸς ἐλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργεια ἐστὶ Θεοῦ.* (77). У низу Цариградских сабора XIV века појам Божанске енергије добија јасно одређење. Између Божије суштине и (Његовог) дејства постоји стварна разлика али не и раздвајање. Та разлика се показује пре свега у томе што је суштина безусловно неизрецива и недостижна за творевину. Творевина се причешћује (учествује) само (у) дејствима Божијим до којих једино досеже. Но, кроз то учествовање она долази до пуног и савршеног општења и јединства са Богом, стиже „обожење“ (78). Јер, то је „природна и нераздвојна сила и дејство Божије“, *φύσις καὶ ἐνέργεια ἐνέργεια καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ*, (79) — „општа и Божанска сила и дејство Триипостасног Бога“ (80). Дејство Божије *исходи из суштине*, али, *исходећи*, оно се *не одваја* од ње. „Исхођење“ (*προϊεξις*) означава „неизрециву разлику“, која не нарушава „натприродно јединство“ (81). Дејство Божије није сама суштина Божија, али није

77) S. Greg. Palam. capit. phys., theol. etc. 68-69, PG CL, c. 1169.

78) S. Greg. Palam. cap. 75, PG CL, 1173: Свети Григорије почиње тројаким разликовањем у Богу: *суштине, енергије и тројичности* ипостаси. Сједињење са Богом (*κατ' οὐσίαν*) је немогуће, јер по свеопштем расуђивању богослова, Бог је по суштини или у суштини Својој „несаопштљив“ *ἀμετέχτων*. Сједињење по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*) својствено је само Очовеченом Слову: cap. 78, 1176: циљ твари је пак, у сједињењу са Богом *по дејству* (*κατ' ἐνέργειαν*). Оне се причешћују не *природом* (Божанском), него Његовим дејствима; cap. 92, 1168: кроз причешће „Боготворном благодаћу“ сједињавају се са самим Богом (cap. 93); Божије просијање и боготворно дејство јесте благодат (*χάρις*) Божија (којом се обожавају они који се њоме причешћују), а не природа (*φύσις*) Божија; cap. 141, 1220; cap. 144, 1221: Theoph. col. 912: 928D: ун. 921, 941. Ун. синодски саборни додаци, с. 784, и у Триоду, по венеч. изд. 1820. г. σελ. 168. То је мисао преподобног Максима: *μετέχτορ μὲν ὁ θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμετέχτορ δὲ*

κατὰ τὸ μὴ δυνάμεται εἶναι τῆς οὐσίας αὐτοῦ, apud Euth. Zug. Panopl., tit. 3, PG CXXX, 132.

79) Еп. Порфириј, 783; р. п. 263.

80) S. Greg. Palam. Theoph. PG CL, 941.

81) Ibid. 940: *ἐν καὶ διενήνογες τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ταύτης*

срв. *Τριῳδικόν*, σελ. 170: и у Порфирија, 784; р. пер. 264:

„Онима који исповедају јединог Бога триипостасног, свемогућег, у коме су несадане не само суштина и ипостаси, него и енергија, и који говоре да Божанска енергија исходи из Божије суштине и то исходе нераздељно, и кроз исхођење означавајући и неизрециво показујући њено натприродно јединство.

ὑπερπῶν τῇ ἐκείνῃ... вечан спомен“; ун. *ibid.*, σελ. 169 (у Порфирија, 782, р. п. 262, — *ἐκείνη ἡ οὐσία καὶ ἐνέργεια ἀσυνχυστα...* *καὶ διασπᾶται ἀδιασπᾶται*. ун. S. Marci Eugen. Ephes. Cap Syllog., apud W. Gasz. Die Mystik des N. Cabasilas, Greiszwald, 1849, App. II. c. 15. c. 221: *ἐπομένῃ... καὶ οὐ διασπᾶται*).

ни акциденција (*συμβεβηκός*), јер оно је неизменљиво и савечно Богу, предпостоји у односу на творевину и открива о њој стваралачку вољу Божију. У Богу постоји не само суштина него и то што није суштина, премда није ни акциденција — Божија воља и дејство — Његово сушто, суштинско и суштинотворно промишљање и власт(82). Свети Григорије Палама подвлачи да непризнавање стварне разлике између „суштине“ и „енергије“ укида и чини нејасном границу између рађања и стварања: и једно и друго се (тада) показује актом суштине. И, како се изражавао свети Марко Ефески, биће и дејство тада у потпуности и свецело потпадају под једнаку нужност. Тада се укида разлика између „суштине“ и „хтења“ |

(*ἐλλήσεις*), тада Бог само рађа а не ствара, тј. не ствара вољом. Тада постаје нејасна разлика између предзнања и стварања, и творевина се показује као вечно створена(83). Суштина је унутарње *самобиће* Божије, а дејство — Његов однос ка другоме |

(*πρὸς ἑτερον*). Бог *јесће* Живот и *има* Живот, *јесће* Премудрост и *има* Премудрост итд. Први низ израза се односи на несаопштиву суштину, а други на нераздвојно раздвојена дејства једне суштине која силазе на твар(84). Ни једно од тих дејстава није ипостасно, није самоипостасно, и њихова безбројна мноштвеност не уноси никакву сложеност у Божанско биће(85). Укупност Божан-

82) S. Greg. Palam. cap. 127, PG CL 1209: οὐτε γὰρ οὐσία ἐστίν, οὔτε συμβεβηκός; c. 135, 1216: τὸ γὰρ μὴ μόνον οὐκ ἀποτινόμενον, ἀλλ' αὐτῇ αὐτῇ τῇ μείωσιν ἡντιναοῦν ἐπιδεχόμενον, ἣ ἐμποιοῦν, οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν συν-αριθμοῖτο τοῖς συμβεβηκοῖς... ἀλλ' ἔστι καὶ ὡς ἀληθῶς ἐστίν. οὐ συμβεβηκός δέ ἐστιν, ἐπειδὴ παντάπασιν ἀμεταβλητόν ἐστιν. ἀλλ' οὐδὲ οὐσία καὶ γὰρ οὐ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἐστὶν... ἔχει ἄρα ὁ θεὸς καὶ ὁ οὐσία, καὶ ὁ μὴ οὐσία καὶ εἰ μὴ συμβεβηκός καλοῖτο, τὴν θεῖαν ἀτλητόν τε βούλην καὶ ἐνεργείαν; Theoph. c. 928: τὴν δὲ θεατικὴν δυνάμιν τε καὶ ἐνεργείαν τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότες καὶ τὴν αὐτῇ ἐξουσίαν καὶ τὴν προνοίαν; срв. c. 937, 956.

83) S. Greg. Palam. cap. 96, PG CL 1181: εἰ... μὴδὲν διατρέ-ρει τῆς θεῖας οὐσίας ἢ θεῖα ἐνεργεία, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστίν. κατ' οὗδεν διαίρει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπαρεῦναι, ὃ τῆς οὐσίας ἐστίν... καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διαίρει τοῦ γεννᾶν καὶ τοῦ προβλῆναι; срв. cap. 97, 98, 100, 102; cap. 103, 1192: οὐδὲ τῷ θεῷ δυνάμεις θεός, ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι μόνον; c. 135, 1216: εἰ τῷ βούλεσθαι ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλ' οὐχ' ἀπλῶς τῷ πεφυκέναι. ἀλλὰ καὶ τῷ βούλεσθαι, καὶ ἐπεροντῷ πεφυκέναι. — S. Marci Ephes. apud Gasz., s. 217: εἰ εἰ ταύτῃ οὐσία καὶ ἐνεργεία, ταυτὴ τε καὶ παντὶ τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν θεὸν ἀνάγκη συναιεῖν; ἀλλ' οὐ τῷ θεῷ ἢ κατὰ εἰς αὐτοῦ ἐνεργεῖν κατὰ τοὺς ἐλλείποντες.

84) S. Greg. Palam. cap. 125, PG CL 1209; S. Marc. Ephes., apud Gasz, c. 14, s. 220; c. 9, 219; c. 22, 225: εἰ πολυ-ποίητος μὲν ἢ τοῦ θεοῦ σοφία λέγεται τε καὶ ἔστι, παλινποίητος δὲ αὐτοῦ ἢ οὐσία οὐκ ἔστιν, ἑτερον ἔρα τῇ αὐτοῦ οὐσία καὶ ἑτερον ἢ σοφία. срв. c. 10, 209.

85) S. Greg. Palam. Theoph., PG CL 929; 936; 941; S. Marc. Eph. ap. Gasz, c. 21, s. 223.

ских „дејстава“ сачињава Његову предвечну вољу, Његову замисао — произвољење о „другоме“, Његов стваралачки предвечни савет. То је — сам Бог, али то није Његова надсуштаствена суштина, него *Његова воља* (86).

Разлика између „суштине“ и „дејства“, или, може се рећи, између „природе“ и „благодати“ (*φύσις* и *χρῆς*) одговара тајанственом разликовању у Богу „нужности“ и „слободе“, „богодолично“ схваћених. У тајанственој суштини својој Бог је „нужан“, премда, наравно, не нужношћу принуде, него неком нужношћу природе, која је, по изразу светог Атанасија Великог, „изнад и испред слободног бирања“ (87). И са дозвољеном смелошћу може се рећи: Бог не може да не буде тројичан и у лицима. Тројичност Ипостаси је изнад воље Божије, она као да је „неопходност“ или „закон“ Божанске природе. Ту унутрашњу „нужност“ изражава и појам „једносушности“ и појам потпуне нераздељивости Трију Лица, као оних која са- пребивају један с другим и сапронику једно друго. По расуђивању преподобног Максима Исповедника било би неправилно и бескорисно уносити појам воље у унутрашњи живот Божанства ради опредељења односа Ипостаси, јер Лица Пресвете Тројице постоје заједно и то изнад сваког односа и дејства, и својим бићем већ одређују однос (88). Општа и нераздвојна „природна“ воља Божија је слободна. Бог је у свом дејствовању и у својим дејствима слободан. Стога је при догматском исповедању узајамних односа Божанских Ипостаси неопходно наћи такве изразе којима се искључују сви космолошки мотиви, сваки однос са створеним бићем и његовим судбинама, са стварањем или новостварањем. Јер, није Божански домострој или откривење Божије основа Тројичног бића. Тајна унутар- божанственог живота треба да се представи у савршеној и „богодоличној“ независности од домостроја, као што се и Ипостасна својства Лица морају одредити изван сваког односа са бићем творевине,

86) Византијско богословље о силама и дејствима Божијим још очекује монографско испитивање, утолико пре што је већина дела светог Григорија Паламе још у рукописима. Општу карактеристику епохе и богословских кретања види код: Е. п. Порфирија, *Первое путешествие въ аѳонскіе монастыри и скиты*, часть II, 358; уп. и његову: *Исторія Аѳона*, ч. III, отд. 2, с. 234 сл.; А. р. х. и. м. *Модестъ*. Св. Григорій Палама, архіеп. Солунскій, Кіевъ, 1860, с. 58-70, 113-130; Е. п. Алексіѣ, *Византійскіе церковные мистики XIV-го вѣка*, Казань 1906 и у *Собраніи Сочиненій*, томъ. I. Г. X. *Παπαμικχαήλ. Γρηγόριος Παλαμάς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Πετρούπολις — Ἀλεξάνδρεια*, 1911; руско излагање у библиографском чланку И. И. Соколова у *Журналѣ Министерства Нар. Просвѣщенія*, 1913, апрѣль-июль. — Источно разликовање „суштине“ и „енергије“ било је дочекано строгом осудом у католичком богословљу. Најдетаљније и најоштрије о томе говори: Петавій, *Opus de theologicis dogmaticis*, editio Thomas, Barti-Ducis, 1864, tomus I. l. I, с. с. 12-13, 145-160; III, 5. 273-6.

87) S. Athanas. c. arian. or. III, с. 62-63, PG XXVI, с. рус. пр. II, 446-449.

88) S. Maximi Conf. Ambigu., PG XCI, с. 1261-4.

а само на основу међусобних односа. Тиме се нимало не потамњује живи однос Бога (управо као Тројичног у Лицима) према творевини, не прикрива се разлика у односима различитих Ипостаси према твари. Тиме се, напротив, успоставља истинска перспектива. Читав смисао догматског појашњења у црквеном вероучењу првобитног знања о Божанству Христа своди се на доследно издвајање свих предиката који се односе на Његово Божанско снисхођење, карактеришући Га као Творца и Искупителја, као Демијурга и Спаситеља, како би се схватило Његово Божанство у светлости унутарњег живота Божанске природе и суштине. Стваралачки однос Слова према свету се у Nikeјском символу непрестано исповеда: *Кроз Која све њо-сѣаге*. И није све постало само стога што је Слово — Бог, него и стога што је Слово — Слово Божије, Бог Слово. Међутим, у вези са тим нико други него сам Велики Атанасије са највећом одлучношћу и оштрином искључује димијуршки моменат из учења о рођењу Слова. Рођење Слова (Логоса) не претпоставља биће (света), чак ни замисао о свету. Чак и да свет није створен, Слово би било у пуноћи свог Божанства, јер Слово је Син по *ѡприродѣ* (ὁὗς κατὰ φύσιν).

„Чак и кад би Богу било угодно да не ствара творевину, Слово би свеједно било код Бога и у Њему би био Отац“, говори свети Атанасије; уза све то што је творевини немогуће да задобије биће осим путем Слова⁽⁸⁹⁾. Твари су створене Словом и кроз Слово, „по образу“ Слова, „по образу образа“ Очевог, како се изражавао још свети Методије Олимпски⁽⁹⁰⁾. Стварање претпоставља Тројичност и печат Тројичности лежи на свој твари. Управо стога и не треба уносити космолошке мотиве у одређивање унутартројичног бића. Заједно са тиме може се рећи да се Тројичношћу исцрпљује природна пуноћа Божије суштине и стога је замисао — извољење о свету *сѣваралачки акѣ*, дело воље — *вишак* Божанске љубави, дар и благодат. Разликовање имена која именују Бога (какав је) у себи, Бога као Суштог, и Бога у откривењу, домостроју и дејству — није само субјективно разликовање због нашег раздвајајућег начина размишљања: оно, напротив, има објективни и онто-

89) S. Athanas. c. arian. II, 31, PG XXVI, c. 212; рус. пр. II, 302: „Слово Божије није ради нас добило биће; напротив, ми смо ради Њега добили биће, и за Њега је свесаздано (Кол. 1, 16). Није Он, као моћан, добио биће од Јединог Оца ради наше немоћи да би Њиме, као оруђем, Отац и нас саздао. Не било тога! Није такво учење истине! Чак да је било (Богу) угодно и да не ствара твар, Слово би не мање било код Бога као и Отац у Њему. Творевини је било немогуће да добије биће без Слова, те су стога Њиме и добили биће — што је и праведно. Пошто је Слово особито по природи Син Божије суштине, стога је Оно од Бога и у Богу, као што је само о томе рекло: према томе, творевини је било немогуће да кроз Њега не прими биће“.

90) S. Method. OI. Conviv. VI, 1, PG XVIII, c. 113.

лошки смисао, и изражава безусловну слободу Божанског стваралаштва и дејства. То се односи и на домострој спасења. Савет Божији о спасењу и искупљењу јесте вечни и превечни савет, „*пре-
двечно оїредељење*“ (Еф. 3, 11), „*устројство ѿајне од вечности са-
кривене у Боіу*“ (Еф. 3, 9). Син Божији је одувек предопредељен за Оваплоћење и Крст и стога је „Јагње, предвиђено још пре постања света“ (1. Пт. 1, 19-20), и „Јагње заклано од постања света“ (Отк. 13, 8). Међутим, то „предодређење“, *προβλεψις*, не припада „природној“ нужности Божије природе, није „дело природе, него образ домостројног снисхођења“, како се изражавао Дамаскин⁹¹⁾. То је дело Божанствене љубави — *ѿако заволе Боі светі*... Стога одредбе које се односе на домострој спасења не иду заједно са онима којима се изражава ипостасно биће Другог Лица. Нема нужности за таквим нечим као што је Божанско откривење. То и изражава појам Божанског свеблаженства. Откривење је дело љубави и слободе и стога оно не уноси никакву измену у Божанску природу⁹²⁾. Не уноси је управо стога што за њега нема „природних“ основа, нема основа у Божанској суштини. Сва основа света је у Божанској слободи, у слободи љубави.

IV

Од вечности Бог замишља образ света. И то *слободно* хтење је *не-
променљиви* савет. Међутим, та непроменљивост извршеног хтења ниуколико не говори о његовој неопходности. Непроменљивост Божанске воље корени се у Њеној највишој слободи. Стога она не веже слободу ни у творевини. Можда би овде било умесно поменути схоластичко разликовање *potentia absoluta* (безусловна могућност) и *potentia ordinata* (могућност уређења).

Сагласно замислу — извољењу Божијем, творевина се „успоставља“ из непостојања, а са њом и време. У временском настајању творевина је дужна да слободним усхођењем својим дође до мере Божанске замисли о њој, до мере предвечног образа и предодредбе о њој. За створења Божанска слика о свету заувек остаје изван (света) и онострана *по ѿприроди*. Она је са њим *везана* непроменљиво и неразлучно, везана је у самој противности својој. Јер, та „слика“ или „идеја“ твари јесте у исто време воља Божија (*θελημα* *θεου*) и сила Божија којом је (творевина) саздана и којом се одржава; добра замисао Творца (о творевини) се не укида непослушношћу творевине, него кроз то непослушање он за одступнике по-

91) S. I o. D a m a s c. c. Jacobitas, n. 52. PG XCIV, 1464.

92) Уп. I b i d., de fide orth. I, 8. c. 812, p. n. I, 167.

стаје или се показује као суд, сила гнева и огањ који спаљује. У Божанској замисли и савету садржана је „свака твар“, тј. свака тварна ипостас у њеном неразрушивом и непоновљивом лику. Бог из вечности зна и хоће свакога и све у свој пуноћи конкретне судбине и облика, а попуштањем созерцава и грех. И ако ће, по мистичком виђењу преподобног Симеона Новог Богослова, у будућем веку „Христос видети сво безбројно мноштво светих, не скидајући ни са кога поглед, тако да ће се свакоме од њих чинити да Он (баш) на њега гледа, разговара са њим и поздравља га“, при чему ће „Он, остајући неизмењив, показивати Себе на један начин једноме а на други другоме“⁽⁹³⁾ — подобно облику какав је замислио у себи, Бог из вечности види све безбројно мноштво тварних ипостаси, жели их и свакој представља себе другачијим, у чему се и састоји „нераздељиво дељење“ Његове „хиљадуипостасне“ благодати или енергије (по смелом изразу светог Григорија Паламе⁽⁹⁴⁾), будући да се она хиљадама и стотинама хиљада ипостаси слободно дарује. Свака ипостас запечаћена је особитом лучом Божије благонаклоне љубави и воље у самом бићу и постојању своме. И у том смислу је све у Богу — у „слици“ (*εἰκὼν καὶ παρὰ τὴν οὐσίαν*), али не у природи својој, која је бесконачно удаљена од несаздане природе. Та удаљеност је прожета љубављу Божијом, и њена непремостивост је укинута оваплоћењем Слова. Међутим, она ипак остаје. *Слика твари* у Богу је изван тварне природе и не поклапа се са „ликом Божијим“ у творевини. Ма шта у човеку сматрали „ликом Божијим“, он је ипак карактеристика и моменат његове стварне природе — *он је тваран*. То је својевремено „подобје“, одсликаност⁽⁹⁵⁾. Међутим, над ликом свагде сија Прволик, понекад у радосном облику, а понекад претећим изгледом. Сија, као призвање и норма. У творевини је, изнад њене природе, постављен натприродан задатак, позив слободног и у слободи утврђеног причешћа (заједничарења) и општења са Богом. Тај задатак превазилази тварну природу, премда се она у свој пуноћи раскрива једино у његовом испуњењу. Тај задатак је призив,

93) Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова, у преводу на руски језик Еп. Теофана, изд. друго, Аѳ. Пантелеймонова монастыря. М. 1892, т. I, с. 479 — слово 52. (Оригинал ми је био недоступан.)

94) S. Greg. Palam. Theoph. P. G. CL, 941.

95) Уп. *ἀπεικόνισμα* у Григорија Нисскаго de hom. opif., PG XLIV. 137; рус. пр. I, 90. Блажени Августин успешно разликује и супротставља *imago non ejusdem substantiae* (икону оне суштине) — Син Божји и *imago ejusdem substantiae, sicut pictura, imago creata* (икону не оне суштине, /него/ као слику, створену икону) — човек. В. А u g u s t i. quæst in heptateuch. l. V. qu. 4, PL XXXIV, с. 749. — Најопширнији преглед отачких расуђивања о „образу Божијем“ на руском језику види код В. С. С е р е б р е н и к о в а, Учение Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности, Спб. 1892, с. 266-330.

и то призив који се остварује једино путем самоопредељења и подвига творевине. Због тога је процес тварног настајања реалан у својој слободи и слободан у својој реалности, и у њему се извршава и дешава оно што није постојало. Јер, он се усмерава *зага̃шо̃шћу*. У њему има места за стваралаштво, за сазидавање новог — и то не само у смислу раскривања, него управо у смислу ницања новог. Област стваралаштва одређује се супротношћу *природе и зага̃шо̃с̃ши*. У извесном смислу је и задатост „природна“ и својствена вршиоцу стваралачких аката, тако да је испуњење тог задатка на неки начин и остварење *сво̃ја̃ја*, субјекта. Но, заједно са тим, то „ја“, које је стваралачки оствариво и које се остварује, није „природно“ и емпиријско „ја“, него је то „остварење себе“ раскид и скок из поретка природе у поредак благодати. Јер, то остварење је стицање Духа, причешће Богом. Само у том „општењу“ са Богом човек постаје „ја“, а у раскиду са Богом и у затварању у себе, он пада ниже од самог себе. Уједно, он не остварује себе *из само̃г себе*. Јер, задатост је изван природе, она је потреба за живим и слободним сусретом и сједињењем са Богом. Свет је Богу разнородан по суштини. Стога се само кроз тварно настајање остварује замисао Божија о свету — јер та замисао није супстрат или супстанција која настаје или се самоиспуњава, него је мера и круна за настајање другог. Стога, с друге стране, тварни процес није развијање или није само развијање. Његов смисао није у томе да раскрије или пројави урођене или „природне“ задатке, или бар није само у томе. Уза све то, последње и највише самоопредељење тварне природе се излива у пламеном пориву ка превазилажењу самог себе — *κίνησις ὑπὲρ ὅπου*, по изразу преподобног Максима(96). На то стремљење одговара помазујуће снисхођење благодати, чиме се увенчава тварни подвиг. Сврха и циљ тварног стремљења и настојања је — у обожењу (*θεωσις*) или обо̃го̃творењу (*θεοποίησις*). Међутим, и у њему ће се очувати непроменљива граница природā — јер се искључује свака промена суштине твари. Додуше, по изразу светог Василија Великог који је очувао свети Григорије Богослов — твар има „заповест да постане бог“(97). Међутим, то „обоготворење“ је заправо *о̃и̃шћење* са Богом, *причешће* (*μετέωσις*) у Његовом животу и даровима, и кроз то — достизање извесних својстава која су богоподобна и богообразна. Помазани и запечаћени Духом, људи постају *саобразни* Божјем хтењу о њима, саобразни свом Божанском образу и праобразу и кроз то „саобразни Богу“ (*συνεικονίζωμεν*)(98). Кроз оваплоћење Слова је први-

96) S. M a x i m i C o n f. Ambigu. PG XCI, c. 1093.

97) S. G r e g. N a z. or. 43 in. laudem Basil. Magni. PG XXXVI, c. 560.

98) S. A m p h i l o c h. or. 1 in Christi natalem, 4, PG

на човечије природе непроменљиво припојена уз Божански живот, и свакој твари је отворен пут ка општењу у том Животу, пут *усиновљења* Богу. По изразу светог Атанасија, Слово „је постало човек да би у себи нас обожило“ (*θεοποιήσας*) (99), да би „синови човечији постали синови Божији“ (100). То обожење се извршило тако што је Христос, оваплоћено Слово, нас учинио „духопријемчивим“, што „нам је припремио како вазнесење и васкрсење, тако и усиновљење и присвајање Духа“ (101). Кроз „плотоносног Бога“, ми смо постали „духоносни људи“, синови „по благодати“, „синови Божији по подобију Сина Божијег“ (102). На тај начин је опет стечено оно што је било изгубљено у грехопаду, када је „преступање заповести уназадilo човека до његовог природног стања“ (103), изнад кога је био уздигнут у првом усиновљењу или рођењу од Бога, у првобитном стварању (104). Омиљен израз светог Атанасија и светог Григорија Богослова (105): *θεῶν γενέσθαι*

(постати бог) налази своје допунско тумачење у изрекама друге двојице светих Кападокијаца: *ὁμοιώσεως πρὸς τῶν*

θεῶν. (106) (уподобљење Богу). Уколико свети Макарије Египатски и говори о „преображају“ духоносних душа у „Божанску природу“ и о „причешћу Божанском природом“ (107), ипак он то причешће схвата као *κρῖσις δι' ἑαυτὸν*, то јест као неко „мешање“ двају (природа) при чему свака задржава (сопствена) својства и суштину (108). Осим тога, он подвлачи да се „Божанска Тројица усељава у душу која, уз садејство Божанске благодати, чува себе чистом — (и то се усељава) не онаква каква је сама по себи, јер је ниједна твар не може примити, него по мери способности и пријемчивости човека“ (109). Јасне формуле се ни овде нису одједном установиле, међутим од самог почетка се са свом јасноћом схватила непремостива граница природѧ и спроводило се разликовање између појмова *κατ' οὐσίαν* или (по суштини) или *κατὰ φύσιν* (по природи) и

99) S. Athanas. ad Adelph. 4, PG XXVI, 1077; p. n. III, 306.

100) Ibid. de incarn. et. c. arian. 8, c. 996; рус. п. III, 257.

101) Ibid. c. arian. I, 46, 47, c. 108-109; рус. п. II, 236-7.

102) Ibid. de incarn. etc. arian. 8, c. 998; рус. п. III, 258.

103) Ibid. de incarn. 4, c. PG XXV, 104;

рус. п. I, 196.

104) Ibid. c. arian. II, 58-59, c. 272-3; рус. п. II, 338-340; уп. И. В. Поповъ. Религиозный идеалъ св. Аѳанасія Серг. Пос 1903.

105) Преглед места из Св. Григорија уп. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnig zu den grossen Kappadoziern*, Tüb. u. Lpz. 1904, c. 166; уп. и И. Поповъ. Идея обоженія въ древневосточной церкви, *Вопр. Фил. и Псих.* 1909, II-97, c. 165-213.

106) Уп. Holl, 124-125, 203 ff.

107) S. Macar. Aeg. hom. 44, 8, 9, PG XXXIV; *ἀλλὰ γὰρ καὶ μεταβληθῆναι... εἰς ἑτέραν κατ' ἰσότητα, καὶ φύσιν θεῶν*.

108) Уп. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegyptars*, Bonn. 1900, s. 58-61.

109) S. Mac. Aeg. de amore, 28, PG XXXIV, 932: *ἐνοικεῖ δὲ οὐ κατ' ὃ ἐστίν*.

κατὰ μετουσίαν (по учешћу или причешћу). Појам „обожења“ је добио потпуну заокруженост онда када се до краја разјаснило учење о „дејствима“ Божијим. У вези са тим је од великог значаја учење преподобног Максима. „Спасење спасених се врши *по благодати а не по природи* (110), и ако је „у Христу *по природи* обитавала телесно сва пуноћа Божанства, Божанство у нама обитава *по благодати* али не у пуноћи (111). Долазеће и очекивано „обожење“ јесте *ујодобљење по благодати*, καὶ ὁ ἀνθρώπος κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέσιν (112).

Постајући причасником Божанског живота „у јединству љубави“, „у потпуности и целосно сапрожимајући се са целим Богом“ (ὁλος ὁ θεὸς περιχωρητὰς ἐλκεῖς τὸ θεῖον), усвајајући све Божанско, твар остаје *изван* суштине Божије — χάρις τῆς κατ' οὐσίαν ταυτέτης (113).

Најзанимљивије је то што обожавајућу благодат преподобни Максим непосредно поистовећује са извољењем Божијим о стварању, са стваралачким: да буде (114). У подвигу стицања Духа човечија ипостас постаје носилац и сасуд благодати, и као да се натапа и прожима њоме, те се у томе испуњава стваралачка воља Божија, која је због тога и извела непостојеће у биће да би *долазеће примила* у своје општење. И само стваралачко извољење о свима и свакоме јесте већ снисходећи ток благодати. Међутим, не отварају сви (људи) Творцу и Богу који куца. Потребно је да се у слободи људска природа раскрије одговарајућим покретом, да превлада затвореност природе, и, може се рећи, да у самоодрицању прихвати ту тајанствено страшну и неисказиву двострукост природе ради које је свет и саздан. Јер, он је саздан да би био и постао Црква, Тело Христово. У

110) S. Maxim. Conf. cap. theol et oecon. cent. I. 67, PG XCI, 1108:

κατὰ χάριν ὄντος. ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἔστιν ἡ τῶν σωζομένων σωτηρία.

111) Ibid. cent. II, 21, col. 1133.

112) Ibid. ad Ioannem cubic., ep. XLII, c. 639: υπ. div. cap. c. I, 42, PG XC, 1193; de charit. c. III, 25, c. 1024: κατὰ μετουσίαν. οὐ κατ' οὐσίαν, κατὰ χάριν, οὐ κατὰ φύσιν.

Ambigu. 127a, „богоздајући благодаћу оваплоћеног Бога“, PG XCI, 1088, 1092.

113) S. Maximi Conf. Ambigu. 222: Циљ тварног усхођења је у томе да се тварна и нетварна природа, сјединивши се кроз љубав, покажу у њиховом јединству и истоветности, ἐν καὶ ταυτὸν δείξειε, постицању благодати, и, целосно и свецело сапрожимајући се са целим Богом (тварна природа) постане свим тим што Бог јесте (πᾶν ἐστὶ πέρ σεστιν ὁ Θεός)... PG XCI, 1038, υπ. и Anast. Sinait. 'Οδογός, c. 2, PG LXXXIX, c. 77: „обожење је узвишење ка бољем, но не увећавање и не промена сопствене природе“.

114) S. Maximi Conf. ср. 43, ad Ioann, cubic, PG XLI, 639: „ради тога нас је и створио, да бим ми постали учесници Божанске природе и причесници саме вечности, и јавили се Њему слични по обожењу од благодати, кроз коју (се врши) свако суштино-творење постојећег и привођење и ницање из непостојећег (καὶ ἡ τῶν μὴ ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις)“.

томе је смисао историје — да слобода твари одговори прихватањем на предвечни савет Божији, да одговори и речју и делом. У обећаној двострукости природе Цркве из почетка је утврђена стварност тварне природе. Творевина је оно *друго*, друга природа, (дело) воље и ни из чега изведена Божијом слободом за слободу. У слободи је она дужна да постане саобразна оној стваралачкој мери којом она јесте и креће се и постоји. Она није та мера, но и та мера још није она. На тајанствени начин човечија слобода постаје неко „ограничење“ Божије свемоћи, јер Бог хоће да спасава творевину само у слободи, а не насиљем. Твар је оно друго, и стога је неопходно да се у њој самој изврши процес усхођења ка Богу, и то да се изврши њеним силама, наравно уз Божију помоћ. У Цркви се увенчава подвиг творевине и твар се (у Њој) спасава и васпоставља у својој пуноћи и стварности. У Цркви се понавља, или, тачније, продужава тајна и чудо двеју природа. Као Тело Христово, црква је неко „испуњење Христа“ — по изразу епископа Теофана, „слично томе као што је дрво остварење семена“ (115). Она је нераскидиво сједињена са својом главом. „Као што у истопљеном гвожђу ми обично не видимо гвожђе, пошто су ствојства гвожђа потпуно прекривена огњем“, говори Николај Кавасила у своме „Објашњењу Божанствене литургије“ — „тако и кад би неко могао да види Цркву Христову у самом том виду у коме је Она сједињена са Христом и у коме Она учествује у Његовој плоти, онда би он Њу видео не као нешто друго него као само Тело Господње“ (116). У Цркви је кроз сједињење са Христом у Духу творевина утврђена и учвршћена засвагда.

Медон код Париза
1927. године

115) Еп. Теофанъ. Толкованіе посланія св. апостола Павла къ Ефесеямъ, М. 1882, с. 112-113, къ Еф. I, 23.

116) Nicolai Cabasilae Stae liturgiae expositio, cap. 38, PG CL. с. 452; рус. пр. — Писанія св. отцевъ и учителей Церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія, т. III, Спб. 1857, с. 385.