

САДРЖАЈ:

ПРЕДГОВОР:

<i>Стара и нова теологија у изградњи хришћанске философије</i>	<i>3</i>
Од Григорија, Епископа Нисе, <i>Како се три Лица казују у Божанском, да не кажемо три Бога, Јелинима, о општим појмовима.</i>	<i>21</i>
Григорије из Нисе, <i>Против зеленаша</i>	<i>29</i>
Дионисије Ареопагит, <i>О божанским именима</i>	<i>37</i>
Дионисије Ареопагит, <i>О тајанственом богословљу</i>	<i>99</i>
Дионисије Ареопагит, <i>Писма разним лицима</i>	<i>103</i>
Григорије Палама, <i>Слова у заштити свештено тихујућих (тријаде)</i>	<i>119</i>
Свети Григорије Палама, <i>Светогорски томос</i>	<i>187</i>
Св. Григорије Синаит, <i>Постојано расуђивање о утихлости и молитви</i>	<i>193</i>
Св. Григорије Синаит, <i>IV о утихлости и два начина молитве</i>	<i>197</i>
Св. Григорије Синаит, <i>Говор на свето преображење господа нашега Исуса Христа</i>	<i>205</i>
ПОГОВОР: <i>Перспективе развоја хришћанске идеје у духовном искуству савремене европске философске културе</i>	<i>217</i>

ПРЕДГОВОР:

СТАРА И НОВА ТЕОЛОГИЈА У ИЗГРАДЊИ ХРИШЋАНСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ

„С једне стране, постоје поштоваоци философије, какви су Порфирије, Плотин и многи други философи. С друге стране, свештенство поштују неки као Јамвлих, Сиријан и Прокло, као и сви који свештеност признају”. /Damasius, *In Phaed.*, I, 172, 1-3/

„Људска природа није довољна да нађе Бога уколико јој Бог, који је предмет тражења, не помогне; њега налазе они, који пошто су учинили све што су могли, признају да им је (да би га пронашли) Он потребан. Он себе показује онима за које процени да је правично да им се јави, (па и то) у оној мери у којој је могуће да Бог буде сазнат од стране човека, и да човекова душа која је још у телу сазна Бога.” /Origenes, *Kata Kelsou*, 3, 7, 42 /

Промишљање парадигме мишљења уопште кроз сагледавање обима и значаја тзв. „старих идеја” из крила античке философије и хришћанства, свакако да је најважнији задатак истраживања из историје философије, а такође и разматрање историјско-теолошке еволуције идеја као посебна област која философирању о светскоисторијској димензији догађања ствари удара одлучан печат расветљавајућих доприноса. Давно су познате изреке да изван вере теологија нема смисла, те да права природа Божија може да се види само бистрином погледа или очима чистог срца. То, међутим, не треба да буде никакав морализујући пијетизам, него онтолошки став који је могуће и дескриптивно феноменолошки осветлити и логички артикулисати. Платоничка и Аристотелова теологија заснива се на тумачењу и критичком односу према Платоновим поимањима изграђеним на крицици песничке или природне теологије, као и на ослонцу на тзв. `Халдејска пророчанства`, а вероватно и на старозаветне рукописе *Св. Писма* или такве као што је био `Анијев папирус` или `Египатска књига мртвих`. Овде се има пре свега отворено заступање тезе да је Бог мера свих ствари, какве јесу да јесу и какве нису да нису у десетој књизи Платонових *Закона* (до чега се и доспело критиком митске теологије у *Држави*), као и Аристотеловог виђења теологије као

ПРЕДГОВОР

протофилософије и највише науке о стварима (пета књ. *Метафизике*)¹, која је у Ламбда књизи² као по уму делотворан, непрекидан и вечни живот, као и најузвишеније знање до којег је човеку могуће да допре у душевним кретањима мислећи мисли које парадигматично осветљавају стварност. Прва суштина је по Аристотелу Сократ, Калија, Платон; и када се она узима само апстрактно и под њом замишља неко безлично опште божанство као прва суштина по роду где између човека и вола нема разлике, губи се из вида овај танкоћутни теолошки слој мисли који подразумева да аналогно људској личности као првој суштини и Бог бива претпостављен као највиша ипостаз, а што су каснији византијски мислиоци сасвим регуларно уочавали /а отуд и сасвим несметано прилазили питањима тзв. `природне теологије` као плодноним и прихватљивим за расправу о најдубљим питањима хришћанства/. Подразумевајући паганске оквире излагања својих схватања, философ Плотин није имао и референције на своје коментаре, али се претпоставља да су многи преузети од Амонија Сакаса /првобитно хришћанина/, чему иде у прилог тврдња да није подносио присуство својих колега на предавањима, а и у друштву уопште. У шестој *Енеади* његово божанство је оно које самопроизводи мисли, при чему за такву тврдњу може да се има само став да је Плотин сам меродаван да то каже, тј. да му је раван. Платон сам никада не би тврдио тако нешто, јер је израз `богосличност`

¹ Делећи теоријску философију на математику, физику и теологију, Аристотел наглашава постојање непокретне и одвојене „природе” која је најузвишенија и према предмету припада најузвишенијој науци теологији, дословно тврдећи: „Тако би биле три теоријске философије: математичка, физичка, теологичка, јер није нејасно да ако оно божанско негде припада, припада такој природи, те она најпоштованија тражи да околно најпоштованијег рода буде. Стога се теоријске међу осталим наукама сматрају најодличнијим, а ова пак /сама теологија највишом/ међу теоријским /наукама/. У ствари, неко би могао поставити питање да ли је прва филозофија свеопшта, или да ли тасправља о неком посебном роду и о искључиво такој природи (није, наиме, све једна иста област истраживања у математичким наукама, него је предмет геометрије и астрологије извесна врста природе, док је општа за све заједно). Кад не би било друге суштине осим оне која се саставила помоћу природе, физика би била прва наука. Ако пак постоји нека непокретна суштина, првобитнија је и прва филозофија, а она је општа да јесте прва. И њој ће припадати да разматра бивствујућа као бивствујуће, и шта јесте и која припадају као бивствујућем.” /*Ar.*, *Metaph.*, ЕТА, 1026a18-32/

² „Задивљујуће је ако је Богу увек тако добро као што је нама понекад, али ако му је још боље, то још више задивљује – а тако му је. Поуздано је да је ту и живот, јер живот је делотворност ума, а Он је та делотворност, те је Његова делотворност најбољи и вечни живот по себи. Кажемо да је Бог вечно и најбоље живо биће, па тако и непрекидни и вечни живот и вековање припадају Богу, јер то је Бог.” (Ар., *Met.*, 1072^b 27-31), а и став: „А прво суштство нема твар јер је оно усврховљеност. Дакле, то прво покретачко је једно и по одређењу и по броју, пошто је непокретно, али је такво и оно што је покретано увек и непрекидно. Произлази да је једино Небо једно.” (Ар., *Met.*, 1074^a 36-40)

теолошки за њега меродавнији (То увиђа и Ендре фон Иванка у поприлично немарно сроченом спису *Plato Christianus*). Порфирије има за мерке сличне Келсовим и за њега важе Оригенови аргументи. Иначе он је сматрао да је појава Исуса Христа изузетна, да је велики човек и пророк, али није прихватао Свето Тројство и углавном се спис *Kama Christianos* и своди на оповргавање тог главног догмата веровања (то добро напомиње и Ендрју Смит у спису *Porphyri's place in the Neoplatonic tradition*). Његов ученик Јамвлих није се много уплитао у хришћанство и држао се углавном мистичке традиције египатске религије, за коју Волис Бац тврди да у погледу природе магијских деловања има јачу традицију од старозаветне (додуше, не објашњава како то да је онда `магија` Боговидца Мојсија јача од оне египатских свештеника извештених вековно у магијским формулама и деловањима, као ни то да је размицање мора у преласку мореуза далеко захтевније и оштије од партикуларног размицања воде да би се једној принцези дохватио прстен, што описују магиски папируси –Wallis Budge, *Egyptian Magic*). Јамвлих се све у свему, према хришћанском откривењу понашао ноншалантно, преферишући пре комичног Аполонија из Тијане и својатајући Питагору за своје теологумене, могуће и због Порфиријевог уверења, јер је био његов ученик. Будући да је његов декласирани дегажман неопаганству очит, највећа му је заслуга везана за тумачење обичаја у очекивањима везаним за египатску религију, и мора му се признати снага у повезивању мистичких учења (која је он можда слушао и директно преко свештеника Амонија) са поимањем теургије, чији је значај увиђао још и дијалектички рационалан и у огњу реформаторских спорова просвећен Хегелов ум, именујући је крајњим именом спекулативног познавања ствари и самом сржи мистерије бивствовања као „запаливим фосфором” спекулативног духа. Делење теургије на вишу и нижу, тј. на ону усмерену према принципима ума и ону ирационално мотивисану, покренуто је још Порфирије у спису *О пећини нимфи*, где се може рећи да је ова прва потивисана за гробним животом или оним који превазилазе коначност, док је друга мотивисана вољом за моћ и преоћавањем те моћи, што се именује магијом, чарањем /гоетеја/, гатањем /подвлашћивањем некога преко поседништва прекогниција: предсказања, визија/. Склоност астрономији (тј. дословно астрологији, звездочаташтву, науци о звездама) није то подразумевала, и служила је углавном као помоћна наука која подржава рационалну теологију. Што се тиче Прокла, његово нехришћанство је било пре свега болна чињеница за њега самог јер је знао да су „тифонска дувања ветрова” ствар социјалног престижа и воља судбине, наиме нешто што је архајско паганство уклонило са историјске сцене, а он га се ипак држао као пијан плота да не би „оштетио традицију”. Прокло је успео да покаже не само то, да је сфера светости од изузетног значаја за ум, него и више од тога, да без поштовања такве сфере философска знања постају ограничена, а самим тим и незнатна у

погледу целовитости или захтева везаних за општост поимања (у чему је засигурно огромна заслуга великих кападокијаца Василија Великог и Григорија Богослова који су се заједно са будућим паганским императором Јулијаном Одступником школовали у Атини и у расправама дубински проблематизовали и тематске и оперативне аспекте теоријских ставовишта). Онај који љуби мудрост, дужан је да зарад истине залази у порекло настанка ствари, и то не као непристрастан посматрач који снима ситуацију и хладно анализира снимљено, него као онај који је и сам у питању позван да изналази најодрживија решења. Јер, и то је одвајкада познато да се `хладним анализама` увек се враћају анонимни интенционалитети из претпоставки целовитости питања, који теоријску анализу доводе у питање и оповргавају кад је недовољна, као пренебрегнуте или запостављене чињенице које значе самоизвесност нашег чулног и мисаоног бића по Аристотелу етици.

Начелно по самоодносном сазнавању увиђано, свет је већ охлађен, тј. објективисан хилеморфним склопом у свакодневици, утегнут у правила и норме које душу спутавају у усмеравањима, затезањима у функционалитет, а којим се постиже газдинство над економијом енергија у склопу преовлађујућих облика укрупњавања разних видова старешинства. Зато је значење теургије у том периоду као облик стабилизације самосвести постало начелно, када се све повукло у унутрашњост и згасла слобода заноса који је божански надахњивао кроз природу, оваплућујући се у уметности, науци, философији, религији. Зато се у системима магијских операција и жрчевских обреда не налази ништа онолико зачудно и велико, колико у унутрашњем умопостижућем путу узлажења према првојединствености кроз љубав, истину и веру, те умствено тиховање или тајац у Богу. Именујући једно или именујући бога, рекли смо једно те исто, каже Прокло у коментару *Уз Платоновог Парменида* (631.10), да би касније утврдио:

„Бог који одговара једном, није било који, већ бог напросто”.
/Proklo, *Uz Platonovog Parmenida*, (643.1)./

То исто односи се и на ум и мишљење, чему припада изузетно развијена психо-феноменологија која врхуни у ентелехији „цвета ума” и саодносним хипостазама. Таутистичке квалификације тиме не остају у бледилу апстрактних поимања, већ попримају заострене видове претпоставки које почивају на свеукупности „идејне пуноће”. Широка разрада оваквог виђења морфологије „умног света живота” кроз његова испољавања у миту и веровањима са пратећим обредима, не остаје нешто спољашње теоријском задатку, будући да веза са душевношћу формализована у „онтологији слике” бива отворана на местима која склапају те обичајно наслеђене моменте, а они опет одређен степен егзистенције и ноетичке евиденције. Евидентирање се може одвијати и преко властитог искуства - *de visu*, што би било „непосредно виђење” као моћ визуализације кроз увиде, или једноставније, визуализовано опремање предста-

ве за мишљење. Премда је сам појам *аутопсије* семантички протегнут од природног сведочења до натприродних визија, као један од кључних израза више теургије (у значењу разбокорености свих душевних и умних способности које ноетичким катарзама раскривају гранична подручја живота), ваља одмах приметити како је за његову употребу пресудна формализација искуствованог /не доживљеног, већ разумљеног/ кроз начелне оквире типологије свести или обликоване синестезије стварности. Аутопсија је тако превасходно ментална категорија синестезирања постојања, и вазда изазовно жариште превирања становишта, која у флотацијама и алерцијама поприма јасније обресе. Стога Прокло истиче: „Јер нисмо само ум, него и размишљање и слутња, и пажња и слободан избор, те унапред тим силама једно и много суштаство, дељиво и неподељено ...Једно је оно ка коме заједнички хрле целокупне душевне снаге, а једино оне могу поуздано да нас доведу до оностраног свих бића, и саме су оно што саздаје јединство свега у нама. Ма клико да смо се укоренили у суштаство тамошњег /оностраног/, и ма колико укореењени да бисмо проистекли /отуда произашли/, не треба да одступимо од узрока себе самих.” /Proklo, *Filosofija Haldejaca* /Eclgae e Proclo de philosophia chaldaica..Albertus Iahnius, Halis Saxonum, 1891., s. 4-5/; *vidi* мој превод - „*Istočnik*” br. 1, Beograd, 1992., s. 103/ Видни утисци и убеђења који се синестетишу у разабирање истине, код Прокла су повезани са искуством индивидуационог прага дешифровања стварности: „Свако, дакле, по својој сопственој природи, неисказиво истрајно проналази знамење свега Очевог.”/Пр., *Theol.Pl.*, II, 8, п-105/ То је тло оних страна његовог моноплурализма које залази у мистагогију, и које на човеку сходан начин даје упутства за сналажење у скровитим видовима опстанка. Израз „Отац”, који он преузима из философије Халдејаца, а који је и Платон користио у дијалогу *Тимеј* /„отац свемира”/; симболички је израз за првобитност и искон једног и свега. Свевишњи /свему онострано божанство/ измиче дискурзивном поимању и уопштавајућем излагању, а Прокло тврди: „И када би сад тражио начин како постоји божанско знање и божанска истина, коју богови имају о свему што постоји у било ком облику, онда ћеш да видиш како је она неизрецива и несхватљива за људско домишљање и знана је тек боговима самим. Што се мене тиче, чудим се да има платоничара који уму приписују сазнавање свих ствари, чак и оног што је атомизовано, против природе и, уопште зло, и који због тога установљавају постојање умних узрока за такве ствари. Утолико се више дивим онима који разликују својственост ума од божанског јединства и који уму приписују способност општих, првих и оних урока према природи, а боговима моћ да све уређују и стварају. Јер једно је заиста свуда, а општост није, па чак и материја и све што постоји учествује у једном, док на умним облицима и родовима не учествује све.” /*ibid.*, I, 21/

Ако овај Проклов исказ схватимо као позив на напуштање ума и потирање тежње за разумевањем, засигурно га нисмо добро схватили. *Интелектуална диференција* коју он овде истиче, односи се пре свега на максималистичке циљеве који би га самоиздвајали из свејединства и самоуспостављали у некој његовој посебности самосвесног знања и самодовољности. Утолико генерална слика ума трпи рестринговање или стављање у заграде безусловних захтева, који не очовечују човека у обилу одређења, него га опет на други начин осиромашују кроз илузорне погледе. Бавећи се оним што је баштињено од давнина (Платон, *Филеб*, 16с), ум не проистиче као стварност само из једног и мноштва, него и из сраслости граничног и неограниченог, у којој свака ствар бива идејно осветљена. За то је потребна слобода која ће превазићи и дискурзивне принципе и разумне структуре приписивања и улепшавања у једном надпринципијелном анархо-либералном замаху који ће мимоићи укалупљене форме и опкорачити максимализме. Као биће на размеђу светова које је изложено отворености бивствовања, човек ваља да поседује гибак и окретан ум, који га неће успављивати својом масивношћу или умртвљивати укалупљивањем. Спорним појмом теургије он назначава оне могућности које би таквом захтеву удовољавале, а у *Платоничка теологија* /I 25, п-63/ чак каже: „Све се кроз то спасава (вера, истина, љубав) и повезује са прводејствујућим узроцима - неко путем помањености еросом, неки путем божанске философије, а неки кроз теургијске силе, које су јаче од укупне људске разборитости и науке, те повезују добра помањености и прочишћене силе кроз рад прочишћења, те напросто све делотворности унутарбожанске обухваћености.”

Мистагошки моменат који у себи садржи етос знања и снагу љубави што преображавају личност, очигледно је важан део његове философије религије. Она је сигурно опремљена потребном сумњом уз веру која је прати, као и критичким просуђивањем. Унутрашњем прволику људског духа којег Прокло именује и „цвет ума у нама” критичност прибавља могућности за изворнија разумевања, а то значи самосазнавање и сазнавање свега што јесте, како оно јесте. Оно *само бити* саздаје *узрок свега*, што даље производи суштаство као прво по реду, а тек као друго производи космос, сунце према светлосности, те остала поједина бића. Ликови су проузроковани демијургички, тако да на њиховим појавама остаје *лепота* (док су и сама тварна небеска тела дељива и пропадаљива). У мотрењу самих мислености, душа се уздиже до те првобитне везе са безусловним у космичком уму као да „мотри мисли творца целог космоса”. Да стварима није узрок у уму, пита се Прокло, шта би то држало делове свега без распадања и неуређености, и шта би било са мером и успостављеним редом међу стварима у бивању, да ејдоси не престројавају зла која настају? Посматрањем ејдоса душа увиђа драгоценост самих мера или бивствених претпоставки, као поредак у ком је

оно атомизовано и појединачно доспело на себи својствено место. За илустрацију он наводи сунце, месец, звезде, небо, као примере свеуређености у довршеној складности. Тај смисао није само могућ (аутоматизованим начином настајања - од семена човек, од загладаности у ватру пламени, од врућег ветра смокве), већ и целоуобличен и целоустројен по својој сврси која изнутра руководи добијањем облика. Тиме је сам смисао (разложност, идејност, појмљивост) учлањен у природу, тако да га она има преко наведених обликотворних снага. Ту се указује потреба за пробијањем енергетских склопова који држе одређене типологије свести укалупљеним, а та се снага стиче формирањем синоптичког гледишта или присуством у сагледавању. Од свестраности таквог сагледавања или снаге присутности у њему зависи и смисао виђеног, а тиме и идејни хоризонт као индекс запремине и могућности истинствовања. То остаје као налог ономе који жели да се упуту у само мишљење или да философира, а обликотворне снаге такође више не могу да буду самоникли саморости који се само гоје и не полагају никаквог разлога ономе од чега тај дар примају и не узвраћају захвалност.

Начин како можемо да узвратимо захвалност стигао је са хришћанством, и без обзира на лоше стране које су практиковали људи склони пречицама, максимализмима, па и лошим решењима, у крилу Христове истинословеће Цркве, још увек је топло и благодатно. Велики богослови умели су да цене добре стране новоплатоничара, као и да их укоре за примитивизам предрасуда којима њихови списи почесто обилују, али никада тако да их прокажу и одбаце као невјеже и злотворе. Следећи њих, следимо и повесни траг рекулпације изворне философије која нам се нуди на најбољи начин разумевања стварности, али овај пута са словом захвалности Ономе, који све ово пушта да буде обгрљавајући га својим енергијама и као Сведржитељ не само да држи на окупу све да се не распадне, већ и дарује боготворне дарове Духа. Нова стваралачка епоха и започаће са довољно добрим разумевањем од Кога ти боготворни дарови Духа долазе и припремиће ону ведрину која нам је свима потребна за достојанствен живот који неће искључивати праву побожност, већ ће на њу гледати као главни део који то достојанство и сачињава.

Алегорија пећине у Платоновој *Држави* говори о људском проблему везаном за сазнање стварности у песимистичним бојама, али надокнадивом кроз умне напоре вежбања у дијалектици и неговање врлине. На сличан начин, казивање о изгону прародитеља Адама и Еве из Еденског врта опомиње нас на изворно самооуђивање од властите суштине и налаже преображавања умних становишта да би остварили предуслове за њен повратак. У основи, то је религија, уложени труд за обнављање оног што смо давно имали и изгубили, да би се вратили изворности бивствовања и искусили праву срећу. Свакако, још увек се чује и тумачење како је то социјална домишљатост одређеног друштвеног слоја који људима отима време и енергије, а којом он стиче престиж и статус. Прете-

ривање са ретроградношћу религије и критика сакралних институција у хегелијанском духу, популарно у време реалног социјализма и свих потоњих «изградњи» и «доградњи», од којих се није спасла ни тзв. «транзиција државе», неуверљиво је као и саме те приземне конструкције. Одличну анализу тог проблема, на примеру совјетског друштва, понудио је недавно Павел Јевгењевич Бојко са својом осмишљеном студијом о пимању светске историје. Са јаким ослоном на дух хегелијанске дијалектичке тријадологије он је у савременим условима преиспитивао концептуалну многоврсноћ философије посткласичне епохе и закључио да мишљење ваља да настави класичним трагом, ако не жели да се утопи у методолошки анархизам и нихилизам да би докучило смисао судбине народа и историјског процеса у целини.³

То слеђење класичног трага подразумева интерпретативне иновације које прате реактуализацију дијалога философије и религије, пре свега хришћанске, а затим и рекулпацију оног садржаја поимања, што се чешће губио из вида него што је било умесно и да се примети. И Олег Сумин у својој студији⁴, није пропустио прилику да марксистичку критику Хегелове философије оцени као врсту еристичке реакције која је осамосталила један практичан правац, и у том смислу није неважно што је то постао истражен правац мишљења, који, без обзира што је реално доспео у ћорсокак, и даље као мисаоно превазиђен, носи симболички карактер рационалности и има специфичну мисаону тежину. Међутим, самоодносна рефлексивност која би да захвати ствари у корену наилази на проблеме везане за статус воље и разрешава их тек партикуларно. Она се заправо темељи на том вољењу воље и њеном извољевању, остајући рањива према њеним кретањима која је темељно условљавају. Проблем воље за вољом је унутрашња невоља која је прати, тј. везује за идеје које се употребљавају за спровођење приземних и ограничених интереса, јер не подразумева преумљивање и сарадњу или садејство са Божијим нествореним енергијама. Уздизање ка Богу и освећивање (озаривање) човека код родоначелника православног исихазма, св. Григорија Паламе, могуће је због тога што васцела твар настоји да Му се приближи, па Његова енергија саопштена човеку постаје и својство самог човека: «Говорити о Богу и сусрести се са Богом није једно и исто. За прво је потребно знање и реч, при чему се такође излаже појмљено искуство, уколико нећемо једино да негујемо знање, већ и да се њиме служимо и да га предајемо; затим је неопходна разноврсна грађа за расуђивање, основе за доказивања и упоређивања према примерима светских ствари, па све то или већи део тога можемо постепено да прикупимо трудећи се и слушајући, а све је то приступачно људима који се сналазе у свету, те

³ *Становление понятия всемирной истории*: Историко – философский очерк, Краснодар: Кубан, 2006.

⁴ *Гегель как судьба России*, Краснодар, 2005.

на крају постају и мудраци тог века, премда нечисти животом и душом. Насупрот томе, сусрести се у себи с Богом, прилепити се за Њега у чистоћи и слити се с његовим несливеним светлом, колико је то приступачно људској природи, немогуће је, ако и поред очишћења кроз врлину останемо споља; те је тачније да ваља да у самима себи заједно са осећајем оставимо све чувствено, надневши се над помислима, расуђивањима и логичким знањем, сасвим се предајући у молитви нетварним духовним деловањима (енергијама), добивши незнање, које је узвишеније од знања и у њему се напунивши пресветлим сијањем Духа, тако што ћемо невидљиво да видимо као награду вечног света. Разумеш ли колико је од тога ниже све што се односи на многошумећу логичку философију, чије је начело чулно достигнуће, а последња сврха у свим разновидостима знање, које није добијено у чистоћи и које не очишћава од страсти? Начело духовног посматрања је добро, заслужено чистим животом, те сазнање суштог, истинитог и заиста тачно за оне који га имају, зато што није добивено учењем, већ чистоћом срца, те оспособљено да разликује шта је у самој ствари лепо и корисно, те шта такво није; а његова последња сврха, залог будућег века, јесте незнање које је више од знања, те знање које је више од поимања, скривено деоништво у скровитом, тајном и неизреченом посматрању као искуству вечног светла.»⁵ То не значи да у творевини или оном створеном не делују нестворене Божије енергије, те да је стваралачко начело исцрпљено са првобитним чином стварања тако да их више нема. Њих нема само у том смислу да се чин стварања не понавља сваки дан с обзиром на то што се првобитно догодило, као што не значи да то не може опет да се догоди уколико Свевишњи тако не одлучи према Својој, нама недокучивој одлуци и још мање схватљивој замисли.

Ми смо на природу осуђени /са тзв. источним или прародитељским грехом/ и у нама она пламти као нек врста утуљеног огњишта, вазда нас сећајући на порекло и стање у којем се затичемо, камо год да се у представама денемо или у замислима понесемо. У том смислу грађанско осећање слободе прати и малограђански менталитет који хипокритски субструктурише појам слободе обичајним схематизацијама у каноне, споља примајући и механички спроводећи примене усвојених норматива. Показало се да сем синфоније сасвим добро функционише и међуинституционално усаглашавање Цркве (која се бави пастирским радом и са спасоносном доробити људских душа) и Државе (којој је остало сасвим довољно простора за регулацију правних привредно економских норми грађанског социјетета), што је такође међусобно допуњујући тип сарадње. Следећи нерв разматрања ствари обичајног духа, ваља истаћи да је Хегел започео и један вид одбране државе против напада партикуларизама интереса, јер је за разлику од емпиристичких

функционалиста и просветитељских аналитичара учесталих социјететних порива владајућих у свести човечанства, био теоретичар који је са више реализма одмеравао односе снага у мењањима друштвених норми и интересних правила. Цркви и држави, саматрао је он, требало би вратити пуномоћ у службеном и духовно-културном начелу, њихову историјску функцију. Савест тако држи спекулације у границама које зауздавају егопатичку фантастику, пружајући реалан начин додиривања бивствовања и времена. Код Хегела, међутим, прекретничка снага духа као његов контрапозитивитет, огледа се у томе што се „шепурење” у природном току временовања, у метафизици времена као повесном хоризонту бивствовања, хоризонту историје догађања, показује као чудан знак отпора, који има своје наизглед легитимне мисаоне претпоставке, дочим се може томе насупрот рећи и да је такав дух тек са тиранијом ванвременски, као једна неконтролисана ирационална сила видљива у нападању и суперактивном надређивању, такорећи она која води брутализацији егзистенције. У том смо смислу Хегеловом методологијом осмишљавања повесно-философске димензије, приближени мисаоном временовању које укида преграде тзв. архаичног и савременог, обраћајући непорециву снагу пажње на саме садржаје мисаоних претпоставки трагања за истином у самом том временском догађању. Целине самосталних низова јединица које припадају круговима сачињеним по сродности и учлањене у бивствене низове, сасвим нас конкретно воде до закључка о археолошком сагледавању бивствујућег у «веригама света», у којима посматрања саме нарави идеја обликује «схемате увида» или одредбене категорије «онтологије слике». Живе слике у људском уму које мишљење опрема посредованим одређеностима, и даље сведоче и присутности суштине, па су заправо то светлаци слободних духовних кретања исијаваних од саме истине онога што јесте и бива. Поверење према апостолском сведочењу /Хегел: *Andenken-Andacht*/ је одмерено упућивање и као такво сија оном светлошћу која сачињава догматолошко првенство у довољно опремљеним и усредоточеним разматрањима најважнијих ствари бивствовања.

Досадашња, углавном опште-прихваћена тумачења имају недостатак овешталости и спољашњости с обзиром на саму предметност којом се баве, што им даје и спољашњи утисак лежерности и самодовољности. Такође и њима агонски супротстављене теорије у истој равни распирују еристичке склоности, а пут према тематизацији (очигледно и за њих тек вербално важећој), а заправо упут затрпавајућих путева до феномена који остају анонимни, догађа се као дискурс увучен у самим стварима спољашње сврхе. Оне јасно указују на ноторна занемаривања феноменолошког нерва интерпретативне рецентности у постизавањима поимања изворних значења таворског светла, кроз рефлексију стварности о којој казују, будући да у њима не функционише духовно изграђен увид који је за ту рецентност неопходан услов постојања. Апологети уопште

⁵ Св. Григорије Палама, *Слово у одбрану свеитених исихаста*, 1,3,42

нису били у тој мери непријатељски расположени према философији да би све сводили на тертулијанску дихотомију максималистичког одбацивања свега у корист апсурдности вере. Још је Теофил Антиохијски срчано умео да каже, покажи ти мени прво свог човека и то какав је он што се тиче врлина, па ћу онда и ја моћи да ти покажем свога Бога. Јер претпоставка да Бога нема, па да га онда ваља још и измишљати, и сличне новотарије, налазе се у снажном раскораку са људским карактером одсуства сваке могућности подсећања на то ко је, шта је, и чему бива, поравнавајући све вредности.

Утопијско окретање будућности из тог видокруга заборавило је да појми и саме бивствене могућности оног што је прошло, па тиме није у стању да задобије одговорније отварање према будућности у којој би напредак у цивилизованости („умом одуховљеној природи“ - Husserl), кроз отварање простора за боље саморазумевање и својственији живот, подразумевао и захтевао и изворнија мерила. Наша је свест тиме у својој датости више свест света, тако да кроз спољни свет сазнајемо више о самима себи, па од антрополошких момената неке регионалне онтологије ваља начинити искорак према хоризонту питања о бивствовању (оном што јесте) кроз увиде у човеково место у природи и услове који му ту омогућавају живот, да би тиме ступили на тло историјског живота. Бављење практикама мотивационог понашања људства од старине тако открива интерпретативно тло припреме за сусрет са оним што само време изнутра носи, и што кроз будућност надлази, не бивствујући нигде споља или онострано прошлом и садашњем, иначе се упада у врзино коло које носи методолошки анархизам и нихилизам. Појава-феномен тиме за феноменолошки приступ има значај приближавања самој изворности бивствовања, тј. смисао предметности која се путем теоријског расветљавања сусреће са својим претпоставкама које их и омогућавају на њима својствен начин. Ваља се сетити и светлог примера једног од раних апологета, св. Јустина Философа, који је такође пружио руку мисаоном дискурсу и посебно нагласио важност образованог поимања ствари. За њега је пресудно тумачење истине и њена заштита, не поричући при томе право паганској философији да се назива мудрошћу, али је држао да је она нижег реда од хришћанске. Хришћанска философија садржи универзалност износећи мудрост једноставним и свима разумљивим казивањем, коју паганска не поседује, саопштавајући истину и смисао живота у тешко доступној форми. Могуће је, према св. Јустину Философу делимично сазнање Бога и у паганском дискурсу, преко разборитости, правичности и човекољубивости, али без Божијег дара или харизме, није могуће `бити украшен` /κεκοσμημένος/ Светим Духом. Паганска мудрост је, уосталом, подељена на школе које о многим стварима говоре различито, а све имају за предмет истину која је једна – она чији је извор *Свето писмо*. Међутим, он није одједном ослепео за све оно што је изучио у философским школама, и мада му потоњи теолози то

замерају⁶, сматрао је да Платоново виђење стварања света итекако има исправних идеја, као и његово учење о души као `сродној` с Богом тачним не само у његовој философији, већ и у потоњем платонизму⁷. Мада је у самој расправи јасно да св. Јустин сматра да душа нема самосталну егзистенцију, те да је утолико ближи Аристотеловој замисли ентелехије коју омогућава Творац, Платонову психо-естетску теорију о сећању и присећању на идеје он итекако истиче као значајан моменат конституције појмова о Божанском. Штавише, смелије и од многих тзв. платоничара изразио је уверење да је: «Πλάτων μὲν γὰρ, ὡς ἄνοθεν κατεληλυθὼς καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς ἅπαντα μεμαθικῶς καὶ ἑωρακῶς τὸν ἀνωτάτω Θεὸν ἐν τῇ πυρώδει οὐσία εἶναι λέγει.»⁸ Премда лик ватреног

⁶ «А без философије и исправног размишљања нико не може бити разборит. Стога сваки човек треба да се бави философијом и сматра је најважнијим и најчаснијим послом а остале послове другоразредним и трећеразредним, примереним и достојним прихватања ако су везани за философију, а простим и ниским ако су је лишени и ако је они који се њима баве не следе.» /Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*/. Очигледно је да пергамском владици Зизијуласу ово Јустиново виђење није блиско, те да налази у њему опасност од космозовања појма логоса. Ваља, међутим, рећи да је ипак позиција светог Јустина Философа далеко узвишенија у смислу поуздавања у нерастопивост у могући пантеистички хоризонт тог појма, управо стога што има извор у самом Господу, па онтолошка веза задржава примат: «Сличности које Јустин налази између платонизма и хришћанства је толико да прелаз из платонизма у хришћанство за њега не представља ништа револуционарно – као да је то најприроднија ствар на свету. Нарочито наглашава Платоново учење да је Бог ван простора и времена, бестрасан, непромењив, бестелесан и без имена. Чак и Платоново учење о стварању света у Тимају сматра тачним и много пута користи фразе које подразумевају да је Бог приликом стварања света користио материју које је пред-постојала (идеја коју јасно користи апологета Атинагора о коме ћемо говорити касније /због телесности као саставног дела људске природе суштински се не слаже с платонизмом/). Такође сматра тачним да је душа `сродна` са Богом, да је дакле онтолошки везана за њега.» /Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: Сусрет два света*, Бгд., 2008., стр. 137/

⁷ Коментар Сидорова на средњи платонизам из ког је круга вероватно потицао учитељ, као и његово разликовање према харизматичности од хришћанских претходника, сасвим је упутан: „Ваља да се оцени да су савременици са св. Јустином као представници такозваног „средњег платонизма,“ на пример Нуменије и Албин, израдили у човеку „две душе“: вишу (божанску, која припада сфери умодостижућег бивствовања, разумну и благу) и нижу (животну, која се односи на област чулног бивствовања, неразумну и „злу“), подразумевајући да друга има другачију „суштину“ (οὐσία), од прве, мада је и тесно повезана с њом. Природно је да у перспективи одговарајуће «психологије» само прва душа буде „сродна“ с Богом, а да је друга попримила своју суштину од тела. Види.: Deuse W. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. - Wiesbaden, 1983. - S. 62-94”

⁸ „Јер је Платон, као захваћен горњим, и на небесима све изучио и прегледао, те највишег Бога у ватреном суштаству бивствовања казивао.“ /Јустин Философ: *Указатељ за Јелине*; према PG Vol. VI, *Cohortatio ad Graecos*, сар. 6В, р. 254/ Он сасвим добро држи да је Аристотел Платонове мисли још јасније и видљивије уздигао, али му замера што у исходишту заступа могућу двоначелност - Бога с једне и материје с

суштства бивствовања и није највише одређење, оно није и мало јер ананестички подржава душевно происхођење присећањима на свет идејне стварности и носећи демијуршки знак (и Василије Велики веома је уважавао Платонов творачки приступ виђењу порекла света и свега што јесте и бива). Сећање је оно које душу везује за појмове и налаже мишљење, тако да је за св. Јустина «Философија, уистину, највеће благо и у највећој код Бога части, она нас једина Њему води и препоручује, а они који су се њој посветили заиста су блажени. Шта је философија и са кога је разлога послана људима, за многе је непознато - иначе не би постојали и платоничари и стоичари и перипатетичари и питагоровци - будући да је ово знање јединствено...»⁹ У том смислу је хришћанска мудрост божанска творевина, за разлику од паганских које су обично људске, с тиме да су јеврејски пророци своја учења излагали много пре појаве грчке философије, што не значи да међу тим двема појавама нема узајамне хармоније. Познат је и његов став да `све што је било ко рекао добро, припада нама хришћанима`, тако да су и Мојсије Боговидац и Платон философ сагледиви као оруђе Божије Промисли, а све што се раније догађало била је само припрема за појаву хришћанства и ваљаног учења. Он је први поистовећивао појам Логос са Сином Божијим Исусом

друге стране, где након Бога нису идеје него `некакви мишљени богови казивани`. Симфонизација логос са људском душом тако с једне стране замишљена као бесмртна и вечито покретна трпи осамостаљење од првоначног Бога и могућу изолацију, а с друге као пропадива са искључењем логичког дела који је неусмртив, непокретна и да подстиче сва кретања. Осамостаљивања те врсте су неусклаива са логосом јер искључују зависност од творца који са одузимањем живота лишаваша и та својства душевности енергије и присутности, па он тврди: „Једино је Бог нерођен и непропадљив и због тога и јесте Бог, а све остало иза њега је рођено и пропадљиво. Због тога душе умиру и бивају кажњене пошто, да су нерођене, не би грешиле, нити би биле неразбором испуњене, нити се плашиле па поново постајале храбре, ни добровољно прелазиле у свиње, змије, псе, нити би их правда на то приморавала - да су нерођене. Јер, да је нерођено случајно, једнако или исто ономе што је рођено, не би се по снази, ни по вредности могла дати предност једном над другим. Стога нема много ствари које су нерођене. А да међу њима постоји нека разлика, не можеш открити трагајући за узроком те разлике, већ непрестано усмеравајући мисао ка бесконачном, једном ћеш се, после напрезања, зауставити на Ономе што је једино нерођено и рећи да је Оно узрок свега. Је ли то, „рекох“, измакло Платону и Питагори? „- ти мудри људи беху за нас попут зида и тврђаве философије.“ /Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*, гл. 5./

⁹ Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*, гл. 2. Философија и као теологија бива аутодиферентна у погледу јединства знања о највишим стварима (Платонова и Аристотелова решења, те стоичка и новоплатоничка, неоаристотелоска), што Свети Јустин сасвим примерено стварима и види. Међутим истоветност кроз разлике такође није неприхватљиво решење, које је у новије време суштински подржавао и Бенедето Кроче у својим логичким расправама о Хегеловој философији (види: А. М. Петровић, *Естетика*, Н. Сад, 2008., стр. 281-290)

сом Христом (1 Апол. 64, 5)¹⁰, и не спомињући Јеванђеље по Св. Ап. Јовану, а при томе је изнео далекосежан став и за потоњу философију, да `сви они који су живели сагласно са логосом, јесу хришћани, макар их сматрали и безбожницима, као Сократа или Хераклита`. Са овим својим ставом Јустин није деловао само помирљиво, већ и као прави зналац ствари. То је обраћање пажње на оно што је Августин назвао вишим разумом, део душе који превазилази рационална поимања упошљавајући мудрост (тј. сазнања пред којима вечност добија посебна обележја која се тешко дају преточити у категорије и схеме приказа), па самим тим и не могу да буду предмет тзв. психолошких опсервација. Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, те аристотелова физиолошка разматрања служе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума. Он је освећен вером уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и финалним узроком стварности.

Логос је унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник је према човеку (на чему се заснива и темељни приступ философији и код Филона Александријског), а што подразумева да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, са којим то ологошење задобија самосталну раван опстанка (Јустин Философ, 2 Апол. 10, 8). Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /Λόγος/,

¹⁰ Мада је само становиште аутора помало неодређено, ипак је тврдња која се достиже сасвим тачна: „Христос је дакле принцип који обухвата, конституише и објашњава универзум: хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи. Теорија о `логосу`, онако како је развијена код стоика, дала је основу за његово објашњење да су грчки философи дошли толико близу истине пре него што `логос` Божији постане тело у личности Исуса Христа. Пошто `логос` обухвата и одржава свет и свако биће у свету поседује свој `логос`, постоји `семе логоса` у стварању. Овај `семени логос`, како је названа Јустинова теорија, објашњава зашто су грчки философи успели да нађу истину још пре доласка Христовог. На тај начин Јустин се креће у два различита правца: прво, доказује да је све што је исправно у јелинској философији води порекло од Христа; друго, везује Бога Логоса за свет тако тесно, да је теологија могућа само на основу јелинске философије. Тако се теологија суштински потчињава философији и појам Бога постаје завистан од схватања света.“ /Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство: Сустрет два света*, Бгд., 2008., стр. 138/ Ваља приметити како ван зависности од схватања света може да се формира и сасвим неуверљив, а свакако и по много чему сумњив појам Бога. Уосталом, да је то могуће само формирањем одређених теологумена према оваквим или онаквим правилима, била би нам потпуно непотребна слобода коју нам је Бог дао приликом стварања, а и дело апологета и потоњих теолога у свој историји један поприлично луксузан трошак времена, као и сва историјска искуства која су услеђивала. Рад на поимању ствари може да се квалификује као залудан, али он сигурно доприноси аргументацији каквог је карактера и расветљава барем шта заиста и значи одрживост тог појма (види и књ. А. М. Петровић, *Истиси наслеђа*, Н. Сад, 1996., стр. 87-170)

Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Идеја логоса такође је много говорила и образованом паганину, тако да је указано на могућност спајања грчке философије са апологетским наслеђем, а могућа асимилација тог дела паганске културе такође је извршена са стране хришћанских мислилаца и убудуће ће значити прво критику расположивих појмова, а тек онда могућност уклапања у универзалност хришћанског учења. Од њега се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се ови незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа и као ликови мегасубјективног духа. Ако је некоме криво што је у том смислу грчка философија на својим врхунцима не само конкурент, него и равноправна теологији, и то оној Христоцентричној, још шире објашњење за исти став пронаћи ће и у новијим разматрањима, како у Хегеловој *Философији религије*, тако и у *Науци логике*, која принцип тројединства уздиже на апсолутни ниво, упркос неким застрањивањима карактеристичним за његову философију уопште. То је услед тога што се метафизика и логика код њега једначе у појму логоса, налазећи своје последње упориште управо у старозаветном учењу о Речи Божијој, као и новозаветном учењу о оваплоћењу које бива поимано једном својом страном као откривање и пуна конкретизација логоса у историји. Од тога није одустао ни Бенедето Кроче у 20. веку са множином својих настављача у Италији, а о руској философији на челу са Владимиром Соловјовим и Павлом Александровичом Флоренским, преко Алексеја Феодоровича Лосева и његових настављача Сергеја Аверинцева, Павела Бојка, Олега Сумина, Алексеја Ташчијана, Цветине Рачеве, Сергеја Змијхновског, као и многих других.

Преведени текстови су избор светоотачких списа као илустративан пример мисаоности људи, који су од четвртог до четрнаестог века парадигматично осмишљавали простор мисаног напора и смисла бављења теологијом у Источном Римском Царству, Ромеји или Византији. Спис Св. Григорија Ниског, рођеног брата Св. Василија Великог и Владике полиса Нисе, о првостављању световности света као истинитог и једног у његовом јединству, које као претпоставка свеопштости поимања захтева удубљивање у то јединство на нивоу идејног достизања првобитне истине, казује да мунданост универзалија имају за претпоставку јединство суштине Три Лица Божија, или да Св. Тројица чине ону јединствену претпоставку васколике умности космичких димензија, на којој и почива све што јесте и бива: „Мада ни Петра ни Павла ни Варнаву не називамо трима суштинама, јер једна је и иста суштина тих трију личности: или сваку казујемо за суштину, какве су Отац, Син и Свети Дух, па их услед свега називамо једним Богом, макар и осуштињене видели појединачне личности, врлински и свесно једног зовемо Бог, ако и верујемо у бивствовање сваког Бога, кроз заједништво суштине. Јер као

што кроз разликовање Оца, Сина и Светог Духа говоримо о три Лица, тако премда се не разликује Отац од Сина и Светог Духа по суштини, казујемо једно бивствовање Оца и Сина и Светог Духа. Јер ако су унутар разлике Тројица кроз разлике, онде је исто, једност кроз истоветност: истоветност Лица је према суштини, а једно дакако само по суштини. Ако је према суштини једност Свете Тројице, јасно је да је и име по Богу. Јер јасно је да то није нешто само придружено од суштине (јасно да премда је неодмишљено и незахваћено од Божанске суштине), него да указује на њу, као припадност неком својству, те понекад они употребни и засмејавајући изрази заиста природно казују означавајући природе, премда су изрази. То је сада израз вечне суштине, који је Отац и Син и Свети Дух, да се све надзире и посматра и сазнаје, не једино настала дела, него и она што се налазе у уму, а које је једно онострано суштини, како би и узроци у свему припадни свему сачињеном и као би својствено свему сачињеном господарио.”

Социолошко-културни спис *Протов зеленаша* у коме се одлучно осуђују позајмице уз камату као богаћење на рачун сиромашних у тешким временима или злоупотребу права од ког се увећава приватно власништво, како је то раније формулисао и Св. Амвросије, својеврстан `лоповлук у лику помоћи`. Супростављене моралне максиме као израз поштовања Божијих заповести имају своје поткрепљење у прејемству апостолске речи: „позајмљујте и од тога ништа не очекујте” (*Јев.* по Св. Ап. Луки /8,13/). Почетак таквог погатства сигурно се крије у неправди: „Празан је и самокористан живот лихвара. Не познаје он напор обраде земље ни умећа трговања, већ седи на једном месту хранећи у огради животиње. Он жели да за њега све расте без сејања и неге; плуг је код њега перо, поље хартија, семење мастило, киша време, плодови који се неприметно враћају доспели новац, код њега је срп искање новца, гумно дом у коме заћути посед угњетених (несрећом). На све што припада другом гледа као на своје. Жели људима невољу и несрећу да би по невољи долазили њему, а мрзи оне којима је своје довољно и поштује непријатеља који нема дуг код њега.”

Списи *О божанским именима*, *Тајанствено богословље* и *Писма разним лицима* византијског мислиоца из шестог века, Дионисија Ареопагита, којег је непотребно називати Псеудо-Дионисијем јер је преузео име Св. Дионисија Ареопагита из првог века након рођења Христовог (наиме, могуће је да се тако именовао из узорне посвећености коју и данас практикују хришћани, па их не зовемо Псеудо-Порфирије, Псеудо-Фотије, Псеудо-Иринеј итд.), представљају најбољи пример изузетног присвајања античке логике и метафизике у хришћанску традицију која тиме не постаје философски иритабилна, прекривена и деструисања до отуђености, него једна изузетна симбиоза вере и разумевања њених предметности, сежући до надрастајуће синтезе универзалних норми или сасвим обелодањене мишљењем апсолутне идеје. Вероватно настојећи

да убеди новоплатоничаре атнске школе у одрживост догматичке аргументације, у мисаону дубину изворних хришћанских учења, Ареопагит није паганизовао хришћанство, него је хришћанским учењима подарио вид спекулативне логике коју су изграђивали као нову теологију и славни Кападокијци. У тој новој теологији Св. Григорије Палама још је више потцртао значај мисаоне богословије тајанствености која се шири из сведочанства тројице Апостола о Богочовечанком Таворском светлу, које је исијавао из тела Господа Исуса Христа, будући да је била видљива само њима који су обучавали ум да је виде, а не и околним пастирима или стадима оваца која ту умну претпоставку нису имали, па Га нису ни опажали. Сасвим компатибилни списи Св. Григорија Синаита сведоче о уделу мисаоних компетенција које је потребно испуњавати да би се достигла срдачност тзв. „Исусове молитве”, као услов њене исправности и могуће делотворности (што би претпостављала и Аристотелова психолошка ноетика) / Присуство Имена Божијег у Исусовој молитви представља њен теолошки, односно христолошки темељ. Под именом се подразумева читава личност лица са свим њеним карактеристикама, те се приликом призивања нечијег имена оприсутњује лице које га носи. За Име Исуса Христа, ап. Павле пише да је ”Име које је изнад свакога имена” (Фил. 2, 9); док је ап. Петар одговарајући пред Синедрионом навео да се човек може спасити једино *Именом* Исуса Христа (Дап. 4-17)/, те и истоветним сасвим ортодоксним `исихастичким уверењима` /унутар ортодоксног исихазма *богословље* се не схвата као рационална дедукција премиса преузетих из Св. Писма или одређеног еклисијалног учења, већ је то благодатна теорија (идеја = „виђење”, ејдос ствари) уваженог светитеља (истинског хришћанина) која јесте оригинална, али је увек у складу са Св. Писмом и Предањем Цркве. Хришћанско откривење тако није ограничено на парче исписаног папира, макар његов садржај исписао Апостол или дефинисао Васељенски сабор, него интропатија и метропатија садржаја активни доживљај Божије присутности у свету као активни доживљај задобијан кроз живот у Цркви, на основу кога св. Оци граде своје теолошке системе. Откривење јесте динамично, али не може се рећи како постоји еволуција у садржају вере. Када је реч о догматским истинама у којима се налазе извесни појмови (нпр. $\alpha\theta\epsilon\omicron\sigma$, $\Theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ и т. д.) којих нема у Светом Писму Новог Завета, само је њихова вербална формулација новина, док је садржај појма у суштини формиран према заветном слову, Ономе који је рекао `Аз Јесм Сушчиј`./, о којима сведочи и његов `Говор на Преображење`, сасвим савремен и пун унутрашњег сјаја опремљен `теоријским схватањима теологике`, да мисоном пунином `Апсолутног идејног преобиља` светли будућим изучаваоцима новозаветне пропедевтике, ерменевтике и егзегезе. Истицање значаја респиративног елемента приликом молитвеног призивања Имена Божијег постоји и у исламу, као и у другим религијама. Међутим, треба нагласити да молива исихасте не под-

разумева аутоматско довођење до жељеног мистичког стања, дакле, није магијског карактера, и није сама себи циљ¹¹. Начин дисања је ствар технике којом се успешније врши молитвословље ради припреме за учествовање у мистагошком животу Цркве. Отуд ваља рећи да исихаста користи аскетске вештине као пропедевтичке вежбе, ради остварења заједнице са Господом и „свима светима”, па су те вежбе светотајинског карактера или објективизујуће својство заједничког и исправног; оног што је опште и пре свега појмиво, логосно тј. логоснолоично. Христоцентризам значи ону логосолоичност која инспирише и те респираторне функције омфалпсихизма, што пракрично значи да и усамљени монах као и сваки подвижник с њима персонално остварује свој пут, не завршавајући у религиозном индивидуализму, него превазилази га до равни њему могућег објективног обожења. Мењамо се `из века у век` и психички и физички до средишта `тела тела`, или до телесности која цело тело опслужује и хранећи омогућава да бивствује, где се оспособљавамо да чујемо онај глас који нас позива на самоодносмо разумевање, до идејно структурисане бићевитости призване великим зовом /Апсолутног/ Духа.

¹¹ Види и: Јован Мајендорф, *Св. Григорије Палама и православна мистика*, Бгд 1983, 51-52; исти, *Византијско богословље*, Бгд 2001, 106

КАКО СЕ ТРИ ЛИЦА КАЗУЈУ У БОЖАНСКОМ, ДА НЕ КАЖЕМО ТРИ БОГА, ЈЕЛИНИМА, О ОПШТИМ ПОЈМОВИМА

Ако би име Божије припадало јасније Лицима, казујући три Лица по нужности би казивали три Бога. Ако је име Бог по суштини означавајуће, исповедајући једну суштину Свете Тројице, изгледа да једног Бога учимо /≠прослављамо/, пошто једне суштине јесте једно име Бога. Зашто и следи са суштином и са именом, да Бог јесте један, а не три Бога? Јер не зовемо Бог, и Бог и Бог када именујемо Оца и Сина и Духа Светог именима која означавају лица додајући везник /и/, отуда што Лица нису једно и исто, него су различита, једно од другог се разликују значењем имена. Уз име пак Бог, као оно које означава суштину по неком њему надлежном својству, не додајемо везник, тако да би нам било могуће да кажемо: Бога и Бога и Бога, а како је суштина једна и иста која је у Лицима и коју означава име Бог, због чега је Бог један и исти. А један и исти и објашњење једног и истог никада се не повезују везником. Али ако именујемо Оца Бога, и Сина Бога, и Духа Светог Бога, или Бога Оца и Бога Сина и Бога Духа Светог; тад, у сагласности са поимањем, додајемо везник и именима Лица, то јест Оцу, Сину и Светом Духу, да би били Отац, Син и Свети Дух, то јест Лице, и Лице, и Лице, откуда су и три Лица. Име пак Бог одлучно се и једино исказује о сваком Лицу без везника, па не можемо да кажемо: Бог и Бог и Бог, већ разумевамо име, макар се трипут изговарало гласом, према узроку подстојећих Лица, али приложно за други и трећи пут без везника, зато што нема другог и другог Бога. Јер Отац није због тога Бог што чува различитост од Сина, у ком случају Син не би био Бог. А ако отуд што је Отац Отац, Он јесте и Бог, па уколико Син није Отац, Син више није Бог. Ако је пак Син Бог, не зато што је Он Син, а у складу са свиме ни Отац није зато Бог што је Отац, већ отуд што је Он такво суштаство. Тада је Отац Један, и Син је Бог, и према свем узроку је Отац Бог, и Син Бог и Свети Дух Бог. Онако како се суштина не дели у свако Лице, да би сагласно с Лицима биле и три суштине, јасно је да се неће делити ни име које означава суштину, нити Бог, да би му било три Бога. Али како је суштина Отац, суштина је Син, суштина – Свети Дух, али не три суштине, па је тако и Бог Отац, Бог Син, Бог Свети Дух, а не три Бога. Јер

један је Бог и Он је један и исти, онако како је и суштина једна, и она је једна и иста, макар се свако Лице називало и суштаственим и Богом.

Јер иначе је нужно да се казују три суштине Оца и Сина и Светог Духа, након тога што је суштина од сваког Лица, а то је најнелогичније. Мада ни Петра ни Павла ни Варнаву не називамо трима суштинама, јер једна је и иста суштина тих трију личности: или сваку казујемо за суштину, какве су Отац, Син и Свети Дух, па их услед свега називамо једним Богом, макар и осуштињене видели појединачне личности, врлински и свесно једног зовемо Бог, ако и верујемо у бивствовање сваког Бога, кроз заједништво суштине. Јер као што кроз разликовање Оца, Сина и Светог Духа говоримо о три Лица, тако премда се не разликује Отац од Сина и Светог Духа по суштини, казујемо једно бивствовање Оца и Сина и Светог Духа. Јер ако су унутар разлике Тројица кроз разлике, онде је исто, једност кроз истоветност: истоветност Лица је према суштини, а једно дакако само по суштини. Ако је према суштини једност Свете Тројице, јасно је да је и име по Богу. Јер јасно је да то није нешто само придружено од суштине (јасно да премда је неодмишљено и незахваћено од Божанске суштине), него да указује на њу, као припадност неком својству, те понекад они употребни и засмејавајући изрази заиста природно казују означавајући природе, премда су изрази. То је сада израз вечне суштине, који је Отац и Син и Свети Дух, да се све надзире и посматра и сазнаје, не једино настала дела, него и она што се налазе у уму, а које је једно онострано суштини, како би и узроци у свему припадни свему сачињеном и као би својствено свему сачињеном господарио. Неки су снисходили некима и све то по људима озваничавали неизрецивим говором. Онде се успоставило име Бог да у првенственом смислу означава ту суштину, а Тај истински влада у свему као Стваралац у свему. Јер тако је једно припадно суштини, а њен је Отац и Син и Дух Свети, те једно од самих недоказивих имена (кажем пак, Бог) у Богу ће да буде владајуће и свесно говора суштине, а говор није принуђен да нам казује три Бога, као што дакле није ни три суштине.

А ако су код Петра, Павла, Варнаве три суштине, нећемо кроз једну казивати да исто бивствује, колико више уз Оца и Сина и Светог Духа то праведније нећемо производити: јер ако суштина није раздељена у троје кроз личности, јасно је да није Бог, а након што је јасно да није личност, него суштина. Јер ако је објашњено да је Бог Лице, један и јединствен од Лица казивао би се Бог, који би баш означавао та имена, као што се дакле и Отац сам казује, као Отац путем Лица белодано бивствујућег по том имену. Ако би то казало, да Петра и Павла и Варнаву зовемо трима делимичним суштинама, /јасно је да су то посебности/, јер то уваженије речено, сазнај да је делимична суштина, то јест посебност, а казује се без тога да се одлучује о другом означавању, или недељивом, што је управо личност. Зато пак ако казујемо три делимичне суштине, то јест посебности, ништа друго не кажемо до три личности, а личности

не прате оно божанско, већ се понекад деле. Није дакле ни оно подељиво, управо својствено, суштина, јер то је својствена суштина личности, казивана уз оно недељиво. Шта је пак за то речено, да су Петар и Павле и Варнава три названа човека? Јер ако би биле личности, личности се по значењу имена не би означавале заједничком суштином, слично као што се не казује ни делимична и још посебна суштина, премда је то исто од личности – да називамо неком благодаћу то да три човека припадају истој јединичној суштини, која је најјасније човек, ако то не би било ни преко личности ни преко делимичног говорења, да би то озвучили наводећи посебну суштину? Кажемо да је најкорисније и није главно да казујемо по том споју из нужно владајућих узрока, па се такви не посматрају уз Свету Тројицу, све док код истих сачињавамо то исто. Биће ови узроци: одређење човека није да се вазда посматра у неподељеним датим личностима, јер је друго оно од раније довршених, да се против истих саставља и више остаје мноштвено, неголи што се прирађа, као што је унеколико већ у тима, а унеколико у онима, и унеколико у многима, па да се унеколико природа посматра у мањини, што јесте одређење човека. Отуда је узрок претпоставки уклањања неживућег и настајућег по недељивости, у којима се посматра одређење човека, па смо принуђени да казујемо многе људе и мало њих по начину и измени личности излучених из опште заједнице, те је по њима казивање о суштини; као што је побројавање начина тих личности и суштине. Но код Свете Тројице није то, него доприноси отуд што треба та иста Лица а не да се по истом вазда казују друга и друга, те ни колико имају неке претпостављене припадности Тројици, а нити као неко двојство између њих: (јер нити се рађају или происходе из Оца, или из једног од Лица у другу личност, како би било четворства, већ Тројица; па нити довршавају већ једно од та три Лица како би одмакли поглед, као што би настајало двоје или троје и било тиме уваженије): претпостављени или посредујући начини и измене без икаквог настанка три Лица Оца и Сина и Светог Духа нису оно мимоључеће од нашег размишљања спрам три Лица, па да се казују три Бога. Опет све људске личности имају бивствовање не од једног и истог Лица непосредно, већ једне од тога, а друге од другог, штавише су многе и разне проистекле по узроку и саме бивају узроком. Али то није код Свете Тројице. Јер једно је и исто Лице Оца, од Којег се рађа Син и исходи Свети Дух.

Стога у главном смислу један узрок изнад истих узрока једног Бога називамо четвртим, макар и саприпадно истима. Јер Лица Божија нису раздељива међусобно ни по времену, ни по месту, ни у вољи, ни у тежњама, ни дејствима, ни по томе да би се отрпело нешто слично запажено код човека, сем тек једног: да Отац јесте Отац, а не Син, Син пак не Отац, а слично томе и Свети Дух није ни Отац ни Син. Откуд то да нас никаква нужност не присиљава да три Бога именујемо са три Лица, као што многи од нас лица називају многим људима према реченим узро-

цима, а не по нужности закона, по коме један и исти у односу на једно и исто, не може да буде један и многи. А Петар, Павле, Варнава по имену, као људи су један човек, и по самом томе, по имену човек, не могу да буду многи. Многим се људима казују по употреби, а не у главном смислу. Али то што се говори у смислу употребе, нити је достојно нити поуздано, оно владајуће је бивствујуће и казано. Зашто не ваља да се каже да су у три Лица Божије суштине и три Бога, то је по самом имену Бог; али Бог је један и један по истоветности суштине, по чијем означавању, како нам је речено, и служи име Бог. А ако ко каже како је Писмо јасно избројало три човека (Пост. 18.2), нека се види да је Писмо, указујући нам на Сина и Духа Светога, пренело да је Бог Слово, Бог није Слово (Бог Отац) и Бог Дух Свети јесте Бог, па сасвим забрањује називање тројице Богова, схватајући многобоштво недостојним и вазда проповедајући једног Бога, не мешајући ни Лица, ни Бога не делећи, већ штавише очувавајући истоветност Божанства у одликујућим својствима ипостаси или три Лица. Ако пак ко, говорећи слично свему хоће да дозна истину, тад нека зна да Писмо каже: троје, макар се један човек признавао међу свима, према реченом: *Човек је као трава његових дана* (Пс. 102, 15) и оно једно заједничко по природи се показало. Јер се показало с обзиром на укупност природе да је по једном исто речено кроз саздатог човека, а по једном и сви људи што нису мноштво. Та чуло се и од наукољубивих истраживача, да и Писмо као хранитељ добрих својстава познаје људе као своја чеда, слаже се с њима и попут њих има некакве особине истих у именованима, не тепајући у објашњењу савршеног и да силно преузима чувања и озвучавања непримерено: јер учења не одређују муцања када погледају савршено, него када силазе до нејакних кроз милосрђе и подражавајући оне онде узводе за исте до привођења сврси животног доба. Одређујући слично и учећи савршено према њиховим властитим доличностима, и предају припадно подучености. Јер говорећи да Бог има уши, очи и друге удове тела, не предаје таква учења у виду одређивања да је Божанство сложено, већ излаже учења на речени начин, преко преносног значења оног, што је код нас према бестелесном разумевању у узвођењу људи, који не могу да приступе непосредно свему. Оно каже да је Бог Дух и свагда присутан, било где да неко пошао, да нас учи Његовој једноставности и неописивости, са том се мудрошћу играјући. То каже да су по обичају и три мужа, да се не би одступило од општег и од употребе код многих, те тачно именује једним, да се не би прекорачило одређење, када се ствар тиче природе предмета. И једно се каже тачно, да се не би заобишло савршено и посматрано у природи ствари, а за оне који су вођени спуштано до употребности да поведе оне који су постали нејаким, а учење (догму) одређујемо као оно најчвршће и најсаопштивије за излагање савршеног. Него неки који припадају сатрагању и пробуђени спрам небивствујућег противречја са онима који говоре и испетим на врх, како би рекли, тру-

дољубиво вежбајући присутне гледаоце који су по нама необавезни и без потребности као узимајући сличноговорене миморазумности и бојећи их приведеним схватањима и казују, да када кажу ипостас ипостаси (=личности), као ипостас, да се од оне ипостаси ни по чему не разликује, те да код тога није једна ипостас и све ипостаси: и да се више у суштини суштине, као од суштине, не разликује, те да по томе једна суштина није све суштине, а то би рекли Бог Бога, као Бог, не разликује се и није ради тога Бог у три ипостаси, по чему се као Бог одређује: и још човек човека, као човек, не разликује се у говору без дељења на три човека да буду Петар и Павле и Варнава: јер разликује се суштина суштине што није колика суштина, већ колика таква суштина и ипостас ипостаси колике такве ипостаси. На тај начин и човек човека, као тај исти човек, и још Бог Бога као тај исти Бог; па се тај исти као тај исти слично казује код двоје или у мноштву.

Него то су пак, како рекосмо, они говорили, а ми ћемо да докажемо лажну мудрост у свем бивствовању и да друго није речено, и никако се не би успоставило од других, него или од оних што су причали опредељивани и било показивано да тог истог Бога не треба и тог истог Бога и тог истог човека и то исто и говорити: него уколико је то исто ипостас Бога и то исто ипостас човека: јер многе ипостаси једног човека и три ипостаси једног Бога за најправедније кажемо. Оно што се казује нешто треба, да би се нешто разликовало од нечег другог, које има општење са нечим по именовану, којем се реч придружује, а то је такво. Пример је говор о човеку: неко живо биће, па намеравајући да га разликујемо положимо га тако, /да се разликује/ од коња, утолико што им је име: живо биће, заједничко, а разликују се опет по разумности и неразумљу. Нешто се од нечега разликује или као суштина, или као ипостас, или је по суштини, или по ипостаси. Као по суштини разликује се човек од коња, а по ипостаси Павле од Петра, а и по суштини и по ипостаси, на пример ипостас човека од ипостаси коња. Али са обелодањивањем разлога о томе, да је разлика једноставно по суштини, те да ће она по ипостаси а не по суштини јасно да буде поимање о разликовању по суштини, то ће уједно да буде и оно по ипостаси. Јер да ствари које су разјашњене по суштини бивају називане са две или три суштине, и разјашњавајући се по ипостаси такође се именују са две или три ипостаси, то се схвата и код њих и код нас. Разликујемо се пак по томе, како они тврде да о Петру и Павлу ваља да се говори да су два човека, а ми то разумемо да није у главном смислу и у научном разумевању. Јер сада и није реч о општем и употребној користи, јер оно и нема силе за оцењивање, а ни за установљавање било чега. Стога нека нам прво буде објашњено зашто то говоримо, да се човек и коњ, или коњ и пас, разликују као неке суштине или чини јасним да то говоримо како се они међусобно разликују тиме, што обично дели суштине, на пример: по дару говора, неразумношћу, режању, лајању и тиме сличним. Јер казујући неку суштину то није друго од

оног што означавамо као постојање, нелишеност дара говора, за разлику од познатог по неразумности, или постојање које има за разликујућу црту режање и томе слично, онако како уместо свих особености и разлика, у суштини или у сваком роду, за разлику од вида који стоји под њим, придаје реч: нека суштина, или некакво живуће, тј. разумно или неразумно. И још кажемо да се Петар разликује од Павла уколико је та ипостас у сваком од њих, зато што се међусобно разликују по нечему што обично сачињава ипостас, а не суштину, какво је: непоседовање косе, раст, презиме, синовство и томе слично. Јер јасно је да није једно и исто вид и недељиво, па ни суштина и ипостас. Реч ипостас води мисао слушаоца право томе, да се тражи чело покривено марамом, сивога, оца, сина и томе слично. Врсту /вид/ пак називам, то јест, суштину, да би сазнао већ суштинско живо биће /које је/ разумно, смртно, да показује ум и науку, и неразумно живо биће, смртно, које рже и томе слично. Ако су једно исто суштина и неподељено, то јест ипостас, тада неће једне исте црте да разликују ту и друге. А ако се једно и исто не разликује једним и истим, тада је немогуће свему придавати иста именованја, већ једно ваља да се именује реченим по суштини или да припада суштини, а друго да се каже о недељивом. Од оних према недељивом, три су казивања. Ту је три имена о којима је истраживање: суштина, недељиво, човек. С именованјем суштине повезујемо и схватамо неке речи у разликовању, како сам рекао, што потпадају под оне видове, који се међусобно разликују по суштини. Са именованјем ипостаз на сличан начин, повезујемо опет неку реч са поделом лица, повезаних међусобно тим општим именованјем, то јест именованјем ипостас, што се разликују једно од другог у цртама, не суштински одлучујућим, него названих случајностима. О ком се начину одлучује да се повеже такво нешто са именом човек? Јер оно у шта се сумња налази своје решење у томе, што се од свих признаје. Да би се у суштини разликовало оно што стоји под њом међусобно различито, то је немогуће зато што се не разликују по суштини Павле од Петра, коме се придаје име човек, већ се они разликују по ипостаси лица. И да име човек не означава суштину, опет не би било лепо да се каже, зато што име човек означава опште у суштини, а не посебно лице; наведимо пример Павла и Варнаве. Није дакле ни на један начин да оно такво повезује ни по правилима /разуму/ науке. Ако је општа употреба имала нужност у томе, и именованје суштине неправилно употребљава у означавању лица, то се тада не чини по тачном правилу логичког извода. Али зашто нападам на обично употребљавање које има такве недостатке, скривајући то од себе, што није реткост да научници од разумних говора и сами користе другачија имена која не изражавају речено тачно? У крајњој мери нека нам буде јасније да ако би рекли: у Петру и Павлу се човек разликује од човека, не као човек опште, већ као неки човек, тада би о њима могли да кажемо и ово: суштина се разликује од суштине не као суштина, него као нека суштина. А ако то није могуће да се

КАКО СЕ ТРИ ЛИЦА КАЗУЈУ У БОЖ., ДА НЕ КАЖЕМО ТРИ БОГА, ЈЕЛ., О ОПШ. ПОЈМ.
каже, тада је једна и иста суштина у Петру и Павлу немогућа како као последња, тако и као прва, зато што име човек указује на суштину. Ако пак речи некакав и такав не могу да се повежу са именом човек, то значи да се не изражавамо о главном говорећи: два или три човека, и ако је то доказано о човеку, није ли да то далеко више и непосредније приличи овде вечној и Божанској суштини, да се не казује о свакој ипостаси: то је такав и такав Бог, те Оца, Сина и Светог Духа није само називати Богом, Богом и Богом, и не тврдити ни мисаоно да су три Бога? И тако би праведним, следственим и са науком сагласним говором било потврђено наше учење, да Бога, Творца свега, називамо једним, премда се Он огледа у три Лица или ипостаси, Оца, Сина и Светог Духа.

Преведено према изворнику: TLG /ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φάμεν τρεῖς θεούς πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν/

ПРОТИВ ЗЕЛЕНАША

Живот људи који воле врлину и одлучују се да живе разумно, одређен је добрим законима и прописима, а у њима је, како је могуће и видети, законодавац имао у виду два родна сежућа погледа (главне сврхе). Једну да забрани недозвољено и другу, да се побуди на усавршавање оно што је добро. Јер никако другачије није могуће некоме да успе у благоустројеном и разборитом животу, него да избегава, колико је то у снази, зло и стреми за врлином, као што син следи мајку. Сабравши се и сада да би обратили пажњу на заповести Божије, чујмо пророка који је поразио злу децу позајмице, лихву, и у /нашем/ животу искоренио коришћење новца за богаћење каматом /ἐπ' ἐργασίᾳ χροῆσιν τῶν νομισμάτων/. Примићемо послушно његову препоруку, да не би остали онакво камење, које је нашавши оставио фамилију сувом и бесплодном (Лк 8,13), па да и нама не буде речено оно, што је негда било речено упорном Израиљу: слухом слушате и не разумевате, и видећи гледате а не увиђате (Ис. 6,9).

Молим оне који ме буду слушали да ме никако не окривљавају за дрскост или безумље, а ако након тога што човек који се лепо изражава и познат је по неговању мудрости /философији/, искусан у предавањима по свим врстама разумних сачињавања, који је прибавио славу у разматрању тог предмета, и оставио казивањем против зеленаша, добро за живот (св. Василије Велики против лихвара), и ја такође иступам на поприште развлачења, пуштајући своју магарећу пару или воловску заједно са овенчаним коњима. Уз велико вазда бива видљиво и мало; и месец светли са сијањем суца, а за дубоко поринутим бродом тераним силном ветром, следи и мала лађа, која плови по тој пучини; а за људима који се у борби подвргавају правилима ратовања, то исто следе и деца. Ево узрока којег имам у виду. Тима пак, за које је говор, па ко год да били, што су замрзели начин (мале) трговине, како је човек заволео људе, а не сребро, супростави се све до грешења. Кажите за тебе љубазнијим потомцима речи Јована Крститеља: породу аспидин бежи од мене (Мат. 3,7), ви губитељи који имате новца и узимате зајмове, дајете задовољство на кратко, али у следу времена и од вас се сачињава горак отров за душу, ви преграђујете пут живота, закључавате врата царства; на кратко усладивши гледање видом, утешивши слух звоном, постајете виновници вечне боли. Рекавши то, растани се са пробитцима и лихвом, а здружи

се са непотребовањима и оног који хоће зајам не одвраћај (Мт., 5,42). По беди те он моли и седајући до врата твојих, кроз неимање прибегава теби богатом, да би му био од помоћи у оскудици. Ти пак чиниш супротно, од савезника преокрећеш се у непријатеља, јер не сарађујеш с њиме да би се он ослободио од налегле невоље и вратио ти дате зајмове, него умножаваш несрећу угњетеног горим, скидаш наог, још више оштећујеш пониженог, уз небригу састављаш небриге, на прошло нижеш боли. Јер узимајући новац с тиме да га дајеш на лихву, узимаш залог беде, по лику доброг посла уводећи штету у дом (свој). Попут оног си, који томе што гори, што је опаљен жаром, који носи најсилнију жеђ и силовито тражи да пије, из човекољубља дајеш вино. Премда би то на кратко донело задовољство ономе који узме чашу, али када би прошло мало времена, болесном би то причинило велики и на десетоструко јачи жар; па тако и онај који оробљава сиромашног новцем, какву му доноси то добит не укидајући невољу, него појачава несрећу.

Ето, не живи животом човека мрзитеља, под видом човекољубља, не буди лекар човекоубица, узимајући лик онога што уз помоћ богатства жели да спасе по умећу /медицинском/, а да се већ унапред користиш тиме, на погибао оних који ти верују. Празан је и самокористан живот лихвара. Не познаје он напор обраде земље ни умећа трговања, већ седи на једном месту хранећи у огради животиње. Он жели да за њега све расте без сејања и неге; плуг је код њега перо, поље хартија, семење мастило, киша време, плодови који се неприметно враћају доспели новац, код њега је срп искање новца, гумно дом у коме заћути посед угњетених (несрећом). На све што припада другом гледа као на своје. Жели људима невољу и несрећу да би по невољи долазили њему, а мрзи оне којима је своје довољно и поштује непријатеља који нема дуг код њега. Често седи близу судница да би нашао стешњеног потраживањем дугова, те /такви/ иду за судским приставима као јастребови иза логора и војски. Носи са собом кесу и показује онима у стисци оскудице брзу примамљивост, да би у невољи решивши да на њу падну, заједно с њом преузели и кључић лихве. Сваки дан разматра добитак и његова се жеђ не засићује. Жали за златом које чува код куће зашто лежи залудно и без употребе. Подражава земљораднике који од туча који зри непрестално очекује семена. Не пушта на миру жежено злато, него га непрекидно предаје из руке у руке. Зато видиш да богат и новчан човек често код куће нема ни једне монете; а на списковима његових нада, у стању обавезивања, он нема ничега и вазда се влада, поступа у животу супротно апостолским препорукама, све даје потребитима, но не према људском расположењу према њима, већ ради среброљубља. Премда трпи привремено осиромашивање, чини то да би се злато као на зарађивање пуштени трудољубиви роб, вратило са добити. Видиш ли како нада у будућности чини празним његову кућу, те великог богаташа чини привременим бедником. Шта је узрок томе? Запис на папиру, обавеза притискања

бедом - `дам са лихвом, наплатим са каматом`. Услед тога тражим да се обрати пажња на то да дужнику, макар и не био имућан, верују на основу записа, а Бога који је богат и обећава (сздаје), не слушају. Дај и ја ћу ударити, написано је у Јеванђељу (Мат., 6,4) – у том рукопису који је обелодањен за сву васељену и који није написао писац договора, него четири Јеванђелисте, сведоци за које су сви, од времена спасења хришћани; у залогу да имају рај, поуздано руководство. А ако га и овде траже, то је цео свет власништво добронамерног дужника. Пажљиво размотри добре наде оног који ти тражи добра дела, и наћи ћеш да је он богат. Јер све златне руде власништво су тог дужника. Сви метали, сребро и бронза и друге ствари после њих сачињавају део његовог власништва. Погледај велико небо, обрати пажњу на бескрајно море, истражи ширину земље, преброј животиње које Он храни, све је то под влашћу и чини богатство Тог, Кога ти пренебрегаваш као беспомоћног. Уразуми се човече! Не жалости Бога и не поштуј Његово неучешће у мењањима, којима ти ако представиш добити, не сумњајући верујеш. Дај неумирућем поручиоцу, поверуј нешкодљивом и неуништивом рукопису. Не тражи лихву, већ дај добра дела не суздржавајући се, и видећеш да ће ти Бог дати милост с прилогом. Ако се ове речи чине страшним за твој слух, тада ти је под руком сведочанство да благочестиво вадећим и добротворима Бог ударајује многоструким даровима. Јер на питање Петра: а када све оставимо и кренемо Тебе да следимо, шта ће да нам буде? – а одговорио је: амин, свима ће вам бити да оставите дом или братију, или сестре, или оца, или матер, или жену, или децу, или села, стотруко ћете да примите и вечни живот наследите (Мт., 19, 27-30). Видиш ли усрдност, видиш благост. И најбестиднији зеленаш са стара само да удвостручи дату суму, а Бог ономе ко не притиска свог брата добровољно даје многоструко. А ти искажи верност Богу који те саветује, и добићеш безгрешну лихву. Зашто себи отежаваш греховним занимањем, пребројавајући дане, проучавајући месеце, мислећи о датој суми, претећи њеним порастом, опасавши орочен дан како се не би показао бесплодним, као дан жртве у време града? Заборавно иде зеленаш за делима дужника за његовим одлукама, кретањима, путовањима, трговином; не раздаје ли се отуд некаква корист, да се он побојао од разбојника да од њих не отрпи беду, или се његово стање по неком расположењу променило у бедно? Седи склопивши руке, стално уздише, често плаче, премеће уговор, често оплакује у словима (своје) злато, држи пред собом дужнички уговор, као одећу умрлог сина, а тиме се још силније буди његово пострадавање. А ако да брод на зајам, тад седи на обали, заборавно следи кретање ветра, стално се распитује код оних који пристају на док, нису ли чули нешто о бродолому, те да ли су они који плове у опасности; душевно страда од мекоће свакодневне забринутости. Таквоме ваља рећи, остави се човече погубне забринутости, прихвати се надолазеће наде, да би добио своју добит, а не изгубио главну суму. Од

бедника захтеваш прибављање и добит богатства, попут тога као, кад би неко с поља када наступа највећа суша, хтео да прикупи стогове жита, или мноштво гроздова са винограда после градоносног облака, или (би очекивао) рођење детета од неплодне утробе, или исхрану млеком од жена које нису рађале. Нико не прихвата оно што је неприродно и немогуће, осим можда тада кад ништа не ради, и испада смешан. Један Свемогући Бог из оскудице и производи обиље, и производи оно што и ваља очекивати и надати се: било да нареди камењу да постану извори, било да пушта кишу с неба необичног и чудног хлеба, било да заслади горку Мериу додиром дрвета; а и утробу неплодне Јелисавете учини плодним; и дарује Ани Самуила, и Марији прворођеног у девствености. Све то може да буде дело једино Свемогуће руке.

Ти пак не требај добит од бронзе и злата, од ствари које не могу да допринесу, не принуђуј беду да производи оно што је својствено богатима, не тражи добит од оног који се мучи око насušног. Или не мислиш /ли/, да невоља зајмљена пара с лихвом јесте добролико прошење милосрђа? Опет и Закон, /Света/ Писма која служе за увођење у побожност, свугде забрањује лихву: ако даш сребро на зајам брату својему, немој да га притискаш (Изл. 22,25). И благодат, која избилује потоком доброте, озакоњује отпуштање дугова, најављујући тада милост и говорећи: не дајте на зајам онима, од којих се надате добити (Лк., 6,34), а на другом месту у казивању, горко кажњавајући успаваног слугу, који се није сажалио над својим саслужитељем, и клањајући му се није опростио безначајан дуг од сто динара, онда када је сам добио опрост на десет хиљада таланата (Мт., 18, 23-35). А ваш Спаситељ и Учитељ побожности, установио је за ученике правила молитве и чији образац не садржи ништа излишно. У молитвене речи је укључио и тај један члан, како је одговоран од свега више и пре свега ваља да (приклони) Бога ка нама: *и остави нам долги наши, јакоче и ми остављајем должником нашим* (Мат., 6, 12). А како ћеш ти да се молиш, зеленашу? Са каквом ћеш савешћу да молиш од Бога да испуни добро прошење, све добијајући и не умејући да дајеш? Или не знаш да је твоја молитва напомињање (твог) нечовекољубља? Какву си показао скрушеност да би тражио прошено? Кога си помиловао, да би призовао Милостивог? А ако си и дао милостињу од твојих човекомрзачких налога, није ли она препуна несрећом других, сузама и уздасима? Ако би знао невољник, одакле ти дајеш милостињу, тад је не би примио, јер би припремао попут тебе храњење телом братије и крвљу ближњих. Али ти би могао да кажеш речи испуњења мудре јуначности: не храни ме, човече, братским сузама, немој да дајеш убогом хлеб од стењања убогих попут мене, опрости мом ближњем што си неправедно тражио од њега, и ја ћу да признам твоју милост. У чему је корист ако једног тешиш, а многе чиниш убогим? Ако не би било мноштва зеленаша, не би било ни мноштва убогих, па срушивши то слепило, и сви ћемо да имамо добитке. Сви криве зеленаше и

не може то зло да излечи Закон, Пророци, Јеванђелисти. Шта је говорио божански Амос: слушајте сиромашне од убогог јутра, и ништавне по насиљу на земљи, који причају, када прође месец и продамо. (Амос, 8.4.5) Јер ни отац се толико не радује рођењу детета, колико се они који узимају лихву радују звршетку месеци.

Они називају грех поштованим именима човекољубиве добити, подражавајући пагане, који неке човекомрзачке и крвожедне демоне, уместо њиховог истинског назива зову Еуменидама! Човекољубива добит! Али није ли зеленашки налог такав да изокреће кућу, исцрпљује богате, води томе да племенити људи воде живот гори од ропског, унеколико и пријатан на почетку, али спрема горчину за остатак живота. Јер као птице које стоје на мети птицоловца, раде су кад им посипају зрна и чине обичним и местољубивим пребивалиштима места где налазе обиље хране, али недуго затим падају у тужну погибел, тако и паре које се дају на лихву, мало времена благују, а на послетку се лишавају и очинског наслеђа. Милосрђе не живи у скрнавим и среброљубивим душама; видећ како је и сама кућа дужника обележена за продају, они се не приклањају за милост, већ још више принуђују на продају, да би брже добили новац, да негвама зајма спутају другог бедника, према примеру жустрих и ненаситих ловаца, који окруживши замкама долину и уловивши све звери које се тамо налазе, пресељавају поново коља за замке у суседну долину, и од ње у другу, до тог времена док све горе не опусте, лишивши се звери. И каквим очима, будући да су такве, гледаш на небо? Како молиш за отпуштање грехова? Није ли да по безосећајности говориш и то што је научио Спаситељ: остави нам дугове наше, као што и ми остављамо дужницима нашим? О, колико је људи, услед лихве, узето на превару, колико их се предало струјама река, да су нашли смрт лакшом од зајмодавца, децу оставили да сиротују, са злом маћехом, њиховом бедом. А добри зеленаши не штеде и тако опустео дом, него притискају наследнике, који су наследили можда једну пантљичку од пертли, и траже злато од тих, који се хлебом хране са туђег стола. А када их поводом смрти бедника упозоравају, како и ваља, и неки да их постиде помињу и петљу, не стиде се и то да траже и не ужасавају се у души, него од врућине душевне настројености изговарају бестидне речи: није ли то кривица наших обичаја, ако је тај злочести и неразумни, коме од рођења суди тужно жребање, по неопходности времена завршио живот насилном смрћу? Јер зеленаши и философирају, и начињавају се ученицима египатских астролога, будући да брзо морају да оправдају своја проклета дела и убиства.

Тако је неке од њих нужно да се каже: ти си несрећна судбина, ти си зао опход звезда. Јер ако би тај попустио на заборав (дужника) и један део дуга опростио, а други узимао лакше, тада он н би мрзео тежак живот, и не би постао потирачом себе самог. А каквим ћеш очима у време васкрсења гледати на убијеног? Обоје ћете доћи на суд Христов,

где се не поштују лихве, већ се суди (делима) живота. Шта ћеш да одговориш, окривљен пред непоткупивим Судијом, када ти каже: имао си закон, пророке, јеванђељска уверења, чуо си како су једногласно проглашавали љубав, човекољубље, и једни говорили: да не дајеш брату твојему на лихву (Другњ. 23,19), а други: сребра да не дајеш на лихву (Пс.14,5), сада: ако дајеш зајам брату својему не принуђуј га (Изл. 23,25) Матеј пак у причама веје, говори и навештава реч Господњу: Зли слуго, сав дуг онај опростио сам ти, јер си ме молио: није ли требало да се и ти смилујеш на свог другара, као и ја на те што се смиловах? И разгњеви се господар његов, и предаде га мучитељима док не врати све што му је дуговао. (Мт., 18, 32-34)

Тада ће тобом да овлада неплодно кајање, тада ће да наступе тешка стењања и неумољива казна; никоколико неће одговарати злато ни помоћи сребро; горчије од жучи биће раст добити. То нису речи за застрашивања, већ истинска дека, која сведоче о суду и пре него што га окушамо; да га предупредимо због себе, за добро дело човека благоразумног и који се брине за будућност.

А да би донео неку корист слушаоцима, рећи ћу и о томе шта се и пре суда Божијег догодило у кући зеленаша. Чујте шта кажем, премда је многим можда тај приступ већ препознатљив. У неком граду био је неки човек (нећу рећи име, бојећи се да ако му кажем име, да га стављам на позориште скончавајућег), који је по својој намисли држао зеленашење и камату скрнавим лихвама. Одржавајући се страшћу среброљубља, био је тврдица и за сопствено одржавање (је такви су среброљупци); није имао довољно столова, није мењао своје одежде, сем по нужности, није остављао деци што им је неопходно за живот, није допуштао себи честе одласке у бању, бојећи се плаћања и трошкова, већ је на сваки начин мислио, како да повећа количину новца. Већ није сматрао никог довољно поузданим чуварем (свог) сандука, ни сина, ни роба, ни служавку, ни кључ, ни печат, већ је остављао новац у пукотинама стена замазујући их глином, чувао своје скровиште у тајности од свих, мењајући једна места другима, и једне стене другима, и сматрао је да га је мудро сакрио од свих. Одједном је напустио живот, не обавестивши никог од домаћих где је скривено злато. Скривен је био и сам налазећи у том корист, да би утајивао (новац). А његова деца, надајући се по свом богатству да ће бити знатнији од свих у граду, тражила су свуда, испитивала једн другог, допитивали слуге, раскопавали поље код куће, чистили у подножју стене, распитивали се код суседа и код познаника куће, преврнули, како се каже, сваки камен, али нису нашли ни обол. Они воде живот бескућнички, непријатан, ништав, не једном проклињући глупост оца.

Такав је ваш пријатељ и друг зеленаши! Достојно његовом лику живота и завршио га је сујетни прибавитељ новца, подвргнувши се тешким мучењима и глади, прикупивши наследство, себи вечну казну, а де-

ци ништаство. Не знате ви за кога сабирете или се трудите. Многовврсна стања, многобројни обмањивачи, грабљивци и разбојници испуњају земљу и море; па гледајте да вам се и грех не преумножи, и злато не разда. «Али несносан вам је такав говор, кажу такав говор (знам да шиштите кроз зубе, и упорно вас стављам пред ту столицу); он жели зла ономе за кога ми благодетствујемо и ко је потребит. Ево уздржаћемо се од давања зајма, како ће онда да живе они у стисци?» Речи достојне дела и изрази су долични замраченима мраком новца; јер код њих нема тврдоће расуђивања у процени, да би схватили шта говоримо, они обрнуто схватају савет оних који их уче законитости. Јер као кад бих ја говорио да није дужност да се даје на зајам сиромашнима, они им прете и угрожавају затварањем врата пред онима у нужди. Али ја пре свега проповедам и налажем да се даје: затим позивам и на давање на зајам (јер давање на зајам је други вид даровања), али да се то чини без лихве и камате, већ како заповеда реч Божија. Јер једнако је подвргнут казни и онај који не даје зајам, и који даје с лихвом; па колико се први осуђује за нечовекољубивост, и последњи за узимање. А они, бацајући се на супростављене крајности, сасвим обећавају да ће прекинути дате. Али тај бестидни израз је такође ускраћивање правде, сукоб и напад на Бога, јер ти говориш или не дам, или дајући зајам закључујем услове о добити.

Ето, против зеленаша се довољно подигла наша реч, и на одговарајући начин, као што би на суду, показала то у чему су криви. Да им удели Господ покајање у том злу! А онима који лако улазе у дугове и не базирајући се на опасности, кидајући се на ризику добити, нећу да кажем ништа, мислећи да им је довољан савет који им је љубазно упутио наш божански отац Василије, у свом спису, обраћајући казивање више онима који не мислећи улазе у дугове, неголи онима, који гајећи богатство дају на зајам.

Преведено према TLG /Contra usurarios: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ ΚΑΤΑ ΤΟΚΙΖΟΝΤΩΝ/

ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ

О БОЖАНСКИМ ИМЕНИМА

*Усне потопивши у блистави ум, Богом исцртан,
Преуносиши лепоту свеиштенних имена,
Певајући и након смрти животомудром речју благогласне химне.
Сасвештенику Тимотеју свештеник Дионисије*

- Глава прва: Каква је сврха списа и какво предање о божанским именима
 Глава друга: О сједињеној и раздјеленој теологији, и шта је божанско сједињавање и разједињавање
 Глава трећа: У чему се завршава сила молитве, о блаженном Јеротеју, о благоуподобљавању и о теолошком писању
 Глава четврта: О именима «Добро», «Светло», «Красота», «Љубав», «Екстаза/Истој», «Рвање», о томе, да зла нема, да оно није од Суштог и није у броју суштих
 Глава пета: О имену «Сушти», и о првообразима у њему
 Глава шеста: О имену «Живот»
 Глава седма: О именима «Премудрост», «Ум», «Реч», «Истина», «Вера»
 Глава осма: О именима «Сила», «Праведност», «Спасење», «Избављење»; и о неједнакостима у њима
 Глава девета: О именима «Велики», «Мали», «Тај», «Други», «Подобан», «Неподобан», «Покој», «Кретање», «Првенство /Равночланост (једнакост)»
 Глава десета: О именима «Сведржитељ» и «Стари дани», и овде о вечности и о времену
 Глава једанаеста: О имену «Мир», о томе, шта значи «Самобивствовање», шта је «Живот сам по себи», «Сила сама по себи» и друго, изражено на такав начин
 Глава дванаеста: О именима «Свето светих», «Цар царева, «Господ господара», «Бог богова»
 Глава тринаеста: О именима «Савршен» и «Један»

Глава прва

(Каква је сврха списа и какво је предање о божанским именима)

§1.

А сада, о блажени, после *Богословских одломака*, прелазимо на разјашњавање, колико је то могуће, божанских имена. И да нам буде правило да подржавамо истински смисао тога, што се говори о Богу, «не по убеђујућим речима људске мудрости, већ у појави покретаној силом духа» (1 Кор. 2, 4) богослова, какво нас и неизразиво и недостижно сједињава са неисказивим и недокучивим далеко боље, него што је то доступно нашој свесној и умственој сили и енергији.

Сасвим не одговара да сме да се каже или помисли нешто о надсуштаственој и скривеној божанствености сем тога, што нам је боговидно очитовано свештеним изрекама. Када њихово незнање превазилази реч, ум и суштина надсуштаствености ваља да јој посвете оне, који се усмеравају према горњем, колико се сјај богоначелних изрека открива, и до оног који због виших обасјавања облачи своје стремљење божанском разборитошћу и благочестивошћу. Јер, ако је неопходно да се бар мало верује свемудром и најистинитијем богословљу, божанско се открива и бива пријемчиво у сагласности са способношћу сваког од умова, при чему богоначелна благод у спасоносној праведности, на начин сходан божанском, дели безмерност као неодговарајућу од меривог.

Као за чувствено неуловиво и невидљиво умствено, а за надељиво обликом и ликом једноставно и што нема лика, и за обликовано у виду тела неосетљиво и безличну неоформљеност бестелесног, тако у складу с том речју истине, изнад суштине се налази надсуштаствена неодређеност, те јединство изнад умова што превасходи ум. И никаквом мишљу не надвладава мисао недостижног једног; те никаквом речју превасходна реч Добра није изразива; Једно, чинећи једном сваку јединицу, Надсуштаствена суштина, Ум непомислив, Реч неизрецива, Несвесност, Непомисливост и Безименост, сушта за друге, већ и за сва бића у лику, Узрок свеопштег бивствовања, који сам није сушти јер пребива иза граница сваке суштине, каква је она сама сада и у лику доступном за сазнање, дозволи, може да се открије.

§2.

Не одговара, како је било речено, да сме да се каже нешто или размисли о тој надсуштаственој и скривеној божанскости осим тога, што нам је боговидно очитовано свештеним изрекама. Јер какво би то било поимање и посматрање њено, како се она сама одговарајући Добру ликом саопштила у изрекама, неприступачно за све постојеће, тако како је она надсуштински иза граница свега. И наћи ћеш, да ју је много богослова опевало не само као невидљиву и необухватну, већ и као недоступ-

пну за истраживања и изучавања, зато што нема никаквих знакова тога, да би неко проникао у њену скривену безграничност.

Једнако пак Добро није сасвим неучествујуће у ничему из суштог, већ покренувши само у Себи Самом извор Свог надсуштаственог светла, Оно се ликом сличним Добру јавља сијањима, сразмерним сваком од бића, те узвишава до могућег посматрања, приопштења и уподобљавања Њему свештених умова, колико је дозвољено, одговарајући свештеном лику за оне који стреме Њему, не охочећи се у самоувереној ослабљености на више, чему услеђује богојављење и не моћно саисказујуће надолу, према лошијем, већ крепко стојеће и неотклоњиво се устремљујуће према сијајућем им светлу, са свештеном побожношћу разборито и божански окрилаћено саизмеривом љубављу допуштених обасјавања.

§3.

Повинујући се тим богоначелним узусима, који управља свим свetim поретцима наднебеских суштина, што превазилазе ум и суштину и тајну богоначелности свештеним без охолости истраживањима умственом благочашћу, а неизречено пак разборитим тиховањем, усмеравамо се на сусрет са зракама, које нам сијају из свештених Речи, њиховим светлом знаним за богоначелне песмопее, које су им од светла посвећиване, надахнуте свештеним песмословљем, на посматрање сразмерно од њих нам дарованих богоначелних светала, за опевавање благодатног Начела сваког свештеничког светлојављања тако, како је Оно Само Себе изразило у свештеним изрекама. На пример, да је Оно Узрок свега, Начело, Суштина и Живот; од њега потичуће призвање и установљивање, оних који су склизнули у то да губе божанствени образ, понављање и поновно формирање, што се колебају од некаквог нечастивог потресања свештеног тврђења; безопасно за истрајне, вођство, које помаже узлазећима да узиђу к Њему увис; обасјање просвећених, свештеноначелство посвећених, богоначелство обожујућих, једноставност опраштајућих, јединство обухватајућих, надначелно надсуштинско начело сваког начела, добри давалац скривеног, колико је то могуће; те просто речено, Живот живућег и Суштина суштаствујућег, Начело сваког живота и суштине и Узрок Који у сили уводи биће у бивствовање и благости која га тамо подржава.

§4.

Томе смо научени божанским изрекама. И наћи ћеш да је свако, може се рећи, свештено песмопевање богослова, објашњавање и опевавање богоделатних наступа Богоначела, што припремају божанска имена. Тако видимо, да како се у сваком богословском делу богоначелство свештено опева или као Монада и Јединица, по узроку једноставности и јединства натприродне недељивости, по којој смо уједињени као сједињујућој, те сабиремо и боговидну монаду и богоподобно јединство, или

као Тројица по узроку трипостасног јављања надсуштаствене плодности, из које проиходи и сагласно којој се „има свака отаџбина на небу и на земљи” (*Ефес. 3, 15*); или као Узрок свега постојећег, уколико је све било доведено у бивствовање захваљујући Његовој творачкој суштоблагости, или као Премудро и Прелепо, као оно што очувава све постојеће не нарушавајући његову сопствену природу, те као испуњавање сваког божанског склада и свештене лепоте; посебно као човекољубиво, уколико је оно заиста у једној од својих ипостазии потпуно саопштило нашу природу, самим тим призивајући себи и узвисивши људску удаљеност, од које је био неисказиво састављен једино Исус, па самим тим претежање времена примио вечно, те се унутар наше природе показао Надсуштински, превазилазећи сваки поредак сваке природе, очувавајући пребивалиште Својих својстава неизмењеним и несливеним. И остали, колико их је, који божанствено делују светлом које нам је објашњиво даровало тајно предање наших богонадахнутих вођа. У томе смо и ми били учени, колико је то за нас сада могуће, посредством свештених завеса својствених изрекама и свештеноначелном предању човекољубља, које опрема умствено чулним, надсуштаствено постојећим, оно што се облачи у обличја и видове неоформљеног и које вида нема, натприродну једноставност лишену лика разноврсним делимичним симболима умножаваног и изображаваног. А тада, када постанемо бестелесни /нетљени/ и бесмртни и уподобимо се најблаженијег покоја својственог Христу и „увек”, сагласно Писму, „будемо с Господом” (*7 Фес. 4, 17*), тада ћемо показивати видљиво богојављење у пречистим виђењима, која нас обасјавају најсветлијим сијањем, као ученике за време оног најбожанскијег Преображења, неострашћеним и нематеријалним умом учествујући у Његовим умственим светлодавањима и ум превасходећим сједињењима, када се на непознат и блажен начин у најбожанственијем подражавању наднебеских умова, покажемо достижним за небеске зраке, јер, како говори истина Писма, бићемо „равни анђелима” и „синовима Божијим, будући да смо синови васкресења” (*Лк. 20, 36*). Колико је могуће, и сада се користимо говорећи о божанском, нама доступним симболима, а од њих се по мери снага опет усредоточујемо ка једноставној и сједињавајућој истини умних посматрања, те након сваког нам својственог разумевања боговиђења, прекидамо умствену делатност и достижемо, у мери могућности, надсуштаственост светла, у коме сва одређења свих разума у вишем степену неизречено претходе, какво светло није могуће ни помислити, ни описати, нити на било какав начин разматрати, уколико је оно иза граница свега, пренесазнатљиво и надсуштински садржи у себи пре остваривања граница свеостварујућих се разума и сила и све сасвим недостижно за све силе, који пребивају изнад наднебеских умова. Па ако је свако сазнање било од постојећих и према постојећем има границу, то налазећи се иза граница суштине / η π $\acute{\alpha}$ σ η ς \omicron υ σ $\acute{\alpha}$ ς ϵ λ τ ϵ κ ϵ ι ν α /, налази се и иза граница сваког сазнања.

§5.

И ако оно превазилази сваку реч и свако знање и пребива изнад било ког ума и суштине, обухватајући сва бића, отпре обједињујући, показујући и обухватајући, а будући само за све сасвим необухватљиво, нити је пријемчиво /прихватљиво/ ни чулом, ни уображавањем, ни суђењем, ни именом, ни речју, ни тицањем, ни сазнањем; како да напишемо спис „О божанским именима”, када се надсуштаствено Божанство показује неназивљивим и пребивајућим изнад имена?

Али, како смо рекли у „Богословним огледима”, о Једном, Непознавајућем, Надсуштинском, самосвојно Добром, какво Оно само може да буде, имам у виду тројичну, по божанском једнаку и у добру Јединицу, коју ни рећи ни помислити није могуће. Али и анђелослична сједињења светих сила, које следи да се назову било јављањима, било предањима надсазнајног и пресветлог Добра, које ни речима ни сазнању не подлежу и бивају знане само анђелима, који су достојени тога, што је више од њиховог анђеоског знања.

Сједињавајући се са таквима, подражавајући анђеле по могућности, боговидни умови, уколико по прекидајућој умственој делатности происходи сједињење обожених умова са надбожанским светлом, опевају то на најсходнији начин путем порицања свега суштог /бића, постојећег/, до тог степена како су заиста и натприродно посвећени најблажењем сједињењу с тиме, што са јавља као Узрок свега постојећег, а Само пак Ништа, као свему надсуштаствено онострано / $\alpha\upsilon\tau\omicron\delta\ \delta\grave{\epsilon}\ \omicron\upsilon\delta\grave{\epsilon}\nu\ \acute{\omicron}\varsigma\ \rho\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\omega\nu\ \acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ /.

Надсуштаствену пак богоначелност, каква би пак била предоброћа надприпадног, не ваља да се опева од иког, ко љуби истину која превазилази сваку истину, ни као реч или сила, ни као ум или живот, или суштина, но као свакоме својству, кретању, животу, уобразиљи, мњењу, имену, речи, мисли, размишљању, суштини, саставу, пребивању, јединству, одређењу, неодређености, свему томе што постоји превасходно оностраном. Уколико се, будући да је бивствовање добра, самом чињеницом свог бивствовања Он очитује као узрок свега постојећег, благоначелна промисао богоначела следи да се опева исходећи из свега Њиме причињеног, зато што је у Њему све и ради Њега, и Он постоји пре свега, и све се у Њему састоји, и Његово бивствовање је узрок појаве и пребивања свега, и све Га жели: умни и разумни разумно, нижи од њих чулно, а остали било одговарајући кретању живог, било као ствари, на одговарајући начин налик држањима.

§6.

Знајући то, богослови Га опевавају као безименог, те као саобразног сваком имену. Он је безимен, казују, зато што је богоначелство рекло у једном символичком богојављењу из реда тајанствених боговиђења,

ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ

према оном који пита „Какво је име Твоје?” и као да га одводи од сваког знања Божијег имена: „Зашто питаш за Моје име? Оно је чудесно” (Пост. 32, 29). И не очитује ли се као заиста задивљујуће да „име, које је више од сваког имена” (Флп. 2, 9), бива названо, постојећи „изнад сваког имена, именујућег и у том веку и у будућем” (уп. Ефесцима, 1, 27)?

Многоимен је пак Он зато што Га представљају да говори: „Ја сам Сушти” / $\kappa\prime\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\ \epsilon\acute{\iota}\mu\ \acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$ „Ја есмь Сушћий”/ (Пост. 3, 14), „Живот” (Јн. 14, 6), „Светло” (Јн. 8, 12), „Бог” (Пост. 28, 13), „Истина” (Јн. 14, 6), и у исто време ти богомудри опевају Узрок свега, позајмљујући имена из свега Њиме причињеног, као оно: „Добар” (Мт. 19, 17), „Прелеп” (Пс. 26, 4), „Мудри”, „Љубљени” (Ис. 5, 7), „Бог богова” (Пс. 49, 1), „Господ госпде” (Јес. 135, 3), „Светиња Светих”, „Вечни” (Другокњ. 33, 27), „Сушти” (Изл. 3, 14), и „Узрок векова”, „Давалац Живота”, „Премудрост” (Прич. 9, Откр. 1, 30), „Ум” (1 Кор. 2, 16), „Реч” (Јн. 1, 1), „Сведочећи”, „Који је овладао отпре свим скровиштима сваког знања” (Кол. 2, 3), „Сила”, „Властелин”, „Цар царујућих”, „Стародневни” (Дан. 7, 9), „Нестарећи и Неизмењив”, „Спасење”, „Праведност” (уп. Јер. 23, 6), „Освећење” (Откр. 1, 30), „Избављење”, „Који превазилази све величине” и присутан „У дисању танком”. Говори такође да је Оно у умовима, у душама, у телима, у небу и на земљи, заједно с тим Само у Себи, у свету, уокруг света, над светом, над небом, над постојећим; називају Га сунцем, звездом, „ватром”, „водом”, „духом”, росом, облацима, бојама, каменом, свим постојећим и ничим од бића.

§7.

На тај начин, према свеопштом све превазилазећем Узроку припада и анонимност, и сва имена постојећег као према садашњој Василиси /Царици/ свега, од Које све зависи и Којој све припада као Узроку, као Начелу, као Завршетку. Одговарајући Писму, Она се јавља „свим у свему” и с правом се опева као Основа свега, Која све започиње, Која доводи до савршенства и довршава, свему заштита и подршка, Која све привлачи Себи и сачињава то обједињавање, незадрживо и онострано. Јер Она није само Узрок везе, живота, или савршенства, не би ли из свега само од једног или другог од тих заснивања било названо надименском добротом; све постојеће Она је одраније једноставно и неограничено садржавала у Себи свеспроведећим и испуњеним добрима Свог једног Безузрочног промисла, и усклађено са свим бићима и опева се и назива.

§8.

На тај начин, богослови позајмљују имена за Њу не само од свеопште и делимичне промисли, или предмета предутемељења, већ и из неких божанских виђења, обасјавши посвећене или пророке у свештеним храмовима или на другим местима. Превасходећу и сваког имена Доброту они називају именима сад једног, сад другог узрока и силе, сада

придајући било људска, било ватрена, било јантарна обличја и вид, певајући за Њу: „очи” (Пс. 11, 4; 90, 8), „уши” (Јак. 5, 4), „власи” (Дан. 7, 9), „лице” (Пс. 33, 17), „руке” (Јов 10, 8), „бедро”, „крила” (Пс. 90, 4), „плећи” (тамо), „позадина” (Другокњ. 33, 23) и „ноге” (тамо 24, 10). Они је снабдевају венцима (Откр. 14, 14), престолима (Јез. 1, 26), пехарима, чашама (Пс. 74, 9; Прич. 9, 2-3) и другим стварима пуним тајанственог смисла, о којима ћемо рећи, по мери снага, у „Символичком богословљу”.

А сада, прикупивши из Писма то, што има однос ка садашњем саставу, и користећи се реченим као неким правилом, гледајући на њега, прелазимо на раскривање умодостижућих Божијих имена. И како то захтева јерархијски устав, сваки пут, када богословимо, дужни смо да сагледавамо зрачећа од Бога мишљења, која очитују виђења од Бога и посматрање и свештене уши представља разјашњењима свештених имена Божијих, на светом свето, сагласно божанском предању, оснивајући и ограђујући Га од смешкова и глумљења непосвећених, где је важно да ли се уопште налазе такви људи, који их самим тим избављају од богоборства.

И теби, о добри Тимотеју, потребно је да се одвојиш од таквих ствари, следећи најсветије правило да се не говори и не показује непосвећеним ништа божанствено. Да ми Бог да да боголепо опевам добродејствену многоименост називану и неименујућа божанскост и да не одваја „Реч Истине” од мојих уста.

Глава друга

(О обједињеном и подељеном богословљу, и да је такво сједињење и деоба)

§1.

Као сврховито богоначелно бивствовање одређујуће и објављујуће, када се и не би појављивало, Писмом је опевана доброта сама по себи. Јер да ли је из свештеног богословља могуће извући нешто друго, када оно казује, да је томе учила сама богоначелност, рекавши: „Што Ме питаш о добру? Нико није добар, осим Бога јединог” (Мт. 19, 17).

Као што смо изложили и разјаснили на другом месту, сва имена која приличе Богу увек се опевавају Писмом не као да се односе на неки део, већ на сву божанскост у свој њеној целовитости, свеопштости и пуноћи, и сви су они подељено, напросто, безусловно и уцело примењиви на сву сврсисходност васионе и пуне божанствености. И ако, како смо оценили у „Богословским одељцима”, неко утврди да то није речено за сву божанскост, тај се дрзнуо да неосновано хули и дели пресједињену Јединицу. Одговара се на тај начин, да се каже, да се то односи на сву божанскост. Па и Сама је благоприродна Реч казала: „Ја сам добар” /«Ἐγὼ ἀγαθός εἰμι»/ (Мт. 20, 15; Јн. 10, 11), а један од богонадахнутих Пророка опева Дух као добар (Пс. 142, 10). И опет пак, ако кажу, да се

речи „Ја сам Сушти” /«Ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν»/ (Изд. 3, 14) не односе се на сву божанскост, већ само на један њен део, како ће они да приме речи: ”То говори Сушти, који је био и долази, Сведржител” /«ὁ ὄν, ὃ ἦν, ὃ ἐρχόμενος, ὃ παντοκράτωρ»/ (Откр. 1, 8) и „Ти пак Сам јеси” /«Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ» / (Пс. 101, 27), а такође „Дух истински”, „Сушти”, „од Оца исходећи” (Јн. 15, 26).

И ако Животоначелство није целовито, како они говоре, може ли да буде истинито свештено слово, које гласи: „Како Отац васкрсава мртве и оживљава, тако и Син оживљава кога хоће” (Јн. 5, 21), и да „Дух животвори” (Јн. 6, 63). Уколико пак сва божанскост ваља да господари над свим, сматрам да је немогуће рећи да ли се то тиче Богородичне божанствености, или синовства; колико ли пута богословље говори „Господ” о Оцу и колико пута о Сину; но и ’Господ је Дух’ (2 Кор. 3, 17) /πνεῦμα τῆς θεολογίας ἐστὶν πατὴρ καὶ υἱοῦ διαθρονεῖται τὸ «κύριος». Ἀλλὰ καὶ «κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν»/.

Имена „Добро”, „Мудрост” примењују се на све божанско, једнако и имена „Светло”, „Боготворећи”, „Узрок” и све, што припада свем богоначелству, укључујући Писмо за свако благоначелно славословље и у сажетом виду, на пример: „Сав од Бога” (1 Кор. 11, 12), и пространим ликом, на пример: „Све кроз Њега и у Њему било је саздано” (уп. Ин. 1, 3; Рим. 11, 36), Све се у Њему саставило”, „Пошаљеш Духа Твог и сачекаће” (Пс. 103, 30). И могуће је рећи једном речи, као да је речено Самом богоначелном Речју: „Ја и Отац смо једно” (Јн. 10, 30) и „Све што има Отац, Моје је” и „Све Моје је Твоје, и Твоје Моје” (уп. Јн. 16, 15).

И, опет пак, припадно је Оцу и Њему он прилаже као опште достојанство у једнаком степену такође према богоначелном Духу, попут божанствених дела, светиња, истичући и неоскудевајући узрок и раздавање боголепших дарова. И ја мислим, да нико од оних, ко је отхрањен неизокренутим мислима божанског Писма, неће покренути спор с тим, који је по богосавршеној Речи у свему што приличи божанскости, присутан у богоначелности и свој њеној пуноћи.

Рекавши о томе овде укратко и местимично, а на другом месту довољно и помоћу Писма показавши и установивши, какво нам целокупно богоименовање предстоји да разјаснимо, примењиваћемо га на сву пуноћу божанскости.

§2.

Ако пак неко каже да самим тиме ми приносимо сливање у боголепу деобу, не сматрамо тај приговор одрживим, да би и њега самог могао да убеди у своју истинитост. А ако се нађе неко, ко се уопште противи Писму, тај ће да се покаже сасвим далек нашој философији, и ако се он пак није забавио тиме, да из Писма извуче за себе богомудрост, зашто да се трудимо да га обучимо богословском знању? Ако он обраћа пажњу на истину Писма, тад ћемо и ми, користећи се тим мерилом и светлом за

њену заштиту, у мери наших снага, неотклоњиво да идемо, казујући да се једно богословље предаје сједињењу, а друго деобама, и није дозвољено сједињено делити, нити раздвојено сливати, већ те, који му следују, дужни су по мери снага да се усмеравају ка божанским сијањима. И примивши одатле божанска објашњења као неко најлепше мерило истине, потрудићемо се да прикупимо тамошње скривено у самог себе, не прибављајући према њему и не узимајући и не изокрећући, с пажњом на Писмо опскрбљени и њиховом бригом налазимо силу њихове заштите.

§3.

Обједињавајућа се именована односе на цело Божанство, што смо помоћу Писма потпуније показали у „Богословским одломцима”. Такво је „Предобро”, „Пребожанско”, „Пресуштаствено”, „Преживо”, „Премудро”; а такође сви изрази порицања, који претпостављају првенственост, те сва поимања узрочности, попут „Благо”, „Лепота”, „Сушто”, „Животорађајуће”, „Мудро” и сва друга именована, које Узрок свега доброг добија по својим добротолепим даровима.

Знаци подељености као надсуштаствена имена и својствености Оца, Сина и Духа: они никако не могу да буду представљени или употребљени као потпуно општи. Одељеним се читује, сем тога, савршено и неоповргиво бивствовање Исуса у нашој природи, а такође све с тиме повезане суштинске тајне човекољубља.

§4.

Једнако ми се пак чини, да нам се ваља вратити назад, да би се боље објаснио лик божанског јединства и различитости, да би све наше расуђивање било разумљиво, не садржавајући ништа двосмислено и нетачно, раскривајући мисли по могућности читко /разговетно/, јасно и исправно /правостројно/.

Јер, као што смо казивали на другом месту, људи који су посвећени у свештена предања нашег богословља, почињу са божанским јединством скривена и неодговарајућа надпребивања пренеизрецивог и пренесазнатљивог постојања, са деобама пак добротолепих иступања изнутра и његовог објашњења. Следећи Свето Писмо они казују, да и у споменутом јединству, а такође и у деобама постоје нека њима својствена сједињења и раздвајања.

У божанском јединству тј. пресуштаствености, једно и опште за начелну Тројицу пројављује се надсуштаствено постојање, пребожанска божанскост, предобра доброта, све премашујућа, превазилазећа каква год да била истовремена посебност прејденоначелно јединство, тиховање, многогласје, утврђивање свега, порицање свега, оно што надвисује свако потврђивање и одрицање, присуство и пребивање начелних ипостазу, ако је тако могуће рећи, једних у другим, сасвим преобједињених, али ни једним делом несливених, попут тог, користимо ли се примером из чулне и нама блиске сфере, као светло сваког од светионика, који се

налазе у једној соби, сасвим прониче у светло других и остаје посебним, очувавајући у односу са другима своје особености; сједињава се с њим у разликовању и разликујући се, сједињава. И када је у соби много светионика, видимо да се светло сваког од њих слива у једно нераздељиво светлење, те мислим, нико нема снагу да пронизано у општем светлу, у ваздуху разликује светло једног од светионика од светла другог и да види једног од њих не видећи другог, уколико су сви они несливено растворени један у другом.

Ако пак неко изнесе један од светионика из куће, изнеће потпуно и сво његово светло, не повлачећи ни једно од других светала за собом и не остављајући своје другима. А када је имало места, као што сам рекао, најпотпуније је сједињавање сваког од њих са сваким другим, без икаквог мешања и сливања било каквих саставних њихових делова, при чему је светло било источено нематеријалном ватром у садашњем материјалном телу, ваздуху.

Зато ми говоримо, да пресуштаствено јединство превазилази не само јединство у телесној средини, већ и јединство душа и самих умова, којима је несливено и надсветски овладало у пуном проницању једног другим боговидним пренебеским светлима, захваљујући учешћу по мери снага, у све превазилазећем јединству.

§5.

Осим тога што у самом јединству свака од начелних ипостазу очувава, као што сам већ рекао, своје властито бивствовање, не мешајући се и не сливајући се са другима, надсуштаствени богослови казују и о још једном разликовању: не може да буде окренуто наопачке све што се односи на пресуштаствено богорађање: као јединствени Извор пресуштаствене божанскости јавља се Отац, Син пак није Отац, и Отац није Син; и химне светог очувавају посебне хвале за сваку од богоначелних ипостазу.

Ето знакова једињења и делења, који одговарају неисказивом јединству и подељености. Ако је благолепи излаз унутар саме божанске надјединице Добра, по узроку Његове величине и испуњености, знак божанске делјивости, тада се као знаци јединства појављују произлажења по божанским делењима незадрживо делење добара, саздавање нових бића, њихово оживотворавање, опремање њихово разумом и други дарови свепричињавајуће Благости, у саодговарању са чиме се, по причешћу и деоницима и опева непричесно Причешћујућа.

И то је присутно у свој уопште, обједињеној и једној Божанствености, да се Она прикључује сваком од учествујућих, и нико не учествује без неког Њеног дела. Сагласно са тиме, сви који се налазе на кружници пречника присутни су у њеном средишту, те отисци печата имају много заједничког с њеним оригиналом: оригинал сав присуствује у сваком од отисака и ни у једном од њих, сем неким својим делом. Неучествовање свеузрочне Божанствености и то превазилази, уколико је није могуће ни

дотаћи, нити постоје каква друга средства због сједињавања с Њом у приопштавању учествујућих.

§6.

И ако неко каже да печат није код свих отисака у целини видљив и сам, томе није узрок печат (уколико је он један и исти у свим случајевима), него различитост особености примајућег материјала чини дефекте у отисцима једног и истог целог печатења. Тако, ако се материјал покаже меким, пластичним, глатким, и пријемчивим, а не непријемчивим и жестоким, не рапавим, не замућеним, добиће се чисти, јасан и ранији отисак. Ако неко од набројаних својстава недостаје, то се чини узроком дефекта, нејасности и неповољности отиска и многог другог, што проистиче у неуспелом садодиривању.

Од општег благолепог дејства Божијег у нашој природи, одељујући пуно и истинско примање од нас наше суштине, извршено ради нас пресуштаственом Речју, и Његова деловања и страдања, а боља су, превасходна Његова дела од људског богодејствовања. Како Отац и Дух ниуколико нису саучествовали у томе са Речју, ако само неко не каже, да је само захваљујући благолепом и човекољубивим јединству воље и општем вишем неизразивом богодејствовању све то за нас извршио Онај, Који пребива као Бог и Божија Реч неизмењиво. Сагласно с тиме и ми се трудимо, говорећи, и да сјединимо божанско, и да поделимо, уколико је само божанско и једно и дели се.

§7.

Ти боголепи узроци видова јединства и деобе, које смо нашли у Писму, по могућности смо изложили у „*Богословским одломцима*”, казујући о свакој од њих, неке од њих раскривши истинским речима и објаснивши, обративши свештени и непомућени ум на светла виђења Писма, а другима као ка тајнама, у одговарању са превазилазећим могућностима умног достизања божанског предања учествовањем.

Када се све божанско које нам је прочитано, сазнаје само путем саучествовања, какво је оно у свом начелу и заснованости, то је више од ума, више од сваке суштине и сазнања. Тада пак када називамо Богом, Животом, Суштином, Светлом или Речју пресуштаствену Скривеност, имамо у виду не нешто друго као исходећу из Ње у нашу средину силу, боготворно, саздавајући суштину, произвођење живота и дарујуће премудрости. Ми јој прилазимо само остављајући се сваке умске делатности, не знајући ни за какво обожење, ни живот, ни суштину, које би тачно одговарале оностраним све превасходећем Узроку.

Такође и то, што се извором божанствености јавља Отац, а Син и Дух као производи богорађајућег божанства, ако је тако могуће рећи, изданци богорастења, цветови свог рода, или пресуштаствена светла, ми смо то прихватили из светог Писма. А на који је начин то такво, немогуће је и рећи и помишљати.

§8.

Сва сила наше умствене делатности пружа нам способност да поимамо само то, да је свако представљање о божанском Очинству и Синовству дато и нама, и наднебеским силама оностраним свему Оцначелством и Синоначелством, захваљујући Којима боговидећи умови постају називани и боговима, синовима Божијим и очевима богова, реч је на крају о очинству и синовству у духовном смислу, тј. о бестелесном јављању, нематеријалном, умосагледивом, да богочелни Дух пребива изнад сваке умствене нетварности и обожења, те су Отац и Син у већем степену онострани сваком божанском очинству и синовству.

Нема пак тачног сличења између следовања и узрока; следовања примају облике узрока, а сами су узроци онострани за следеће и постоје изнад њих, сагласно са самим њиховим начелним смислом. Ако употребимо пример из нашег живота, тад се насладе и боли сматрају узроком тога, што се човек наслађује и боли га, а сами се они не наслађују и не пате. И о грејућем и жарећем огњу не говоре, да се он сам сажиге и гори. И ако неко каже да живи саможивот, или да се самосветлост освештава, тај каже по мом мњењу, неправилно, ако то не каже по некаквом другачијем односу, јер то, чиме се карактеришу средства, одраније по одсуству закључено је у узроцима као својствено њиховом суштеству.

§9.

Исусово пак богоздање у нашем облику сијавије је од сваког богословља, оно није изразиво никаквим речима, неприступачно је икаквом уму, у том броју најпрвијем од наших старијих анђела. На тајанствени начин ми знамо, да се Он остварио као човек, али не знамо то како се Он оваплотио супротно природи /физици/, по другом закону од девствене крви, и као имајући телесну масу /запремичност/ и сав материјалан ходао сувим ногама Он по недостојној воденој стихији, а и остало, што се тиче Исусове натприродне физиологије.

На другом месту нам је речено о томе довољно, и наш истински учитељ у својим „*Основима богословља*” превасходно је исто певао, било да је подвучено од њега код свештених богослова, било добијено у резултату промишљеног истраживања Писма након дугог задубљеног изучавања, или му је откривено неким божанским надахнућем, када није само сазнавао, већ и преживљавао божанско, и од испитивања на њему, ако је тако могуће рећи, достигао савршеност симпатије у ненаучивом и тајанственом јединству његовом са вером. И да би веома кратко представио многа и блажена његова виђења заједничке мисли, навешћу то, шта он говори о Исусу у од њега састављеним „*Основима богословља*”.

(Из „*Основа богословља*” најсветијег Јеротеја)

§10.

Очитујући се узроком свега и испуњавајући сву божанскост Сина, очувавајући делове у сагласности с целином, не очитујући се ни сама ни делом ни целином, све у себи, и делове и целину садржавајући, превасходећа и и свему претходећа, она извршава међу неизвршеним као начелоизвршитељица, али и несавршена међу савршенима као надсавршена и пресавршена; вид који твори видове по томе што нема вида, као начело вида, невидна међу видовима као она што вид превасходи; суштина у свим суштинама, која их не додирује, прозорљива и надпресуштаствена, онострани свакој суштини, која дели сва начела и чинове пребивајући изнад сваког начела и чина, она је мера свега суштог, она јевечност, а и изнад вечности и пре вечности, она је исуњење недостатака и препуњавање испуњеног, она је неизрецива, тихујућа, превасходи ум, превасходи живот, превасходи суштину. Њој је натприродно својствено натприродно, пресуштаствено пресушто.

Уколико је Пребожански по човекољубљу сишао до природе и уистину се остварио и постао човеком (да нам благодатно буде опеавано, које превазилази ум и реч) и у томе пребивајући овладао натприродним и надсуштинским, ниуколико не страдајући од неизмењивог и несливеног учешћа код нас у преиспуњењу Свог непропадивог спуштања, него пак и од свих новости најновији, код нашег израслог /физичког/ прерастајући био, код оних по суштини пресуштаствен, те за све наше имајући више од нас изобилно.

§11.

То је дакле довољно. Вратимо се до погледа на говор општих и јединствених просуђивања божанских имена према мери наших снага. И да би према поретку одмах све јасно разграничили, рећи ћемо да божанска раздеоба сама представља, како смо већ говорили, добротодолитичне изласке богоначелства. Јер дарујући пак свем суштинском и преизливајући причесност општих добара једносно и раздеобно, умножава јединично и увеличавајући многоврсно, не одваја се од једног. Као што је Бог надсуштаствен, дарује оно бити суштима /бићима/ и приводи све суштаство /у бивствовање/, увеличавањем многоврсног казује се једно биће после оних што су из Њега приведена, у мноштву постојећег пребивајући, нити мање од оног и једно у сплету и јединству према изласцима и пуноћама, у деобама оно све бити од заиста пресуштаствених и измирен и обједињавајући за све што приводи и не умањујућег изливања и од Њега несмањених предавања. Него и један будући и сваком делу и општем, те и једном и мноштву предајући једно, Он је тако пресуштаствен нити део бића мноштва, нити цело од делова. И Тај нити јесте једно, нити учествује на једном. Далеко од тог једног јесте изнад једног, од бића једно у неизмеривом мноштву, неиспуњене препуњавајући, све у једно и мноштво приводећи као усавршавајуће /довршавајуће/ и садржавајуће.

Више од Његовог обожења према снази сваког богосличећег од богова од мноштва насталог мњева пак бити и говорити једно разликовање Бога и увеличавајуће умножавање, јесте пак ништа мање Првобог и Надбог пресуштаствен један Бог, неподељен у деобама, јединствен по себи и за мноштво непомешан и неумножив.

И то натприродно /прерастајуће/ осмисливши /уразумевши/ и заједничко да нам буде за предавање и руководство за божанске светлосне, велики у божанском, „светло васионе“, а ово надахнуто каже у својим светим написима: „Јер премда ће и бити такозваних богова било на небу или на земљи, као што ће дакле битимног богова и много господара, нама је један Бог Отац, од Кога је све и ми у Њему, и један Господ Исус Христос, кроз Кога је све и ми кроз Њега.“ (1 Кор. 8, 5-6). Јер јединства господаре над божанским поделами и преовладавају, па обједињено не страдава у неодвајању од Једног који обједињава раздељено.

Те опште и сједињене божанске поделе биле би дакле добротодолитични изласци из показивања таквих у богоименим говорима да се према снази опевају искуствујући их, премда се каткад каже, да су стављени за узор целог добротоделственог богоименовања, које би се могло ставити за богоначелне ипостазе, уз сву ту исказану богоначелну целовитост без изузетка.

Глава трећа

(У чему се завршава сила молитве, о блаженом Јеротеју, о благонаклоности и богословском спису)

§1.

Отпочетка ћемо да размотримо, ако приличи, сасвим и у целини Божија исхођења свесавршено изјашњавајуће добротоделствено бога начелства, и предобро привавши Тројици изјашњеној од свих најбољих промисли. Јер у првом делу према Њој као према Богоначелству одговара нам да се у молитвама узводимо, те по мери приближавања Њој да се просвећујемо предобрим даровањима који Их окружују. Они пак присуствују у свему, али није све присутно у Њој. И када Је призивамо пречистим молитвама, непомућеног ума, приврженошћу према божанском сједињавању, тада и ми у Њој присуствујемо. Јер Она не пребивају на некаквом месту, да би у нечему отсуствовала или прелазила од једне до друге ствари. Али и рећи да Она пребивају у свему постојећем, недовољно је, да би се изразила Њена свенадмашујућа и свеобухватна неограниченост.

Пренапрегнимо се молитвама да би узашли на највишу висину према божанским и добрим зракама, како би постојано рукама прихватили драстично обасјавајуће /јарко светлеће/, која се спушта с неба и достижући многоосветљен ланац, мислећи да га притежемо уз себе, а заправо

пак не притежемо такав одозго и доле присутан, већ се наводимо ка највишим сијањима многосветлих мермерозрачења зраки. Или као када би се нашао на броду, ухвативши се за конопе, привезане уз неку катарку и до нас протегнуте, да бисмо се прикључили, не бисмо ми себи привлачили катарку, него у ствари сами себе и брод ка катарци. Као што и сасвим, ако би неко учврћени камен /катарку/ одгуривао, он ништа не би причинио непокретном камену на броду, већ би самог себе од њега удаљавао, те чим би га јаче дирао, тим би снажније себе одгуривао од њега. Стога и у свему ваља и посебно богословље започињати молитвом, не ради тога да би посвудашњу и нигде не постојећу силу привукли себи, већ да би Њој изручили и с Њом сјединили сами себе.

§2.

Вероватно да и то заслужује оправдање, да како је наш славни учитељ Јеротеј саставио занимљиве „Првооснове богословља”, сматрајући да је недовољно као што су написани и други богословски списи, а у том смислу и тај. Ако би он сматрао достојним да размотри сва богословска питања према поретку и открио, дајући невелика објашњења, све основе богословља, не бисмо стигли до таквог безумља или незнаљачкости, да би се трудили око још бољег изгледа од њега, те да још боље изложимо богословске теме, било да се и други пут упусто казује исто, сујетом, а осим тога, обеђујући учитеља и друга, следећи божанског Павла који нас је научио својим речима основе богословља, при свајајући себи његову најзнаменитију теорију и објашњење. Него колико нам је тај руководилац старачки изложио истински божанско у општим одређењима, у једном обухватајући много, да би заповедио нама и нашим учитељима да откријемо новообраћене душе и нашом умереном речју поделимо кратке, општеће и питке речи, које садрже најумнију силу тог мужа, и сам си нас много пута на то подстицао, а затим нам и ту књигу написао као превасходну, па га отуд и ми сматрамо учитељем усавршених старачких мисли, а то што је он превазилазећи многе, написао речима које следе након тих, који су били извештени од Бога. И ми ћемо то људима нашег времена по мери наших снага божански да предамо. Па ако је „тврда храна – храна усавршених”, каквог јој треба савршенства да њиме угости друге? И то нам је правилно речено, да самоочигледно сагледавање умних изрека и њихово општије излагање захтева старачку снагу, а поимање и изучавање смисла употребљеног за те речи, дело је мање свећених и свештених.

Једнако нам је такође сачињено сасвим прилежно да се не тиче тога, што је до пуне јасности било разабрано од самог божанског Учитеља, да Га не понављамо, разјашњавајући од Њега разјашњене исказе.

После тога, како смо од самих наших богонадахнутих светитеља (када смо и ми, како и сам знаш, и многа од наше свештене браће који

су сишли ради посматрања животоначног и богопримног тела, а тамо су били брат божији Јаков и Петар, главни и најстарији вођа богослова, па су затим након посматрања сви светитељи решили да запевају, како ко може, бесконачно силну благодат бесконачне немоћи, он је, као што знаш победио међу богословима све посвећене у тајне вере, дошавши до пуног наступа савршено гледајући из себе, преживљавајући приопштавање распеваном) на основу свега тога, што се чуло, увидело, сазнало и није сазнало, он је био оцењен као богонадахнут и божански химнослов, па шта могу да ти кажем о богословски распеваном тамо? Ако ме моја памет не мења, више сам се пута упознао, слушајући од тебе, са неким деловима тих надахнутих песмопева. Таква је твоја ревност да божанско не изискујеш у мимоходу.

§3.

Али оставимо поменути тајну као неизречено маси, теби је извесна. А када му је било потребно да се обраћа маси непросвећених, и коју је могуће само привести до нашег свештеног знања, колико је он превазилазио многе свештене учитеље и оне што троше време, и чистоћом ума, и тачношћу доказа, и ранијим свештенословљем, тако да никада нисмо одлучили да гледамо право у велико сунце. Јер ми смо само били усредоточени чувствима и умом на саме себе, да нисмо могли да примимо ни разумевање смисла божанског, а речено о богопознању ни изговорити, ни изустити. Уступајући му далеко испитујемо недостатак у знању богословске истине божанских људи, јер отсуство побожности већ нас је привело до пуне немогућности да слушамо и говоримо нешто о божанском мудрољубљу сем онога што смо прихватили умом; па тако не одговара да нашим примљеним знањем божанског то пренебрегавамо. И у то су нас убедила не само природна стремљења ума, увек деобом добивајући могуће посматрање натприродног, већ и сам најбољи поредак божанских закона, који нас одвраћа од истраживања тога, шта је изнад нас као незаслужено и недостижно, а све што нам је дозвољено и даровано заповедно се бринуо да разазнамо и благовидно предамо другима.

Томе се потчињавајући, не отказујући и не склањајући се од допуштеног истраживања божанског, а такође не трпећи, да останемо без те помоћи, ко нема снаге за најбоља од наших посматрања, сматрали смо својим дугом да пишемо не осмеливши се да уведемо ишта ново, већ далеко подробнијим и разговетнијим истраживањима сваког питања разабирајући и пројашњавајући уопштено казивано од истинитог Јеротеја („свштенобожјег”, „свештеника Божијег”)

Глава четврта

(О именима `добро`, `светло`, `лепота`, `љубав`, `истајање`/екстаза/, `рвање`, о томе да зло не постоји, да оно није од сушог ни из низа сушних)

§1.

Добро, сада прелазимо у нашем казивању том самом доброименовном, које богослови на одлучан начин израђују из свих других, примењивих на надбожанску божанскост, називајући Добро /Благошћу/, како ми се чини, само Богоначелно бивствовање, имајући при томе у виду, да постоји ради Добра као Добра по суштаству, значи распростирање добра на све постојеће. Јер као што сунце у нашем свету, не расуђујући, не бирајући, већ једноставно постојећи, осветљава све, што је по својим особинама способно да прима његово светло, тако и превасходно сунце Добра својеврсно онострано, опстајући изнад свог нејасно утиснутог прволика, само снагом сопственог постојања шири сразмерно свему постојећем зраке васцеле Доброте.

Зхваљујући њима постале су све умствене и разумевајуће суштине, силе и енергије, и они захваљујући њима и постоје и имају неисцрпан и неумањујући живот, слободно од сваког трошења, смрти материје и рођења, који опстају изнад постојања, текућег или тако или другачије произлазећих промена. Уколико су бестелесни и нетварни, они се примају разумом, а уколико су они разуми, они надсветски разумеју и на одговарајући начин просвећују појмове суштог и даље своје преправљају према сроднијем. Они имају и фамилију по Доброме, и њихово је пребивалиште зато и веза и чување, и средоточје добра; па Њу желећи они имају и бивствовање и почаст; по могућности да Јој сличе они су боговици, па општећи са тима, који су ниже од њих, како учи божански закон, они на те расподељују од Бога добијене дарове.

§2.

Одатле су њихови надсветски чиновни и јединство једних с другима, мешање једних с другима, несливање одељених, њихове силе које воде навише оне, који су нижи од њих, старање старијих о онима који иду за њима, чување сваке од њих као властите силе и постојано саобраћање њихово уокруг самих себе; њихова истовременост и крајност у тежњи ка Добру, те остало, о чему смо говорили у књизи „*О анђеоским својствима и чиновима*”.

А такође то што се односи на небеску јерархију, очишћења која одговарају анђелима, надсветска спровођења и испуњавања свег анђеоског савршенства проистиче од свеузрокујућег и проистичућег свег Добра, од Којег смо и ми даровани и благовидно и у могућности да у себи читујемо скривену добротивост, и да будемо анђели као известници божанског ћутања и попут сијајућих светлосту, што јасно потичу од Присутног у заповедајућем храму.

А под тим свештеним и светим умовима захваљујући предоброј доброту, такође постоје душе са добрим својствима као она способност да се буде разумним, имати само бивствовање у виду непропадивог суштинског живота, а уз то и могућност, усмеравајући се на живот анђела, да с њима као добрим учитељима, помоћ буде у вођењу до Доброг Начела свих начела, те одговарајући свом достојанству да се учинимо деоницима отуда изливених обасјања, те по мери снага причешћивати се боговидним даровима, те остало, што смо већ побројали у књизи „О души”.

А такође, ако је само нужно о њима да се говори, оне који се односе на неразумне душе или животињске, и оне које секу ваздух, и ходају по земљи, и које се закопавају у земљу, и чији је удео да живе у води или водоземних, и који живе скривени и погребени под земљом, једноставно је речено све, што има чувствену душу или живот, сви су они одушељени и оживљени захваљујући Добру. Од Добра и сво раслиње добија живот, повезан са храњењем и кретањем. И све то, што је неодошељено и неоживљено, представља суштину захваљујући Добру и захваљујући Њему удостојило се својства да суштински буду.

§3.

Ако Добро постоји изнад свега постојећег, како то и јесте у ствари, Оно и безизгледном /неејдетичком/ придаје вид /ејдос/. И у Њему једном несуштаственост је размера суштине, безживотност превазилазећи живот, безумље превасходна мудрост и све даље, што је у Добру повезано са истајућедеоничким придавањем вида необликованом. И ако је допуштено да се тако каже, ка Добру, које надвишава све постојеће, тежи и само не постојећи па и само добија неки лик бивствовања у истини, по оцени свих надсуштаствено Добро.

§4.

И ето шта од нас међу осталима, клизну и побеже, да Добро, Узрок и небеских начела и области, и оног нерастућег, небивајућег и сасвим неизмењивог пливајућег тока, и бешумног, ако је тако могуће рећи, кретања која све превасходе величином небеске шетње и звезданих чиновна, и добролепоте и светала, и здруженог и многолико скрзирајућег пролажења неких покретних звезда; повременог окретања са једног и истог места у сама та два светла, које су у Писму именована великим, у складу с којима су ограничени наши дани и ноћи, и одмерени месеци, и године се размештају, броје, одређују и повезују у кружно кретање времена и у њему пребивајуће.

А шта је могуће рећи о сунчаном светлењу самом по себи? Јер светлост је то што од Добра исходи, те лик Благости. Зато се Добро и опевава именима светла, да се Оно појављује у њему, као оригинал у лику. Када попут тога, како је Благост онострана за све божанско долази од

највиших и најстаријих бића до најнижих и уз то остаје више изнад свега, тако да ни виши не могу да достигну Његово превасходство, нити нижи не излазе из Њиме достижене сфере, већ такође све просвећује имајући силу, и оживљава, и одржава, и довршава, и пребива и мера је постојећег, и временом и бројем, и поретком, и свеукупношћу, и узроком, и сврхом; а баш тако и лик што објављује божанску благодат, то је велико свеосветљавајуће вечносветлеће сунце, незнатни одјек Добра, и просветљава све способне да му буде деоничко, те има постојеће светло које се шири по свем видљивом космосу на све стране где му сијају зраке. И ако неко није његов деоник, то није од слабости и ограничености од њега ширећег светла, већ од неспособности тих да приме светло оних, који не теже да буду његовим деоником. Несумњиво, пролазећи поред многих таквих, зраке осветљавају оне који се налазе иза њих, па нема ничега од видљивог, што оно, при уобичајеној количини свог сијања, не би достигало.

Оно такође садејствује при рађању чулних тела, покрећући их на живот, храни их, разраста, усавршава, очишћава и обнавља. И светло је мера и број сати, дана и свег нашег времена. Па опет тим светлом, које је тада још увек необликовано, према речима божанског Мојсија, разграничавала се прва тријада наших дана (Пост., 1, 3-13). На сличан начин и Добро све привлачи Себи као Начело сабирања свих расејања, као начелна и обједињавајућа Божанственост, према којој тежи све као према Начелу, Вези и Довршењу.

И како кажу *Изреке*, већ од Добра већ је све поникло и постоји, будући да је све вођено од савршених узрока, па се у Њему све саздало и било је чувано и садржавано као у свеобухватајућој дубини, па се у Њега све враћа као у своје порекло сваког одређења, где год да тежи умствено и разумно, сазнајно, чувствено чувственом и неучествујућем у чулима као настало од порива очувања живота, а неживом и само постојећем, тек по нужности учествовања у остварењу једног.

У складу са смислом јасног начина, светло сабира и на себе свраћа све ваздушно, што се креће, уразумљује, сагорева, све што се држи под његовим сјајем. Зато је оно и сунце што све скупља и прибירה расејано. И све чулно у њему нужно или да тежи или увиђа или се креће, или да буде уразумљивано или сагоревајуће, и уопште да бива у светлу. Опет, не следим мњења старине, да је сунце бог и да је саздало све ствари, којим припада управљање видљивим светом, али говорим да Божије „невидљиво од стварања вета видљиво кроз разматрање створења, вечна је Његова сила и божанскост” (Рим. 1, 20)

§5.

Али о томе је речено у „*Симболичком богословљу*”. Сада нам ваља да опевамо и назовемо умгледајућа стелосна именована Добра, зашто што се умствено светло именује Добрим, јер сваки пренебески ум је ис-

пуњен умственим светлом, а у исто време Он од свих одагнава, у чију се душу проникне, свако незнање и обману, и свима њима предаје свештено светло, те очишћава њихове умствене очи од магле незнања која их окружује, оживљава их и одвезује од многе тежине накупљене таме, и даје им да виде испочетка нејаке зраке, а онима који су окусили светло и теже ка бољем затим више показује Себе, те почиње да им сија с богатством „због тог, што су љубили много” (Лк. 7, 47), и истрајно их узвисује Себи саобразно њиховим способностима да гледају навише.

§6.

На тај се начин умственим светлом назива свако светло које превасходи Добро као извор сваког сијања и преобилног светлоизливања; сви надсветски око света и у свету пребивајући умови који се просветљавају по својој пуноћи, све њихове обновитељске мислеће силе као започињуће светло и надсветло које се усредоточује на себе, надпоседујуће и предпоседујуће господство одлучно над сваком светлећом силом; све умствено и разумно које се сабира и схвата. Јер онако, како је незнање нешто што дели оне који застрањују, појава умственог светла јесте нешто што окупља освештавајуће, обједињавајуће, које их усавршава и обраћа Истински Суштом, одвраћајући од многих мњења и различитих тачки гледања, или тачније речено, представа која прикупља под једно истинско, чисто, једновидно знање, која испуњава једним сједињавајућим светлом.

§7.

То Добро се код свештених богослова опева и као Предивно и као Лепота и као Љубав, и као Љубљено, те другим, колико их само има, благолепим на Бога примењеним именованима које саопштава лепоту благодатне зрелости. Предивно и Лепота не морају да се разликују у Њиховом све у једно сабирућем узроку. Јер делећи их применљиво на све постојеће, на учествовање и учествујуће, предивним називамо оно, што учествује на Лепоти, а лепотом учешће на узроку који чини лепим сваку лепоту. Пресуштаствено пак прекрасно назива се Лепотом зато, што се од њега приопштава оно властито за свако очаравање свега постојећег; и зато што је оно узрок благоустројености и преобила свега и слично светлости излучује за све лепим делатне преносе истичућег сијања; па отуд што оно све себи привлачи, откуд се и назива лепотом, и зато што оно у свему наводи на истовременост. Прекрасно је оно као прелепота и вечно постојеће на један и исти начин и вазда лепо; „не настајуће и непропадиво, неузрастајуће, непрестајуће, не у нечем прелепо, а у другом безлично, ни у једном времену такво, а у другом времену другачије, ни по односу према једном прелепо, а у односу на друго безлично, ни овде једно, а тамо друго, ни неком прелепо, а неком није прелепо” (Платон, *Гозба* 211с.), али како је само по себи и само са собом

једновидно, вечно пребивајући прекрасним, и као преизобилно и одра-није у себи имајући од Њега истичуће очаравање свега прелепог.

Тако у простој натчулној лепоти свака лепота и свако очаравање и све предивно једновидно предстоје као у узроку. Из тог предивног свему постојећем је дато да буде лепо у одговарању са властитим појмом, те захваљујући предивном проиходи схватање, љубав и општење свих, и све се у прелепом обједињава, а предивно је начело свага као стваралачки узрок, коју и покреће све уопште сједињавајући љубављу према властитој очараности; оно је и одређење свега и љубљено, као узрок који доводи до савршенства, јер се ради прелепог све појављује, и узор, јер у сагласности с Њим све се разграничава. Зато је Предивно истовремено са Добром, што сваким поводом све стреми Прекрасном и Добру, и нема ничег у постојећем, што не би учествовало на Лепом и Добру.

Ваља се осмелити да се каже реч, како постојеће није учествујуће на Лепом и Добром, јер и оно, Лепо и Добро, тада кад је надсуштвено по поздрављању свега опевају у Богу. То је једино Добро и Лепо које по себи представља јединствен узрок свег мноштва лепог и доброг. Из Њега су сва суштествена постојања суштог, сједињавања и раздеобе, једновремености и разлике, сличности и несличности, општења противречности, непомишаност обједињеног, промисо виших, узајамна повезаност једнаких, обраћања нижих, у свему их штитећа и непокрећућа обитељ и пребивања, те какоје све у свему са сваким посебно саопштење, прикључивање и непомућено дружење, те сагласност целине; раствореност у целини и неразрешиви савез постојећег, неодбијајуће примање поничућег, сва стања умирености и кретања, својствена умовима, душама и телима. Јер се као умиреност свега и кретање појављује то, што превазилази сваку умиреност и свако кретање, што сваког поставља у његов сопствени појам и креће сагласно са сопственим кретањем.

§8.

Говоре да се божански умови крећу кружно, када их обједињавају беспочетна и бесконачна обасјавања Лепоте и Добра, заправо када изнутра исходе ради промисла о мањим, да би се све извршило правилно; а по спирали када промишљања о мањим продужавају незавршено да пребивају у том положају с обзиром на истовремени узрок Лепоте и Добра, непрестано се крећући уокруг Ње по окружењу.

§9.

Души је пак својствено, као прво, кружно кретање, дарована јој је способност да излази из себе напоље и истовремено да саобрази своје умне силе као по неком кругу, што јој даје истрајност, те одвраћа од мноштва тога, што је унутар ње, и отпочетка усредоточује на себе, а затим, по мери оног, кад постаје једновидна, обједињава са јединствено

обједињавајућим силама и на тај начин доводи до Лепог и Добра, Које је изнад свега постојећег, Једно, истовремено, беспочетно и бесконачно. Душа се креће по спирали када се на њој одговарајући начин озари божанским знањем које није умствено и обједињавајуће, већ разумно и изјављујуће, попут помешаних и прелазећих енергија. А по прави, када не излазећи из себе и не будући покретна са обједињавајућом разумношћу (тј. као што рекох, по кругу), она излази изнутра ка томе, што је уокруг ње, а затим споља, како би од множине неких разноликих симбола, била вођена ка једноставном и целовитом сазнању.

§10.

Узрок пак, веза и сврха таквих кретања, и три вида којих нема где нема проистичућег чулног кретања, а још далеко раније обитељи, стање умирености и основном сваког од њих, да се јавља Лепо и Добро, који превазилазе сваку умиреност и кретање. Утолико је свако стање умирености и кретања из Њега, у Њему и ради Њега, те захваљујући Њему произлази и суштина, те свеколики живот и ума и душе, те ништавност, равноправност и величина у свакој природи; све мере, сагласности постојећег и хармоније, сливања, целине и делова, свако јединство и мноштво, сједињавање делова, јединство сваке множине, савршенства целина; квалитет и количина, величина и необухватност, сједињавања и поделе, свака неодређеност и свако одређивање; све границе, пореци, промене, елементи, видови, свака суштина, свака сила, свака енергија, свако својство, свако чуло, свака реч, свако промишљање, свако додиривање, свако знање, свако јединство. И просто говорећи, све постојеће, које пониче из Лепог и Добра, пребивајући у Лепом и Добру, враћа се у Лепо и Добро.

И све, што постоји и појављује се, постоји и појављује се захваљујући Лепом и Добром. И све гледа на Њега, по Њему се креће и садржава. И због Њега, кроз Њега и у Њему постоји свако начело, које се очитује као пример, извршан, стваралачки, изгледан, елементаран, и уопште свако начело, свака повезаност, свако одређење. Кажем саопштавајући да је све постојеће из Лепог и Добра, и све непостојеће је надсуштвено у Лепом и Добру, те постоји начело и одређење свега, надначелно и преодређујуће, јер „из Њега и захваљујући Њему, у Њему, те код Њега је све” (Рим. 11, 36), како каже Свештена реч. Од свих је Лепо и Добро жељено, водеће и љубљено; захваљујући Њему и ради Њега лошији страшно воле боље, једнаки се одазивају њима по чину равнима, а бољи су промишљенији од лошијих, те сваки од њих основополажућим начином за себе и све желећи Лепо и Добро, то чине и то желе, што чине и желе. Реч истине рећи ће управо и то да Он који се јавља као узрок свега, све воли према неизмерној благости, све ствара, све довршава, све очувава, све узвраћа и Сам се очитује као божански добра Љубав према добру ради Добра. Јер сама добротворећа Љубав према постоје-

ћем, претходећи преобилно у Добру, није дозволила себи да бесплодно остане у Самом Себи, те Се покренула да делује ради преизобилног порађања свега.

§11.

И да неко не помисли да ми насупрот Писму поштујемо име Љубави. У стари ми се на делу чини неразумним и глупим да обраћам пажњу на реч, а не на смисао речи. То није својствено људима, који желе да разумеју божанско, већ је присутно само код оних, који констатују неке звуке, а њихов смисао у својим ушима због примања споља не допуштају и не желе да знају шта такав израз означава и како га је могуће објаснити помоћу других истозначних и боље изразивих израза, људима пристрасним према бесмисленим знацима и словима, непојмљеним слоговима и словима, чија душа не доспева до разума, већ опремљена само до звучећег, у простору између устију и ушију. Као што број четири нужно бива означен као два пута два, праве линије као линије без нагиба, домоваина као отаџбина, и било шта друго иначе, када једно и исто може да буде изражено различитим речима. Ради истине говорећи, ваља да се зна, да се словима, слоговима, речима, знаковима и и изразима користимо ради чувстава. А када је наша душа по умственим енергијама покретна према умосагледавајућем, тад се заједно с чулним установљавају лишности и чула, исто као и умствене силе, када се душа, захваљујући недостижном сједињавању чини боговидном, усмерава према зракама неприступачног светла, примањем без учешћа очију. Када се пак ум, користећи се чувственим, стара да се узвиси до умосагледавајућег достојанства, за њега је тада далеко више важно оно од чулног, што се лакше прима, као далеко јасније речи, разговетније видљиво. Зато што је оно у подмету чувстава нејасно, она сама нису способна да лепо уму представе чулно.

Да се не би показало, једнако да ми то говоримо одступајући од божанског Писма, нека они којима се не свиђа реч Љубав, чују следеће: „Пољуби је”, каже, „и она ће те чувати”, „огрди је, и она ће те узнети, што би она, да те обузме” (Приче. 4,6,8), и остало, што богослови поју, користећи лик љубави.

§12.

А и чини се неким нашим свештенословима и божанскије бивствовање име љубави /ерос/ неголи пријазности /агапес/. И божански Игњатије пише: „Моја се љубав /ерос/ распаљује” (Римљанима 7, 2). И у вођењима у Писмо наћи ћеш нешто такво да говори о божанској мудрости: „Љубећи постадох од Њене лепоте” (Прем. 8, 2). Као то да се не бојимо имена ероса нека нас не помете ништа повезано са тиме застрашујуће. Јер чини ми се, да богослови заједно уводе имена агапе и ероса, због тога што за божанско више претеже оно праве љубави /ероса/ зарад несместивости предрасуде таквих људи.

Јер богодолично за прави ерос није само по нама, већ и по Изрекама што га многе химне опевавају не одвајајући једновидност еротичког богименована својствену њему самом код делимичности и телодоличног и у деобама код спољашњих узимања, као да није истински ерос, већ слика или више отпадање од правога ероса. Јер неподељено је у мноштву оно једносно божанског и једно ероса. Стога је прилагано и као неупотребљиво име што многи мњевају уз божанску мудрост, за узвођење истих и управљање ка сазнању правога ероса, те као да ваља да се разреши од исте неупотребљивости.

За нас је одмах, онде и непримерено било, да се мисли нешто мноштвено од принижених, када мисле најпохвалније, да „Спопала ме”, такви казују, „пријазност /дружељубивост/ твоја према мени као пријазност жена” (2 Цар. 1, 26). А они, који исправно слушају божанско, када се поставе код тих сила према светим богословима, и оно пријазно /дружељубиво/ и име /продуктивне/ љубави, /постављају/ према божанским изјавама.

То се очитује као својство једнотвореће, сједињавајуће и на посебан начин мешајуће у сили Лепоте и Добра, настајући ради Лепоте и Добра, од Лепоте и Добра ради Лепоте и Добра произлазећи и садржавајући појаве сличнопоретка по заједничкој вези једног с другим, покрећући по промисли прве према нижима, и утврђујући те што су доњи, да се преокрећу оним вишима.

§13.

Јесте пак и истајућа /наитијска, екстатична/ божанска љубав /ерос/, не као што бивствује код заљубљених, већ као код оних који се воле. И показујући ону вишу насталу по промисли за ниже и сличностојеће у обухвату једног другим и ниже с обзиром на она прва божанскија преокретања. Зато је и велики Павле у постајању захваћеним од божанског ероса и од самих истајућих сила, пренео обоженем устима: „Живим ја”, каза, „не више тако, већ у мени живи Христос” (Гал. 2, 20). Рекао је то као истински љубећи /ерастес/ и иступајући /истајући, ексестекос/ ка Богу, те не по његовом властитом живљењу, већ по животу љубећег као сасвим вољеног /другарског, агапетен/.

Одважно пак и то зарад истине да кажемо, да и Онај који се јавља као Узрок свега, захваљујући љубави ка лепом и добром у свему, након пребацивања љубавне добротивости ван њега, у таквима настаје од Промисли свих ствари и попут добротивости и вољења и производне љубави да се извлачи из онога преко свега и све превишавајућег, према ономе у свему повлачећем по сили иступајуће пресуштаствености неодељивој од Њега. Зато Га ревнитељи /зилоти/, који сами божанско опасно придевају као више у стварима љубави добро и као према такмичењу повлачећи оне исказане у љубави, те као показујући се Сам Ревносним, који и проиходи такмичењима и као од Промисла ствари за саме такмичаре. И цела лепота и доброта јесте вољено и производна љубав

што се заснива и у лепотама и у добрима, те се рађа и постоји ради лепог и доброг.

§14.

Што пак уопште богослови већ одлучују да производну љубав и „пријазност“ казују као исто, а некад као љубљено и дружељубиво /жељено/? Јер је узрок пак и попут Оног који поставља и Породитеља, као исти. И креће се пак, или покреће, или да Сам Себи и онима јесте Онај који води и покрећући је. Такви Га пак /друже/љубивим и љубећим називају као лепо и добро, производећом љубављу и /друже/љубивошћу заједно, која је у исти мах покрећућа и заиста као узводећа сила од истог оног јединог самог, кроз себе лепог и доброг, те као што осветљава исте ствари кроз себе и умирене јединице добро узнатрковалих, те продуктивно љубећа кретања напросто, самопокрећуће, самодејствујуће, предбивствено у добру, те од добра од постојећих изливено и истовремено се у добро враћа. У чему је преимућство и појава Његове незавршавајуће се и беспочетне божанске производне љубави, да се показује разношењем попут неког вечног круга кроз оно добро, од оног добра и у оном добром, те за оно добро, што иде нелутајућом повезаношћу и у томе и по истоме и вазда произлазећи, пребивајући и обнављајући се. То и наш славни свештенопосвећени изнутра приводи преко љубавних химни, које није неумесно споменути те као неку свету главу укључити у наш говор о продуктивној љубави /еротици/.

§15.

(Из Химни о љубави најсветијег Јеротеја)

Ако продуктивну љубав /ерос/ назовемо било божанском, било анђеоском, било умственом, било душевном, било природном, замислимо неку јединичну и спајајућу силу, која се уз промисао креће од горњих према доњима, што се понајвише равноправно у заједници обраћа једно другом, те од последњих најузвишенијих према јачима и враћених до претпостављених.

§16.

(Од тих истих његових химни о љубави)

Након што смо рекли од једног многа распоређена држања продуктивне љубави, од којих су нека унутарсветска као и надсветска сазнања те љубав и снага, као да препоседају према добијеном од појмовног погледа умгледајуће и умствене еросне поретке и распореде, након којих се самомислећа и божанска од бића након еросних лепота преуспостављају, па нам је својствено да их опевамо. Сада их све одмах преузимајући у један и сажети ерос и Оца свега, сливајући заједно и саузводећи од многих првих у два спајајући саме еросне опште силе, као да овладава и завладава свиме као оно свему онострано свег ероса неописиви узрок, те

срастајући према једном коме се пружа појединачно од бића, који је од свих ствари цео ерос.

§17.

(Од истог из химни продуктивне љубави /еротичних/)

Кренимо да и то више у једно свдећи кажемо, да је једна проста сила или самокретна спрам јединствене неке повезаности од добра, које је више од последњих бића и више кроз њихова држања што су сва у Добру из самог себе и по самом себи, те уз себе по самом себи окружујућем и враћајућем вазда у самог себе.

§18.

Али ако неко каже да је могуће да је Лепо и Добро за све додељено, од свих жељено и љубљено (јер га и небиће, како је већ речено, жели и истрајно среми да буде с Њим, па се јавља видотворећим и за оне, који немају вида, па у Њему и небивствујуће надсуштаствено бива именовано и постоји), а како пак демонско мноштво не жели Лепо и Добро, те будући да је привржено материји, отпавши од истоанђеоског жељења Добра, назива се узроком свих зала, које они причињавају и себи и другима? Зашто пак демонска племена, која су сасвим из Добра потекла, нису добротолика? Или зашто се, као добро од Добра потекло, оно изменило? И шта га је учинило одвратним? И уопште, шта је зло? И из ког је начела потекло? И у коме је оно од постојећих? И зашто је Благ и усхтео да се оно појави? И како је, усхтевши, змогао да то учини? И ако то потиче од другог узрока, какав је други узрок бића мимо Добра? Зашто уз постојање промисла постоји зло, како се оно уопште појављује и зашто се не уништи? И зашто нешто што не би било од суштине жели то уместо Добра?

§19.

Приближно се то или нешто у том духу показује да сумња у разум. Не сматрамо да га ваља достојно осматрити какво је у самој ствари, па пре свега кажемо следеће: Зло не проитиче из Добра; а ако проитиче из Добра, онда то није зло. Јер као што ватри није својствено да се хлади, тако није ни Добру да чини не-добро. Па ако је сво постојеће из Добра (јер природа Добра састоји се у томе да производи и чува, а зла да руши и уништава), то ништа од бића не потиче од зла. И то и неће бити да је зло, с обзиром на то шта је зло само по себи. А ако ни то није зло, онда и зло уопште није зло, нема никакву напуштеноост Добра до те мере, у којој уопште постоји. И ако биће жели Лепо и Добро и све што чини, чини уколико то сматра добрим, и свака намера бића има начело и крај у Добру (јер нико не чини то, што чини, гледајући на природу зла), па како може да буде зло међу бићима, када је лишено таквог доброг стремљења?

И ако су сва бића из Добра, и Добро им је онострано, тад у Добру биће и није биће, а и зло није биће, него је у супротном случају тако да то и није сасвим зло и не сасвим небиће. Јер нема уопште ничег небивствујућег, након искључивања оног, о чему је могуће говорити као о надсуштински суштом и Добру. Отуд што добро пребива изнад и раније је од просто постојећег, као и непостојећег. А зло се не убраја ни међу бића ни међу небића, и штавише, као само небиће одстоји од Добра као нешто страни и непостојеће. Откуд се, питаће неко, узело зло? Па ако зла нема, тад су врлина и порок једно и исто у целини, с обзиром на однос према другој целини, те у сапостављеним деловима неће ни бити зла од оног што се бори са Добрим.

Исто су тако и уздржаност и блуд, праведност и неправедност супростављени. Не говорим само о праведном и неправедном, разборитом и блудном човеку, већ и о томе, што се и пре унутрашње појаве разлике између врлина и супростављеног, далеко више, у самој души врлинама решено супростављају пороци, устају страсти против смисла, па отуд по нужности ваља признати да је зло нешто супростављено Добру. Није пак Добро супростављено Само Себи, већ као Оно које има једно начело и како је производ једног узрока, Оно се радује општењу, јединству и дружењу.

Такође и мање добро није супростављено већем, једнако као што мањи жар или хладноћа није супростављен већем. На тај начин, зло присуствује међу бићима и очитује се као биће, а супротно је и супроставља се Добру. И ако оно по себи и представља погибел бића, то не лишава зла постојања, напротив, чини га постојећим и оним од кога настаје биће. Не постаје ли често погибао једног настанком другог? На тај се начин показује, да зло саучествује у испуњавању свега и доставља целини своју способност да не буде незавршено.

§20.

На ту истинску реч рећи је да зло, будући да је зло, нема никаквог постојања и не производи настајање, те само у мери снага причињава зло и рђу лику постојећег. Ако би пак неко казао да је оно способно да од њега настане бивствовање, те да уништавајући једно оно даје бивствовање другом, ваља да се истинито одговори, да оно у тој мери у којој разара једно даје бивствовање другом, али у тој мери у којој је рушилаштво и зло, оно само руши и причињава зло, а бивствовање и суштина се појављују захваљујући Добру. Тиме што се зло само по себи представља као рушилачко, ониме што је способно да од њега настаје јављање се захваљујући Добру, па се зло као такво не појављује ни као суштина, ни као способно да сачини суштину, али се захваљујући Добру показује и као постојеће, благом суштином и оним које ствара благо. Уз то пак како једно и исто не може да буде и добро и лоше у једном и истом односу, тако разарање и настанак једног и истог не може да буде производ

једног и истог дејства једне и исте силе, па је то или самотворачка или саморушитељска сила.

Онако како се својственост зла не очитује као биће ни Добро, неспособно је да постане бивствујуће и твори бића и добра. Добро пак, онде где достиже савршенство ствара савршена и чиста добра у целини. А оно, што учествује на њему (причасно је) у мањем степену, представља несавршенија добра, а са помешаношћу након недостајања Добра, а зло се не очитује ни сасвим добрим (повољним), ни оним што ствара добро. Више или мање приближавајући се Добру, оно се у одговарајућој мери показује добрим, у мери колико се, кроз све пролазеће свесавршено Добро, распростире не само на свеблага бића у окружењу, већ достиже и она од њега веома удаљена, код неких присуствујући сасвим, а код других у мањем степену, код трећих сасвим мало; према одговарајућој способности сваког од бића да буду деоници на Њему.

И једни потпуно учествују на Добру, а други су више или мање лишени, трећи имају на Добру још више помућено учествовање, а код четвртих се појављује у виду сасвим слабог одјека. Јер ако се Добро не би јављало свакоме саобразно његовим способностима, божанскији и старији били би у чину нижих. Како је за све могуће да у истој мери буду учесници Добра, ако сви у истој мери нису достојни сасвим да учествују на Њему?

На делу је „првенство величине” силе Добра такво, да Оно и томе, које је у некој мери лишено Њега, даје сили да испуни недостатак Себе до пуног учествовања на Њему. И ако се сада осмелимо да кажемо истину, онда то што се са Њим сукобљава, може и да постоји и да се бори само Његовом силом. Штавише, укратко кажем да све постојеће, уколико постоји, представља са собом добро које производи од Добра, а у мери у којој се лишава Добра, не представља добро и не постоји.

Ако сада узмемо друга својства, као што су на пример, топло и хладно, тад сагоревајуће и охлађујуће постоји чак и тада, када се оно лишава топлине или лишава хладноће; а много од бића не учествује ни на животу ни на уму. Бог пак, узвишен и над суштином, постоји надсуштински. Што се тиче свих других својстава ваља рећи, да када она пропадају или се не појављују сасвим, биће постоји и способно је да настане, а таквог, што је у свим односима лишено Добра, није ни било нигде, нема га, нити може да га буде.

Тако распусан и када се лишава Добра зарад неразумне похоте, не постоји у Њему када не постоји и не жели Сушто, не учествује са тиме мање на Добру у том самом слабом подражавању сједињавања и љубави. И жестина деоништва на Добру, отуда што је покретна побуђује против тога што се показује одбојним, да би га исправило и обратило према томе што се представља добрим. И већ онај који тежи ка бољем животу, уколико он уопште тежи ка животу, показује му се најбољим самим тим, што тежи да живи па свој поглед управља према најбољем

животу, учествује на Добру. И ако би се сасвим уништило Добро, не би било ни бића, ни живота, ни жељења, ни кретања, нити ичег другог. То што након нестанка постанак није у способности зла, то након појаве мањег добра, попут тога као што болест представља недостатак поретка, али није и његово пуно одсуство. Јер када се то догађа, не остаје ни саме болести. Тако болест пребива и постоји имајући за основ било какав поредак, који јој даје могућност бивствовања. Оно што сасвим не учествује на Добру није постојеће и не спада у њих, а помешано се убраја у бића захваљујући Добру у бићима, па зато и пребива у бићима и постоји утолико, уколико учествује на Добру. Уопште је све сушто више или мање сушто у тој мери, у којој учествује на Добру, јер ни у чему и ни у каквој мери нема однос према бивствовању у изворном смислу речи, па не постоји и не може да постоји. А то што је делимично биће, а делимично небиће, у мери у којој је отпало од вечно бивствујућег, не постоји, али у тој мери у којој је оно деоник бивствовања, постоји и очитује се као коначно бивствовањем, па га на тај начин садржи и небиће и очувава.

А зло, које је сасвим отпало од Добра, не бива ни код више ни код мање добрих. Оно пак, што је делимично добро, а делимично није добро, бори се са неким добром, али не са Добром у целини. И такво се очувава захваљујући учествовању на Добру и остварује и своје недостатке властитим учествовањем на Добру уопште. Ако би Добро сасвим отишло, тада уопште ничега и не би било, ни доброг, ни помешаног, ни зла у властитом смислу речи.

Како зло представља несавршено добро, то са пуним отсуством Добра одступа и несавршено и савршено добро. И само тада ће и да се јави зло, када се оно покаже злим за једне као супростављено, а од других ће да зависи, као од добрих. Јер је једном и истом да се бори с једним и истим сасвим немогуће. На тај начин, зло није постојеће.

§21.

Али и у броју постојећих нема зла. Па ако је све постојеће из Добра, и по свим постојећима Оно је и све обухватајуће Добро, тада пак зла у броју бивствујућих нема, макар да је оно у Добру. А у Добру не може да га буде као хладноће у ватри, тако и Томе, што све добро обраћа и само зло чак, није својствено да прима зло. Ако пак може, на који начин Добро може да буде зло? Од Њега? То је несместиво и немогуће. Јер „не може” како каже истина Писма, „добро дрво да доноси лоше плодове” (Мт. 7) и супротно. А ако није од Њега, значи да је од других начела и узрока. Онда пак или зло происходи од Добра, или Добро из зла, или пак, ако је то немогуће, Добро и зло се показују да происходе из разних начела и узрока. Тако пак све двоје није начело, а јединица је начело сваког двојег.

Једнако је несместиво да једна и иста Јединица потиче од две пуне супростављености и учествује на њима, па у таквом случају и само то начело није једноставно и није једно, већ подељено и двовидно, противречно самом себи и променљиво. Немогуће је и то да биће потиче од два начела, те да она пребивају једно у другом и да су уз то још и сукобљена. Ако се то прихвати, и Бог ће да се покаже да није неподвргнут нечастивом и да није унутар подухвата. Ако би постојало нешто и Њега ремети, тада би све било неделатно и опстајало би у вечној борби. Једнако пак Добро свим бићима предаје љубав од свештених богослова бива опевано као свет у властитом смислу речи и Дароватељ света. Зашто се и хармонично и дружељубиво све добро и јавља као производ једног живота, те сједињено с јединим Добром и кротко, и сагласно, и у међусобном поздрављању. Отуд у Богу зла нема, и зло није божанско.

Него, зло и није од Бога. Јер ако он није благ, или он ствара добра и доставља их, а не тако да некад једно, некад друго и не сасвим, јер се у таквом случају показује подвргнутим променељивости и мењању, и да је најбожанскије у свему – узрок. Ако је бивствовање у Богу добро, показује се да мењајући се према добру Бог се некада показује постојећим, а некад не показује. Ако он има добро путем учествовања, то Он то узима од другог, па ће ово да има, а ово нема. Отуд што зло није ни од Бога ни по Њему, није уопште и није по времену.

§22.

Зло није ни код анђела. Него ако боголики анђеоло извештава о божанској Доброти, како је сам по учествовању други по реду, тиме пак оно што се јавља по суштини као прво по реду, јесте Извештавајуће, па је тада анђеоло лик Божији, појава неочигледног светла, чисто огледало, најсветлије, неумрљано, неповређено, неистрошено, све примајуће, с допуштењем да кажемо, лепоту добротолоког лика Божијег који у себи сија без примеса колико је могуће, благошћу свештеног ћутања. Тако код анђела и нема зла.

Или су они који ћуте, зли? У том су смислу зли и они који уразумљују грешеће, и они од свештеника, који удаљавају непосвећене од божанских тајни. Али није то пак лоше што кажњавају, већ то што су постали достојним казне, и не ради тога што удаљавају недостојне из храма, већ зато што је оскрнављен и неосвештен и неспособан да прими пречисте тајне.

§23.

Али и демони по природи нису зли. Јер, када би они били зли по природи, не би били од Добра, и у броју постојећих, не од добрих који су изменили своју природу, и били би вечно зли. Па да ли су они зли и по односу према самима себи или за друге? Ако су по односу према самима себи, не губе ли тада и сами суштину, силу или енергију? Ако је постојање, онда то није у опреци с природом, зато што они не уништа-

вају нетелесно по природи, већ само подређено телу. А то није за све зло и није савршено зло. Па и да ништа од постојећег не нестаје у суштини и по природи, само логос хармоније и одговарања нагони, из недостатка поретка својственог природи, на сопособност да се остане као раније.

Немоћ пак није свемогућа, јер кад би она била свемогућа, завршила би са телом и са оним што му је подређено, а такво нестајање било би нестајање и ње саме. Отуд то није зло. Већ недостатак добра. Оно пак што уопште не учествује на Добру, не налази се међу бићима. То је закључивање применљиво и на нестанак сила и енергија.

Даље, како демони од Бога створени могу да буду зли? Добро уводи у бивствовање и очитује добро. Па кад се они, кад неко и каже, и називају злим, али то није уколико учествују, јер они проистичу од Добра и добили су добру суштину, али уколико не постоје, показују се да нису у стању, како Писмо каже „да одрже своје достојанство” (Јуд., 6). У чему су пак, кажи ми, демони постали лошији, па ми кажемо по чему другом, до по томе што су проћердали својство и енергију повезаности с божанским добрима?

У супротном случају, ако су демони зли по природи, тада су они вечно зли. Али зло није неколебљиво. Тиме што ако демони вечно пребивају једним и истим, тад они нису зли јер је у исти мах вечно својство Добра. Ако пак они нису увек зли, па не ни зли по природи, већ од недостатка анђеоских добара. И они нису сасвим неучествујући на Добру, уколико постоје, живе, мисле и уопште имају неко кретање жеље. Да су они зли говори се зато, јер су се показали неспособни за делатност која одговара њиховој природи. Њихово је зло отступништво, одлажење од оног што им доликује, испуштање, несавршенство и обеснажење, слабљење, одступање и отпадање од сила које саздају њихово савршенство.

По делимичном, шта је то демонско зло? Бесмислена гневност, безумна страст, необузdana замишљања? Али то, колико је својствено демонима, није само по себи ни савршено зло, ни зло за све, нити зло само по себи. Чак и код неких животиња то није одрживо, а лишавање тога значи нестајање за животиње и зло. Одрживост пак таквима спасава и пружа могућност да постоји у таквим својствима одређена природа животиње. На тај начин демонски род не представља сам по себи зло тиме што се јавља по природи, већ са оним са чиме се не очитује. И све што је од демона дато није изменило добро, већ су они отпали од свега им датог добра. За анђеоске дарове који су им дати никада нећемо рећи да су се изменили, јер они постоје и неповредиви и светлозрачећи, макар их ти и не видели, лишивши сами себе способности да виде Добро.

Тако уколико демони постоје, они постоје по Добру, те су добри и теже Лепом и Добром, желећи да буду, живе и постигну биће. А по узроку лишности, удаљавања и отпадања од њима доличних добара, показују се злим. И они су зли у тој мери, у којој не постоје. А желећи небиће, они желе зло.

§24.

Каже ли пак неко да су душе зле? Могуће је то зато што они посматрачки и спасоносно сапостоје са злим, а то није зло већ добро и од Добра, врлинско пак по односу према злу. Ако пак кажемо да се душе озаљују, од чега је друго ако није од оскудице благих својстава и способности, те отуд што од сопствене немоћи допуштају грешења и отклизвају се? Па и ваздух који нас окружује потамни, кажемо, од гушења и одсутовања светла. А само светло вазда је светло које осветљава таму. Тиме што ни демонима није својствено, а ни нама својствено зло не представља по себи суштинско зло, већ је само недостатак, одсуство пуноће нама својствених блага.

§25.

Али нема зла ни код неразумних животиња. Ако пак занемариш код њих јарост, похоту и томе слично, што називају, али што се не очитује као зло једноставно присутно у њиховој природи, тад изгубивши мушкост и понос лав више неће бити лав, поставши сасвим умиљатом пас више неће бити пас, ако је сама ствар пса да пушта своје и одагнава туђе. Тиме што то, што не губи природу, није очитовано злим, нестајање је природе слободност и недовољност природних својстава, енергија и сила. И ако све рођено временом достиже савршенство, тад и несавршено није сасвим унутар сваке природе.

§26.

Али, ни у целој природи нема зла. Ако сви природни логоси произлазе из свеопште природе, тад нема ничега, што би постојало насупрот њој. Оно одговара свакој посебној природи, а друго не одговара. Различитим је природама различито противприродно, па оно што је за једну природно, за другу је противприродно. Зло природе, то је противприродност, порицање природе. Тиме што нема зле природе, зло се природе састоји у неспособности да испољи своју природу.

§27.

Али ни у телима није зло. Јер нелепота, болест, то је одузимање изгледа и нарушавање поретка. То није савршено зло, већ мање добро. Када пак наступа потпуно уништавање лепоте, изгледа и поретка, нестаје и само тело. Али то што се тело не очитује узроком порока душе, јасно је отуд, што се порочност може појавити и без тела, како се то догодило код демона. И за умове је зло, и за душе, и за тела слабост у коришћењу и одстрањивање пред овладавањем сопственим добрима.

§28.

Али насупрот широко распрострањеном мњењу, зло и није у материји, већ као што казују, произлази отуд што се она очитује као матери-

ја. Тако је и она учествујућа у поретку ствари, на њиховој лепоти и виду. Ако би пребивајући унутар њих материја била без особина и без облика, како би она могла да причињава било шта, а да сама не располаже са способношћу да се подреди остваривању?

Како би другачије материја могла да буде зло? Ако пак она никако не постоји, тада она није ни добро ни зло. Ако би она било како постојала, а све је постојеће од Добра, и материја ваља да потиче од Добра, па премда би се Добро показивало творцем зла, било да би се зло као потичуће од Добра показало добрим, било да би се зло показало творцем доброг, макар и добро, као проистичуће од зла да се показује злом, или пак постоје два начела која проистичу из једног важнијег, трећег.

Ако пак говоре да је материја неопходна за потпуност целокупног света, како би онда материја била зло? То су сад разне ствари, зло и нужност. Да ли је могуће да би Благи уводио ради настајања, нешто од зла? Или је можда, зло принуђено од Доброг? Зло пак избегава природу Добра. Материја, кад би била зло, зар би могла да порађа и храни природу? Зло пак као такво није способно ни да порађа, ни да храни, нити уопште било шта да ствара и очувава.

Ако пак кажу да она не ствара зло у душама, већ их привлачи њему, како то може да буде истина? Многи од њих пак гледају на Добро. Опет, да ли би то било могуће, ако би их материја сасвим привлачила ка злу? Отуд зло у душама није од материје, већ од непочинственог грешног кретања. Ако пак кажу да је неизбежно повезано с материјом, непостojана материја није неопходна за неспособне да се ослоне сами на себе, па како би зло могло да буде то нужно или нужност зла?

§29.

Али то што ми називамо штетом, не бори се са Добрим својом силом. Јер савршена је штета сасвим без силе, а делимична нема силу као штета, већ као несавршена штета. Када је штета делић, то још није зло, а када постане потпуна, природа зла већ је ушла.

§30.

Сводећи може да се каже, да добро потиче од једног свеопштег узрока, а зло од многих делимичних оскудица. Бог зна зло као добро, и за Њега се узроци зала очитују као добротворне силе. Ако је пак зло вечно, градеће, могуће, постоји и делује, откуд тад то код њега? Од Добра? Или код Добра, од зла? Или су они обоје од другог узрока?

Све што је саобразно с природом настаје по одређеном узроку. Ако је зло неузроковано и неодређиво, тада оно није сагласно са природом, јер у природи нема ничег противприродног, као што нема испољавања неискства у искуству. Или је душа узрок зала, као ватра жеравице, па свему чему се приближава причињава зло? Или је природа душе добра, али је својим деловањем некад таква, а некад није? Ако је по природи и

само њено бивствовање зло, откуда јој онда бивствовање? Није ли од стваралачког благог узрока свега постојећег? Ако је од Њега, може ли тада она у својој суштини да буде зла? И сва су њена настајања блага. Ако је то пак по својим деловањима, онда то није непревазилазно. Ако пак није тако, откуд су се прикупиле њене врлине и боголикост? Остаје да се сматра, да зло представља слабост и губљење Добра.

§31.

Узрок је добра један. Ако је зло супростављено Добру, тад је узрока зла много. Не производе појмови и силе зло, већ немоћ, слабост несразмерно мешање непримереног. Зло није непокретно и није увек једно и исто, већ неограничено, неодређено, способно да буде пренешено у друге, а такво је неодређено. Из целог се зла од почетка до краја показује Добро, јер све постоји ради Добра, како оно добро тако и оно супростављено, јер и то ми сачињавамо добрим жељама; јер нико обраћајући поглед на зло, не почињава то што почињава. Тиме што зло нема суштасство, већ само његову сличност, не појављује се ради себе, већ ради Добра.

§32.

Злу је потребно приписати случајно бивствовање, које то постаје захваљујући другом, а не од сопственог начела. Појављујући се, оно се представља као право, зато што се јавља ради Добра, а по суштини није право, зато што оно што није добро прихватамо као Добро.

Показује се да желиш једно а добијаш друго. На тај начин, зло је унутар пута, унутар сврхе, унутар природе, унутар узрока, унутар начела, унутар краја, унутар одређења, унутар жеље, унутар суштине. Отуда је зло штета, недостатак, немоћ, несразмер, грег, бесциљност, безобразлук, безживотност, безумље, неразумност, непромишљеност, неоснованост, непроузрокованост, неодређеност, бесплодност, неделатност, неуспешност, без поретка /некосмичност/, несагласно, неограниченост, тама, несуштасственост и само никако и никада није суштасствено.

Како је уопште могуће ишта зло? Мешајући се са добрим. Јер тај, који је сасвим неучествујући на Добру, и не постоји, и ни за шта није способан. А ако је Добро и постојеће, и жељено, и моћно и делатно, како би нешто могло да се супростави Добру, будући да је лишено и воље и силе и енергије? Није свако зло усамљено зло за све и у свим случајевима. Демонско зло, бивствовање унутар добровидног ума, зло је за душу као обесмишљеност, зло за тело као противречност природе.

§33.

Како зло уопште присуствује у постојању промисла? Не постоји зло као зло, није бивствијуће и није међу бићима. И ништа од бића није унутар промисла, и како зло није бивствујуће, није помешано с Добрим.

И ако нема ничег биhevитог, неучествујућег на Добру, зло је недостатак Добра, па ништа од постојећег није сасвим лишено Добра, у свему је постојећем Божија промисао, па ништа од непостојећег није унутар промисла. Али и код оних који се показују као зли, промисао се њима користи благоподобно, или пак неком другом делимичном или општом згодом, па на одговарајући начин сваком од бића промишља о њима. Зато ми и не прихватамо неоснована мњења многих, да промисао ваља да нас води и против воље према врлини, што вређа природу и што је не-својствено промислу. Јер спасоносна промисао подржава сваку природу која се самостално креће и у свима заједно, а и свако у посебности; у тој мери у којој је природа тих које промишља, способна да прими од потпуности и свемогућства промисла дајући сваком сразмерна промисли-тељска добра.

§34.

С тиме што зло није постојеће, нема га међу бићима. Зло као такво не постоји нигде. Зло не потиче од силе, већ од слабости. Већ код демона то што они сами представљају и потиче од добра и само представља добро. Њима је својствено зло следствено опадању од сопствених добара, уклањању од истовремености и неспособношћу да долично овладају њима одговарајућим анђелосличјим савршенством. Они желе добро, када желе да буду, живе и мисле. И ако они не желе добро, тад желе небиће. А то већ није жељење, већ погрешан однос према истинском жељењу.

§35.

Писмо назива грешећим у разуму оне, код којих се у слабости извлачи незаборавно знање или чињење добра; а ко зна Вољу и не чини, чуо је о Добру, али је ослабио вером или енергијом. А за неке разумевати без жеље као спроводити добро, по узроку је промене или оскудевања у жељи.

И уопште зло, како смо много пута рекли, јесте исцрпљеност, слабост и оскудица било знања, било незаборављајућег знања, било вере, било жеље, било енергије Добра.

Али неко ће да каже да слабост не заслужује казну, већ опраштање. Ако би било немогуће да се буде моћан, то би било праведно. Али ако бити моћним зависи од Добра, које сагласно са Писмом, даје оно што свима одговара, тад заблуда, склањање, избављање и опадање од властитих добара које потичу од Добра, нису похвални. Али о томе смо довољно по мери могућности рекли у трактату „О праведном и божанском суду”. У том свештеном спису истина Писма подвргла је под порок софистичка неправедна и лажљива казивања о Богу као речи лишеној смисла.

Сада смо довољно опевали Добро као нешто заиста изумљено, као начело и крај свега, као укупност бића, као стварање облика небића, као узрок свих добара, као неузрок зла, као промисао и савршену благод, која превасходи суштинско и несуштинско, које преокреће зло ка добром у недостатку себе од свих жељено, од свих љубљено, с којом се не храни тежња и све друго, што је било показано у одраније истинитој, како мислим, речи.

Глава пета

(О имену `Сушти` и о прволикотима у њему)

§1.

Сада ваља да пређемо на заиста суштинско богословско именовање суштине истински Суштог. Напомињемо да сврха речи није у томе да разјасни, на који је начин надсуштинска суштина надсуштаствена, будући да је то неисказиво, несхватљиво, сасвим необјашњиво и превазилази само сједињење; него у томе да би опевали иступање које ствара суштину богоначелног начела сваке суштине у свему постојећем.

Ако божанско име Добро разјашњава сва иступања свеопштег узрока, распростире се на суштину и на непостојеће и превазилази и биће и небиће. И име Сушти се распростире на све суштинско и суштинско превазилази. И име Живот се распростире на све живо и превазилази живо. И име Премудрост распростире се на све мислеће, разумно и чулима опаљливо, и све то превазилази.

§2.

На тај начин, реч се труди да опева та божанска имена, која разјашњавају промисао. Оно пак не објашњава самонадбитну /аутонадсуштаствену/ Доброту, Суштину, Живот и Премудрост самонадуштаствене божанскости, надоснованост, како каже Писмо, више од сваке доброте, божанскости, суштине, живота и мудрости у тајним сферама, већ само опева разјашњавајућу благотворну промисао, Доброту по преимућству и узроку свих добара, сушто, живот, мудрост, а такође живот који ствара суштину и даје узрок мудрости онима, који учествују на суштини, животу, уму, смислу и чулу.

Оно пориче да је Добро једно, да је Сушто друго, а Живот или Мудрост треће, да постоји много разлика и да се разно производи од разних божанствености, виших и нижих, већ говоре да сви благи изласци и од нас опевана божанска имена припадају једном Богу и да једно објашњава бивствовање савршеног промисла једног Бога; а други су више општа или више делимична Његова пројављивања.

§3.

Опет ће неко да каже, да отуд што се сушто шире простире од живота, а живот шире од мудрости, јер живуће није више од суштог, осећајно од живућег, а осмишљени од осећајних, умодостижући од осмишљених, колико око Бога тога има и нејближе је Њему? Па онај, који је од Бога примио дарове, ваља да буде бољи и да превазилази друге.

Ако неко може да представи себи умне суштине које немају ни бивствовање, ни живота, промишљање је тачно. Ако божански умови превазилазе остале суштине, живе више од раније живих, разумеју и знају то што превазилази чувство и разум, те се више од свих сушних упушта до Лепог и Добра и учествује на Њему, с чиме су ближе Добру, као што је Њему више учествујуће и само већа количина више добра од Њега добијеног, јесте попут оног како осмишљенија суштаства превасходе осећајна даром разума, а раније осећајима, а остало од другог наличјем живота. И мени се чини тачним то, да они који су више учествујући на једном неодређиво дарујућем Богу јесу ближе Њему од осталих, и више су божански.

§4.

У мери у којој смо и о томе казивали, опевајмо пак Добро као уистину Сушто, од свих сушних уопште као стваралачки постојеће. Сушти (*Пост. 3, 14*) се појављује као надсуштаствени бивствени узрок сваког могућег бивствовања, Творцем суштине, постојања, бивства, суштине, природе, начела и мером векова, и реалношћу времена, и вечносту сушних, и временом настајућих, и бивствовањем свега што само бива, и рађањем свега што се само појављује.

Из Суштог је вечност и суштина и биће и време и настајање, те ничуће и оно што ниче, суштина бића и на било који начин могуће и настављајуће се. И постоји Сушти Бог додуше, не као иначе, већ једноставно и неодређиво, све бивствујуће садржавајући и предимајући у Себи. Зато се он и назива „Царем векова” (*Тим. 7, 17*), што је у Њему и око Њега, све што се односи на бивствовање суштину и непрекидност, а Њега Самог није било, неће бити и није бивало, Он није постао и не постаје, те више од тога, Њега нема. Али Он Сам по Себи представља бивствовање за бића, и не само бића, већ и само бивствовање бића од пречено Суштог, јер Он је Сам Век векова, који пребива до векова.

§5.

Враћајући се расуђивању кажемо да је бивствовање свих бића и векова од Предбића, па су свака вечност и време од Њега, те је Он предбићевито начело и узрок и свега шта год да било бићевито, и у Њему све учествује, те он не одступа ни од чега од бића и Сам постоји код свих, и у Њему се све сатавило; те уопште, било шта да би било, то је у Пред-

бићевитом и уразумљује се и очувава и преставаља бивствовање пре других учествовања на Њему; па је бивствовање само по себи старије од бивствовања живота самог по себи, бивствовања мудрости саме по себи, божанске сличности саме по себи, те остало, по чему је биће учествујуће пре свега оног учествујућег на бивствовању; већ више од тога, све то, у чему биће учествује само је по себи учествујуће у бивствовању самом по себи, и нема ничега од бића, чији век и суштина не би били и само бивствовање.

Пре свега, на тај начин, Бог се опева с правом из најстаријег од свих Његових дарова као Сушти. Јер унапред имајући и преимајући предбивствовање и надбивствовање, Он је отпочетка сачинио бивствовање уопште, имам у виду бивствовањ само по себи, а затим је помоћу самог бивствовања сачинио све што и само постоји. И сва начела бића учествују на бивствовању и јесу као начела и отпочетка су, а затим су и начела.

И ако хоћеш да именујеш начело живих као живих, то је тај живот сам по себи, сличниј као одговарајућих у сличности самој по себи, сједињених као сједињених у јединство само по себи, сређених као сређених у поредак сам по себи, те друге, који учествују на томе или на другом, или и на томе и на другом, или многим, и наћи ћеш да је самоучествујуће отпочетка учествујуће на бивствовању и одраније захваљујући бивствовању и постоји, а затим се чине узроком тога или другог, како су по узроку учествовања на бивствовању и бићима, и учествујући. И ако они постоје захваљујући учествовању на бивствовању, тим више су они који су деоници.

§6.

Само предобро се опева као оно што се предлаже у особини првог поклона самог бивствовања као најважнијег, првог од деоника. Из Ње и у Њој постоје и само бивствовање и начела постојећих, и сва бића, и све на било који начин одрживо од бивствовања, те то проистиче незадрживо, укупно и једно. И сваки број једновидно присуствује у јединици, и јединица јединствено садржи у себи сваки број и сви су бројеви обједињени у јединици, и што се даље број удаљава од јединице, тим се више он дели и умножава.

Тако и све линије које пролазе кроз центар у једном кругу имају једну заједничку тачку, а та тачка на исти начин обједињује све те праве једне с другима и са њиховим општим начелом, из којег проистичу; у том се центру оне сасвим сједињавају. Незнатно од њега одступајући, они се незнатно разилазе, бише и више одлазе. Краће, што су ближе центру, тим су више с њим и међусобно сједињене, а кад су даље од ње, више су удаљене и међусобно.

§7.

Али и у свему природном све што припада свакој посебној природи груписано је у несливено јединство, а на исти начин у души, одговарајући мери сваке силе промисли свега тела.

Нема ничег од предрасуда у томе да се од слабих ликова иде ка свеопштем узроку, да се у предсветским очима види све у свеопштем узроку, макар и једно другом супростављено, једновидно и сједињено, јер Он као начело суштине, из којег је и само бивствовање, с све макар и не било биће, где свако начело, свака граница, сваки живот, свака бесмртност, свака мудрост, сваки поредак, свака хармонија, свака сила, свака сигурност, свако заснивање, свака подела, свако разумевање, свака реч, свако чуло, свако својство, свака непокретност, свако кретање, свако обједињење, свако сливање, свака љубав, свако сједињење, свака деоба,, свако одређење и остало, да захваљујући бивствовању постојећи, карактерише сва бића.

§8.

И из тог свеопштег узрока проистичу и умствене и разумне суштине боговидних анђела, те природа душе и свега света, и то, о чему се казује као о постојећем на било који начин; било у нечем другом, било у идеји. Јер свесвете и најважније силе које уситину постоје и као да су засноване на предворју надсуштствене Тројице, од Њих и у Њима имају и бивствовање, и боговидно бивствовање, а затим за њима и мањи, у мањој мери, а најмањи сасвим мало, али као анђели у односу на нас, надсветски. И душе и све остало постојеће на сличан начин имају бивствовање и благодат, те постоје и благодејствују добијајући бивствовање и благодејствовање од Раније постојећег; у Њему и постојеће и постојеће на благ начин започиње, у Њему је очувавајуће и у Њему се завршава.

Старешинство Он пак удељује најбољим бићима, која Писмо назива вечним. Бивствовање најбољих само никада не ишчезава. А само је бивствовање од Раније постојећег и Њему бивствовање и принадежи, а не Он бивствовању; и у Њему је бивствовање, а не Он у бивствовању. И Он је Сам вечност и начело, и мера бивствовања, постојећи до суштине, бића и вечности и како је творачко начело суштине, Он је њена средина и крај.

И зато се заиста Предсуштствени више пута умножава изрекама које одговарају сваком промислу бића и опева према правичности тако, да је Он био, јесте, биће, произашао је произлази и произаћи ће. За оне који богоподобно опевају то већ све значи, да Он по односу према сваком промислу пребива надсуштствено и јавља се као узрок тамо где не би било бића. А није тако да Он унеколико није и унеколико јесте, да тамо јесте а онамо није; Он претходећи свему јесте узрок свега, свих

начела у Себи, имајући и унапред имајући довршења свих бића, па је Он пре свега и више од свега надсуштствено Надсушти, због чега му се све истовремено и приписује, а Он се не појављује као билчо шта од свега. Он је свеобликован, свевидећи, неуобличен, нелеп, начела, средина и крајеви бића недостижно и онострано их имајући у Себи, саобразно свима једним преједним узроком који им неисцрпно шаље као светло бивствовања. Ако наше сунце суштине и особина чулних бића, када их је много и различита су, а Оно је једно, сијајући природним светлом, обнавља и храни и очувава и испуњава и дели и сједињава и сагорева и чини плодотворним и разраста и мења и укорееује и рађа и креће и оживљава све, и свако од свих на њему одговарајући начин учествује на том једном и једином сунцу, а једно сунце на исти начин поседа узрок многих деоника, то Онај, Који се очитује и као узрок сунца, и свега, далеко више преовладава прволикковима свих бића у једном надсуштственом сједињавању, у мери очитовања суштине после одласка од суштине. Прволикковима називамо у Богу унапред постојеће у јединству суштинотворних појмова бића, које богослови називају преднацртима и божанским и благим жељама, који расподељују и творе бића у сагласности с којима је Надсушти предодредио и остварио сва бића.

§9.

Философ Климент сматра оно што се назива прволикковима најначелнијим међу бићима, али реч се код њега не употребљава у основном, пуном и једноставном значењу. Допуштајући да је и то правилно речено, ваља да се сетимо шта каже богословље: „Показао сам ти то не због тога да би ти то следдио”, већ да би користећи се њиме одговарајућим знањем узлазили, колико можемо, према свеопштем Узроку. Јер сва бића у виду оностраног јединства свега, потребују да се с Њим повежу, кад је сачињен сутотворни искорак унутар небића и доброте, и прошавши кроз све, и напунивши се свим бивствовањем, и радујући се свим бићима, Он све у себи има унапред, једним преимућством једноставности одбацивши сваку двојственост, па на исти начин све обухватајући преједноставном бесконачношћу, те свему лично присуствује, попут тога како глас, како је један и исти, бива у многе уши примљен као један.

§10.

Свих је пак бића почетак и завршетак предпостојећи, а начело као и узрок, завршетак попут Онога ради Којег бивствују, ликом превазилазећи сваку противречност, па је Он одређење свега, и неодредивост свих неодредености и одређења. Сва су бића у једном, како се често говорило, Он их је унапред држао и саздао, пребивајући у свему и посвуда као један и исти и као Такав све проницао и произлазио према свему, пребивајући у Себи Самом, и умирен и крећући се, и без мира и без кретања, немајући ни почетка ни средине ни краја, не будући ничим и никак-

вим од бића. И Њему уопште ништа не придлази из вечних бића и из подвлашћених времена, већ и за времена и за вечности и за свих оних, који су у вечности и у времену, Он је оностран, јер је и вечност сама по себи, и биће, и мера постојећих, и мериво уопште кроз Њега и од Њега. Али благовременије је да то буде речено други пут.

Глава шеста

(О имену `живот`)

§1.

А сада нам следи да опевамо вечни Живот, из Којег производи живот сам по себи и сваки живот и од Којег у свему код оног где не би било живота деонички распростире свакоме својствен живот. И код бесмртних је анђела живот и бесмртност, као и само непрестајуће вечног анђеоског кретања што се и појавило захваљујући њему, па захваљујући њему и говоре о вазда живућима као о бесмртнима, а са друге стране и као о несмртним небесницима, зато што они сами по себи имају могућност да живе бесмртно и вечно, али од животворећег узрока, што сваки живот твори и садржава. И као што смо рекли о Суштом да је Он век живота самог по себи, тако ћемо и овде опет да кажемо, да божански живот оживљава живот сам по себи и чини је суштаственом, па сваки живот и животно кретање потиче од живота, који превазилази сваки живот свако начело сваког живота. Од њега и душе имају неуништивост, а све животиње и раслиње живот, представљајући сами собом далеки одјек живота. Са Његовим ишчезавањем, сагласно Писму, ишчезава сваки живот, а с Њим и нестали од слабости учествујући на њој, поново се враћају, поново постају живи.

§2.

И први добија дар да живи животом самим по себи, даље за сав живот и сваког одвојено што му је дато да буде, способност да живи на одговарајући начин. Наднебеским животима даје се непромењлива и нетварна боговидна бесмртност и неотклоњиво неопозиво вечно кретање, што се захваљујући истајућој доброты распростире и на живот демона, јер не од другог већ од самог тог истог узрока што има дар да буде живот и пребива. А људима као помешаним дарује се анђелолики живот по могућности, па од изобиља човекољубља и оне који су отишли од нас призива к себи и обраћа; а још је божанскије то, што нам је у целини обећано, тј. души са њом здруженим телима да ће је представити савршеном животу и бесмртности. У старини то би се чинило противприродним, а ми заједно и уистину држимо то божанским делом и оним које надмашује природу.

Имам у виду превасходно од нас виђену природу, а не свемогући божански живот, јер према односу с њим, Природи свега живућег и посебно далеко божанскијих бића, никаквог живота нема унутар природе или изнад природе. Полемичке речи Симеонове поводом тога нека буду одагнате далеко од божанског друштва и твоје свештене душе. Јер он је, како мислим, заборавио и по томе се држи мудрим, на то да благоразуман човек не треба да се служи очитим сведочанством чула као савезником у борби против неочигледног узрока свега. И ваља му рећи: говориш против природе, јер нема ничега што би њој било супротно.

§3.

Од Њега добијају живот и занимање све живуће и растуће. И да ли је умна или разумна или чувствена, или хранидбена и растућа, или било која друга врста живота да је именована, или начело живота, или суштина живота, све је из Њега који надмашује сваки живот и живи и оживљава, те у Њему све као у узроку претходи једним изгледом. Јер преживљавајући и животоначелни живот јесте узрок, оживитељ, умножитељ и уделитељ сваког живота и од сваког је живота нужно да буде опеван, у складу са родношћу свих живућих, као свемогући и свеопшти живот, сагледив и опељив, не као нешто исхтевајуће у животу, већ као само по себи живо испуњено жовотом, животвореће и преживотно у сваком животу, које превасходи то како човек може да опева неисказиви живот.

Глава седма

(О именима `мудрост`, `ум`, `реч`, `истина`, `вера`)

§1.

Ако сада ниси против тога, опеваћемо благи и вечни живот као премудар и као мудрост саму по себи, а најважније као основу сваке мудрости, вишу од сваке мудрости и сазнања бића. Јер Бог није само по мудрости уочив „и разум његов броја нема” (77с. 146, 5), већ је он виши и од сваке речи, разума и мудрости.

Разумевајући то натприродно онај заиста божански, за наше опште и сунце непрекидности каже: „Немудро Божије мудрије је од људског” (7 Кор. 1, 25), не само зато што је свака људска мисао некаква обмана у поређењу са божанским савршенијим разумевањима у њиховој чврстости и непоколебљивости, већ и зато што се код богослова обично примењују према Богу и порицања у обрнутом смислу. Тако и свесветлеће светло Писмо назива „невидљивим”, а многоопеваног и многоименованог „Неизрецивим и Безименим”, оног свугде пребивајућег и у свему находећег „Недостижним и Неналажљивим”. На тај начин, кажу, и сада божански Апостол опева напоменуто „немудрост Божију” (ср. 1 Кор. 1,

21, 25), а то што се у њој показује чудним и несместивим, он је узео за неизразиво претходеће свакој речи истине.

Али како сам рекао на другом месту, достижући оно што нас превасходи на нама својствен начин, спутани урођеним нам чулима, изводећи божанско до првог по нама, у чему смо у заблуди, трудећи се да преко очигледног постигнемо неисказиву божанску реч. Ваља да знамо да наш ум овладава способношћу да мисли, захваљујући чему изводи мислииво, са оним јединством што превасилази природу ума, захваљујући чему се он и прикључује ономе што је изнад њега. У складу с тим, божанско не припада томе да се достигне нашим снагама, већ пуним из самих себе од себе самих иступањем и обраћањем Богу. Боље је бити Божији него свој, јер ко се прикључи Богу, томе ће и бити дато божанско.

Да бисмо опевали такву неразумну, безумну и глупу мудрост на најбољи начин, кажемо да је она узрок сваког ума и смисла, сваке мудрости и сазнања, да јој припада свака воља, а од ње је свако знања и сазнање, те „сакривене” у њој и „све тајне премудрости и знања” (Кол. 2, 3). Надмудри и свемудри Узрок, у складу са већ реченим, јесте и сама по себи заснована мудрост, те све мудрости у целини и у свим њеним видовима.

§2.

Од ње су разумевање и разумевајуће силе анђеоских умова добиле једноставна и блажена разумевања. Не у делимичности или по делимичном, или од чула, или изводећи из речи, они скупљају божанско знање, не служећи се ничим што има општења са тиме, већ чисти од свега материјалног и мноштвеног, они умовање у божанском достигну нематеријално, једновидно разумевајући. И њихова умна сила и енергија обучена у беспримесну и ненагружену чистоћу, способна да види божанске мисли, својом нерашчлањеносћу, нематеријалношћу и боговидним јединством одражавајући у мери у којој је то могуће, захваљујући божанској мудрости, божанску премудрост Ума и Речи.

И души начињеној осмишљеном и са својством да се креће поступно и оуокруг истине бића, но по узроку делимичности и разноврсне промењивости, остају нижи од обједињених умова, једнако пак, захваљујући способности да прикупљају много под једно, у оној мери у којој је душама својствено и могуће, они се удостојавају равноанђеоског разумевања. Али и сама чувства, не грешећи против истине, могуће је назвати одјеком мудрости. Такође и демонски ум, у оној мери, у којој је он ум, проистиче из ње (мудрости), али уколико је обесмишљен и тежи да достигне оно, што не зна и не жели, с већим га је правом могуће назвати и отпадом од мудрости.

Ако се пак божанска мудрост назива начелом, узроком, основом, завршетком, заштитом и одређењем саме мудрости и сваке мудрости,

сваког ума и смисла и сваког чувства, како се Сам премудри Бог опева као ум, реч и знање? Јер ако он може да прима ишта од достижућег умом, немајући умствене енергије, те како може да сазна чувствено, ако пребива изнад сваког чувства? А Писмо каже да Он све зна, и ништа не може да умакне божанском виђењу.

Како сам често говорио, божанско ваља да се поима на божанском одговарајући начин. Тако примењено на Бога безумље и безосећајност ваља разумевати, подразумевајући преимућство, а не недостатак, једнако као што се превасходном смислу приписује и бесмисленост, несавршеност Свесавршеном и Сасвимсавршеном, неосећајући и невидљив мрак неприступачног Светла, које превасходи видљиво светло. Тиме што божански ум све разуме са знањем оностраним свему, као узрок свега, усредоточивши у Себе распрострањено знање свега, пре појаве анђела знајући и производећи анђеле, и све остало знајући и уводећи у суштаство изнутра, он је такорећи из самог начела. Сматрам да то Писмо има у виду са казивањем „Знајући све пре њиховог бивствовања” (Дан. 13, 42). Није пак од бића, изучавајући бића да божански ум има знање, већ од Себе и у Себи, као узрок Он предима и преддржи разумевање, знање и суштину свега, не судећи о сваком по научености, већ као Онај који зна и садржи сваки узрок свега, попут тога као што се светло јавља узроком таме, имајући у себи унапред знање о њој, не знајући таму преко ичег другог, већ само од светла.

Тако знајући себе, божанска мудрост познаје нематеријално све материјално, рашчлањено оно нерашчлањено, мноштвено обједињено, самим тим једним све и знајући и производећи. И ако по једном узроку Бог свему постојећем даје бивствовање, по том истом једном Узроку Он и зна како је све од Њега постојеће и у Њему предпостојеће, не добијајући од бића знање о њима, већ Сам дајући свакоме од њих самосазнање и знање других.

На тај начин Бог нема посебно знање којим би Он знао Самог Себе, а другим општим које обухвата све постојеће. Знајући Себе, узрок свега једва да не зна то, што из њега проистиче, из чега се она јавља као узрок. Тиме што Бог зна постојеће тим знањем, којим Себе зна, а не по резултату изучавања суштине.

Писмо каже да већ и анђели знају оно што произлази на земљи, не сазнајући то постојеће чувствима, премда су они, све те ствари, осетљиви, а у складу са њима својственим боговидним умом, силом и природом.

§3.

Као додатак реченом ваља да се постави питање како ми познајемо Бога, не односећи се ни према умном, ни чулном, нити уопште према постојећем. Свакако да би било тачно рећи да ми Бога не познајемо према Његовој природи, јер је она несазнатљива и превасилази сваки

смисао и ум, него из устројства свега суштог, јер то од Њега произведено, што чувају неки ликови и сличности Његових божанских прволикова; упуштајући се даље у одрицање свега, путем и чином у мери снага, излазећи изван граница свега, узлазимо ка превасходећем узроку свега. Тиме се Бог познаје у свему и унутар свега.

И разумом се Бог познаје, и неразумом. И својствени су Му и разумевање и смисао, и знање, и сазнање, и чувство, и мњење, и уобразиља, и име, и све друго, и Он и није уразумеван, и сазнајући ни именујући. Он пак и није ништа од постојећих, и не познаје се преко било ког од постојећих. Он је „све у свему” и ништа ни у чему, и од свих се Он познаје у свему, и никако и ни од чега. И то сад говоримо о Богу тачно, да од свих постојећих чијим се узроком Он јавља, он се опева на одговарајући начин.

Постоји такође и најбожанскије сазнање Бога, које се остварује кроз незнање преко сједињавања које превазилази ум, када ум одступивши од свог бића, а затим оставивши и самог себе и сједињавајући се са пресветлим зракама, отуд и тамо бива освештан недоступним истраживањем дубина мудрости. Ако се хоће, како сам рекао, да се она упозна и у свему, јер она је према Писму, све сачинила, управљајући свиме постојано, и узрок је несрушивог склада и поретка, што постојано сједињава завршетак првих са почетком других, стварајући из свега једину симфонију и хармонију.

§4.

Као „Реч” пак, Бог се у Светом Писму опева не само зато што је Он дародавац и речи и ума и мудрости, већ и зато што Он у једном лику обухвата у Себе узроке свега и простире се у све, прожимајући их, како каже Писмо (*сп. Прем. Сол. 7, 24; 8, 7*), све до краја, а пре свега зато, што божанска Реч једноставношћу превазилази сваку једноставност, па слободна од свега, превазилази све надсуштинско. Та Реч по себи представља јесноставну и истински сушту истину, у сагласности с којом као чистим и необмањујућим знањем суштина постоји божанско веровање, постојано упориште верујућих, засновано на истини и у истински непривидној истоветности. На тај начин верујући имају једноставно знање истине. Ако пак знање обједињава сазнајуће и сазнавано, а незнање је узрок вечних измена и комадања оног који не зна самог у себи, тада онај који је поверовао истини по Светом Писму, ништа не тера од истинске вере, у који је он оспособљен да унесе постојану непокретну и непривидну истоветност.

Онај који се сједињава са истином то одлично зна да у свом уму, ако би га многи уверавали као да је то по уму извео. Као што и бива, то им остаје скривено да је он захваљујући суштинској вери иступио од обмане у истину, а он зам заиста зна, да упркос томе што они говоре, он није безуман, већ ослобођен од непостојаног и промењивог лутања по

свединамичкој разноврсности обмана једноставном и у истој мери вечној, себи равној истини. Тако пак и вође прваци наше богомудрости сваки дан умиру за истину, сваком речју и делом сведочећи, као што и приличи, да је у својој врсти јединствено хришћанско сазнање истине од свих најједноставније и најбожанскије, те и више од тога, да је оно јединствена истина и једно и једноставно богопознање.

Глава осма

(О именима `сила`, `праведност`, `спасење`, `избављење`, те о неравноправности у њима)

§1.

Али ако божанску правду и премудру мудрост богослови опевавају као силу и као праведност, називају је и спасењем и избављењем, па објаснимо и та божанска имена по мери могућности. То да богоначелност онострано превазилази било коју сушту и замисливу силу, не мислим, а што неко нахраћен божанским речима не би знао. Јер богословље Му многократно приписује господство, већ Га одвајајући од наднебеских сила. Зашто богослови то опевавају као Силу, када је иза граница сваке силе? Или нам ваља да разумемо на Њега примењено именовање Силом?

§2.

С тиме утврђујемо да је Бог сила, јер Он у Себи предима и садржи сваку силу, зато је Он узрок сваке силе, па по непосустајућој и неограниченој моћи уводи у бивствовање. Отуд што је Он узрок самог постојања као сила у целини, то је и сваке силе посебно, а отуд што овладава немерљивом силом, Он не само да свему доствља силу, већ и пребива изнад сваке силе која је то сама по себи. Он има превасходну способност да бескрајно много пута сачини нове у поређењу са постојећим силама, а те од Њега бескрајно сачињаване силе не могу да пригуше Његову надбезграничну силотворећу силу. Осим тога, Његова неизразива, несхватљива, неприказна, све превазилазећа сила или преобиље моћи, допушта Му да придаје подршку сили немоћи и освежава крајње од њених израза, како је то могуће видети на примеру чувстава, да надсјајеће светло доспева и до отупљеног гледања, а громки звуци пролазе, говоре и у уши, које не примају звуке лако. Јер то, што уопште не слуша, већ и није слух, и то што уопште не види, већ није гледање.

§3.

То бескрајно моћно Божије предање простире се у све постојеће, и међу бићима нема ничега, што би било сасвим лишено сваке силе, да

нема било умствене, било разумне, било повезане са чувствима, било животне, било тварне силе. И само бивствовање, ако је тако могуће рећи, има силу да буде по надсуштвеној сили.

§4.

Из Њега произлазе боговидне силе анђеоских чинов, а произлази и способност анђела да упоредо постоје и њиховом бесмртном уму сва својствена постојана кретања, те и само њихово неотклоњиво и незауставиво тежење добру. Од немериво благе и од саме силе која им то шаље они су и добили силу да буду такви, те да теже да вазда буду, као и силу да увек теже да имају силу.

§5.

Изливи незустављиве силе допиру и до људи, животиња, раслинства и све природе и сједињеном дају силу да љуби међусобно и да општи, а посебном силу да постоји у сваком својственом лику у својим границама, не сливајући их са другим и не мешајући; они подржавају чинове и благе поретке свега у сопственом добру, и очувавају бесмртне животе анђеоских јединица неповредивим, а твар и поредак небеских тела, светлила и звезда неизмењивим; дају могућност вечности да постоји, поступним кретањима деле окрете кругова времена, а враћањем у пређашње стање, сједињавају; дају ватри силу да не згасне, а течењу воде да не источи; маси ваздуха одређује границу; земљу оснивају ни на чему, њене живе производе очувава неупрљаним, стихије у узајамном складу и несливеним и нераздељеним узајамним прожимањем одржавају; подржавају спој душе и тела, а у деловање уводе раслинске и хранидбене силе растења; управљају свима од остварених сила; обезбеђују ненарушивост пребивања и дају и само обожење, за то дају силу посвећенима.

И уопште нема ничег постојећег које је лишено сведржителске заштите и окружености божанском силом. Јер оно што уопште нема никакве силе и не постоји, те само собом ништа не представља, и уопште никако и нема места.

§6.

Тако је маг Елима говорио: „Ако је Бог свесилан, зашто ваш богослов тврди да Он нешто не може?“. То је он укоревао божанског Павла, који је рекао, да Бог не може „Себе да се одрекне“ (2 Тим. 2, 13). Споменувши то, бојим се озбиљно о томе размишљајући, какав је томе богословски смисао да се буде исмејан за глупост, као када би покушали да уништимо наређане на песку домине од дечије игре или да се трудимо да дођемо до недоступног циља.

Одрицање од себе значи и одпадање од истине, истина је пак бивствујуће, па отпадање од истине јесте отпадање од бивствујућег. Ако је на тај начин истина бивствујуће, порицање истине је отпадање од бивствујућег, и тада Бог не може да отпадне од бивствујућег, а небивствујућег нема. Могуће је да неко и каже да Он не може да не може и не зна по лишености незнања. Не разумевши то философ напомиње неискусне атлете, који у својој уобразиљи често противнике сматрају слабима, па се мушки боре са сенком одсуствујућих и изненадним ударима смело поражавају ваздух, уображавајући, да побеђују своје противнике, те се хвале и не знајући још колика је сила код тих.

Подражавајући се пак по могућности богослова, ми опевамо надсилног Бога као свесилног, као блаженог, као јединог Владара, као Господа у Свом вечном владању, као Оног Који није отпао ни од којих бића, већ више од тога, који превасходно унапред има све сушто, надсуштствен по сили и свим обилним изливањем бића од преобила растуће силе у способности да буде и само бивствовање дарујућег.

§7.

Бог се такође опева као праведност, као Онај који свима по достојанству дели и добромерност, и лепоту, и добротинство, и устројство и све распореди и поретке, Који свакоме назначавача ко постоји у складу са заиста најправеднијим одређењем, те се за све и за сваког од њих појављује као узрок самосталности. Јер сва божанска праведност чини и одређује све очувавајући непошаним с другим, и дарујући сваком бићу одговарајуће, у складу са достојанством припадним сваком од постојећих.

И ако ми то говоримо правилно, тад они, који укоревају божанску праведност, сами не разумеју, да се показују кривим због очите неправде, јер заговарају да код смртних ваља да буде бесмртности, код несавршених савршенство, код бића слободних за кретање унутрашња принуда, код променљивих истоветност, код слабих савршенство силе, да су бића у времену дужна да буди вечна, покренути по природи неизмењивим, а насладе времена вечне, и уопште су спремни да својства једних придају другима. Следи да се зна да се божанска праведност зато јавља и као одиста истинска праведност, која свима даје њима својствено, у складу са достојанством сваког од постојећих, те природу сваког очувава сагласно његовом чину и сили.

§8.

Али неко ће да каже да нема праведности, уколико се праведни људи остављају без помоћи, када их зли људи угњетавају. На то ваља да се одговори да ако људи које си назвао праведним воле то чега се на земљи домогну приврженици материје, тада су сасвим отпали од божанске љубави, па не знам како тада могу да буду названи праведнима, претпоста-

вљајући заиста вољеном и божанском незаслужена уважавања и љубави, недостојне њихових похвала. Ако пак они воле истинско биће, то када неко желећи нешто, добија жељено, следи да се радује. Не приближавају ли се тада људи лично по врлинама до анђела, када у тежњи божанском, по могућности одлазе од пристрастности према материјалном? Посебно се мужевно у томе понашају, када отрпљавају беду због Добра. Тад би се истински рекло, да карактерно својство божанске праведности не опада и не губи мужевност код најбољих људи са материјалним препуштањима, и ако са чиме то почиње да произлази, не оставља људе без помоћи, већ их утврђује у добру и нераслабљеном саставу и даје им по достојанству оно какви су.

§9.

Та божанска праведност опева се и као спасење свих, зато што она подржава и очувава посебност сваког и непомешаност суштине и чина са другима, јер је ненатруњен узрок свима својствених особености реченог.

Ако пак неко опевава спасење и због тога, што оно спасавајући изабавља све од лошијег, и тог химнопевника свеопштег спасења сасвим примамо и процењујемо отуд, да он првим делом у спасењу сматра одржавање свега неизмењеним, сагласним са самим собом, непобрканим и несклоним рђавости; на све то и непобедивим, неподвргнутим нападима, за сваки властити смисао украшавајућим, изабављање свих од сваке неправедности и гурања у чудне области; и сачињавање неизменљивих пропорција сваког и које не прелазе у супростављеност. Није опречно мисли свештеног богословља да он опевава спасење те врсте као оно које изабавља сва бића свих који се спасавају по благости од отпадања од сопствених добара, колико природа сваког од спасавајућих то допушта. Зато то богослови и називају изабављењем, да Оно не дозвољава заиста постојећем да отпадне у небивствовање, и ако се неко приклања погрешном и лошим делима, те трпи неку штету у пуноћи властитих добара, то га Оно изабавља од страдања, немоћи и лишности, допуњавајући оно што недостаје и немоћно отачки обезбеђујући, узвишавајући изнад зла и више од тога, установљавајући се у добру, надокнађујући отпало добро у чин и поредак окрећући његова непочинства и безпоредак, враћајући у стање неповређености и ослобађајући од свега опороченог.

Али о томе и о праведности, одмеравајући и одређујући једнакост свих и која је удаљила сваку неправедност, произлазећи од свима својствене добротности и равноправности сваког, већ је речено. Ако пак неко има у виду неправедност, које све од свега разликује, тада таква неправедност укључује праведност, не допуштајући да проистекне помешаност свега са свиме, очувавајући све бивствујуће у складу с тим видом, у коме је сваком својствено да буде.

Глава девета

(О именима `велики`, `мали`, `тај пак`, `други`, `сличан`, `несличан`, `покој`, `кретање`, `равноправност`)

§1.

Када и таква имена, као Велики, Мали, Тај пак, Други, Сличан, Несличан, Мир и Кретање придружују свеопштем узроку, размотримо према мери наших снага и те ликове богоименовања.

Бог се у Писму опевава као „Велики”, и „у величини”, и у „лаком дисању”, које читује божанску маленост, те као „Тај пак” када Писмо каже „Ти си Тај пак” (Пс. 101, 28), и као „Други”, када Га исто Писмо представља као многоликог и многовидног; те као „Сличан” као подмет сличних и сличности; а као „Несличан свему” зато што нема Њему сличног. И као „Стојећи”, „Непокретан”, „Вавек седећи” и као „Крећући” као у свему пролазећи, и другим томе сличним божанским именима Бог се опева у Писму.

§2.

Великим се Бог назива као онај који овладава Својом личном величином, која се путем Њега предаје свима великим, изливајући и распростирући се унутар и више од сваке величине, обухватајући сва места, превазилазећи сваки број, прелазећи сваку безмерност, па по узроку испољавања Његових великих дела и од Њега истичућих дарова, онако како се чини да са свима учествује, они се и по Његовом безмерном изливању не умањују, остајући вазда преобилним, и од учествовања се не умањују, већ још више проистичу. Та је величина и неодредива и неизмерна, и неизбројна; та наизменичност и одговара напросто препростирућем се изливању необухватне величине.

§3.

Као о малом и танком о Њему говоре онда, када се Он налази иза границе сваког обима и меривости и кроз све прониче непријемчиво. Мало се јавља и као узрок свега, јер нећеш наћи ништа што не учествује на идеји малености. Применљиво пак на Бога мало је могуће разумети као Његово својство које неразабрано пролази кроз све и делује у свему, „и схвата до деобе душе и духа, повезаност мозга и костију и разликујућих помишљања и разумевања срца” (Јевр. 4, 12), и уопште свих бића. Јер „нема твари, скривених од Њега” (Јевр. 4, 13). То мало без количине, без особине, неухватљиво, бесконачно, неодредиво, свеобухватајуће, само пак особено.

§4.

Име такође указује на надсуштаствено Вечно, непривидно, које пребива у Себи, на исти начин увек Само Себи једнако, истовремено у свему на једнак начин присуствујуће, тврдо и чисто Само по Себи у Себи у најбољим одређењима надсуштинске истовремености утврђено; непромењиво, постојано, неуклоњиво, неизмењено, без примеса, нетварно, најједноставније, немајући нужност у било чему, нерастуће, не нестајуће, нерођено; не као да би било још не рођено, или не сасвим, или у некој или у некаквој особини нерођено, и не као било када и ни на који начин не постојеће, већ као више од свега нерођеног, напросто нерођено, вечно постојеће; Бивствујуће савршено у властитом смислу речи; Бивствујуће као Оно Само по Себи, Само Себи једнолико и истовремено одређујуће, самим пак од Себе свему достојном присусутвује сјајем, једно са другим читава по узроку изобиља једновремености, мењајући у Себи на исти начин и супротности, будући да је једна јединствена која превазилази истовременост узрока сваке истовремености.

§5.

Другим се Бог назива зато, што промишљајући саприсуствује свему и ради спасења свих постаје „Све у свему”, пребивајући у Себи неодвојиво од Своје истоветности, једним непрестаним дејством и пребивајући с неотклоњивом силом, дајући Себе за обожење обраћених.

Следи да се обрати пажња на другачији однос према Богу у Његовим разним ликовима у многоликим читовањима, на неко разликовање јављајућег од јављеног. Па као што, да би описали душу, ми позајмљујемо лик од тела и с тиме повезујемо делове тела, а да само нема делова, па на такво применивши делове, са тим новим придатим души својственим значењем, добијамо њихове називе за означавање способности; па кажемо да је глава ум, шија мњење (као нешто посредујуће између разума и неразумног), груди гнев, живот њељење, а ноге стубови, природа; у далеко већем степену одговара свештеним разјашњењима тајног да се прочисти различитост форми и ликова, примењивих на Тога, ко је оностран свему. И ако хоћеш тримерје тела да примениш на недодирљивог и на Бога који нема лика, тада ваља да „ширином” Божијом назовеш надшироко у свим Божијим изласцима, „дужином” над свиме распрострању силу, а „дубином” Његову недостижност за све што постоји, скривеност и несазнатљивост.

Али да би објаснили несродне ликове и облике не треба да заборавимо бестелесна божанска имена, прекривајући их чулним симболима, а о томе казујемо у „Символичком богословљу”. Примећујемо одмах да саму чињеницу божанске другачијости ваља да разумемо не као неку измену наднепривидне истоветности, већ као Његово јединеће умножавање Себе у једновидним плодотворним исхођењима.

§6.

Ако неко Бога назове сличним као пунином и у свему непоколебиво и нераздељено сличним Себи, не следи да сматрамо такво богоименовање недостојним. Богослови говоре да, превазилазећи све, Бог као такав није ничему сличан, али Он дарује Божију сличност онима који Му се обраћају, да би они по мери снага подражавали Суштог више од сваког одређења и речи. Божанској је сличности својствена сила да обраћа све уведено у бивствовање до свеопштег Узрока. Таквом и следи да се назове сличним богу и суштинским „по божанском лику и сличности” (*Пост. 1, 26*), јер није томе сличан Бог, једнако као што ни човек није сличан својим израђевинама; слични једни другом могу да буду они сачињени јединствено, и могуће их је узајамно поредити једно са другим и у њиховој израђености одређивати њихову сличност, и њих обоје могу да буду слични једно другом, саодговарајући њиховом претходењем прволику сличности; а код узрока не можемо да допустимо след такве узајамности. И то да се буде сличан не даје се не само неким и некаквим; Бог је Узрок способности да се буде сличан за све учествујуће на сличности и јавља се као Суштина и саме сличности саме по себи. И то, што је код свих слично, слично је захваљујући неком следу божанске сличности и припада њиховом јединству.

§7.

И да ли је нужно да се о томе нешто каже? И само га богословље поштује као Несличног и свему Несаобразног као Оног Који се од свега разликује и, што је још парадоксалније, каже да нема ничега Њему сличног. Опет то не противречи реченом о Његовој сличности. Једно је и исто слично Богу, и неслично је слично у тој мери, у којој је могуће да подражава Неподраживог, слично пак зато што следовања уступају Узроку, неодредииво, неизмерно и никаквим Га мерама не достижући.

§8.

Шта да кажемо о божанском „стању” или „седишту”? Шта би то друго значило, ако не то, да Бог пребива у Себи Самом, да је Он добро утврђен и надзаснован у непромењивој истоветности, да Он делује сам с обзиром на Себе Самог на један и исти начин, да он пребива не излазећи из Себе, а по узроку те непромењивости и сасвим је непокретан, и притом надсуштаствен. Јер Он је Узрок сваког стања и седења, и Он је више од сваког стања и седења, и у Њему се све саставило и по узроку „стања” сопствених добара неуздрживо се очувава.

§9.

Али шта да се мисли када богослови о свему што пролази и креће се говоре као о непокретном? Не следи ли да се то прима сличним Бо-

жијем лику? Његово кретање ваља себи представљати побожно, не као случајну промену, преокрет, или колебање, или кретање у простору, по правој или кружно или овако или онако истовремено, било као умствено, душевно, или физичко, већ као кретање којим Бог све приводи у постојање, све садржи, све свестрано подразумева и у свему присуствује неодољивим обухватом свега, промисаоним иступима у све постојеће и енергијама.

Нека буде и речи дозвољено да опева и кретања непокретног Бога на Богу одговарајући начин. Нека кретање по прави означи неизмењивост и неотклоњиво исхођење енергије и из свега производеће Његово бивствовање; кретање по спирали чврсто је исхођење и плодотворно сијање; кретање по кругу је једновременост, обухватајући и средину и крајеве и обухватајуће и обухваћено, и враћање Њему онима из Њега произлазећим.

§10.

Ако пак неко сматра да именована Бога тиме и Праведношћу имају у Писму „Једнак” смисао, ваља рећи да је Бог „Једнак” не само као лишен и умно кретање, у складу с којим ум делује, или преко делова или непромењивости, већ и као на једнак начин према свима и кроз све се распростирући, као Суштаство једнакости саме по себи, у складу с чиме Он једнако смешта међусобности, сваки једнако у складу са способностима добија учешће, свима једнако према достојанству ширећи давање, а такође стога што је свака једнакост у уму, у разуму, у речи, у чувству, у суштаству, у природи и жељи, оном што Он унапред свему садржи онострано и обједињено у Себи, захваљујући Својој творачкој сили која превазилази сваку једнакост.

Глава десета

(О именима `Сведржитељ` и `Стародневни`, те и о вечности и времену овде)

§1.

Време је да се многимени Бог опева речима и као Сведржитељ и Старац дана. Прво се говори зато што Он све подржава, повезујући и обједињавајући Основ, садржавајући све нераспадљиво у Себи, сведржитељски производећи све из Себе као из корена; све у Себи као у пучину сведржитељски преокреће; све на Себи, као на свему издржавајућем темељу држећи, све подржавајући једним обухватним захватом збринувши да ништа не нестане када је и отпало од Њега, као бегунац од своопштег прибежишта, не дозвољавајући то. Богочелност се назива Сведржитељем и као што треба свима господари и, као од свих жељено и љубљено, и као жеља за ропством и слатким божанским мукама,

сведржитељске и безболне љубави према Својој доброты која се свима налаже.

§2.

Као Стари дани Бог се опева стога, што Он постоји и као вечност, и као време свега, и до дана, и до вечности, и до времена. Једнако и време, и дан, и час, и вечност ваља богоподобно доводити у однос с Њиме, зато што Он у сваком кретању остаје неизмењен и непокретан, вечно се краћући, пребива у Себи и читује се и као Узрок вечности, и времена, и дана.

Зато се у тајанственом обасјавањима у свештеним богојављењима Бог израђује и као сед, и као млад; старац значи да је Он древан и постојећи „од почетка”; младић пак да Он не стари, а оба показују да Он пролази кроз све од почетка до краја; или пак, како казује наш божански свештенослужитељ, они обоје опремају божанску старину: старац првог у времену, а младић далеко начелнијег по броју, колико је јединица и њој ближи бројеви начелно даље од њихових односа.

§3.

Одговара, чини ми се, да се из Писма такође сазна природа времена и вечности. Како није све већ напросто нерођено и заиста свецело бесконачно они га вазда називају вечним и није све нераспадиво, бесмртно, неизмерно и постојано пребивајуће, као на пример говорећи „Подигните се, вечне двери” (Пс. 23, 7) и томе слично. Често слично именоване они примењују и на далеко древније. Понекад вечношћу називају такође и сво протежање нашег времена, уколико је то својствено вечности да буде дрвна, неизмењива и да мери бивствовање у целини.

Временом пак називају то што је повезано с рођењем, распадењем, изменом и пребивање било у једном, било у другом стању. Зашто богослови и говоре да они овде ограничени временом, имају деоништво са вечношћу, када долазимо до нераспадивог и неизмењивог века. Писмо има у виду и временити век, и вечно време, када би хтели да од њега по преимућству знамо да се Сушто у већем делу и у властитом смислу речи назива и представља вечним, а оно што се рађа временитим.

Не следи да се на тај начин мисли простота, да је оно што се назива вечним савечно превечном Богу, већ непоколебљиво следећи за високопоштујућим Писмом, одговара да се вечно и времено разуме у складу са њима познатим ликовима. Између Суштог и рађајућег је то, што је одмах учествујуће на вечности, а делимично времена. Бога је могуће опевати и као вечност, и као време, као Узрок и свег времена, и вечности, и Старине дана, као до времена и изнад времена Суштог и оног који мења „времена и лета”, такође и до векова Постојећег, уколико је Он и до вечности, и изнад вечности, и Његово Царство је „царство свих векова”. (Пс. 144, 13) Амин.

Глава једанаеста

(О имену `мир`, о томе да означава `самобивствовање`; шта је то `живот сам по себи`, `сила сама по себи`, и друго, што се на тај начин изражава)

§1.

Хајде да мирним химнама похвалимо божански првосабрани мир. Он пак све обједињава и рађа и саздаје свеопште једномишљење и сагласност. Зато Га сви и желе, да би Он њихово разједињено мноштво обратио у јединствену целину и подељене свеопштим међусобним ратом сјединио у јединородну здруженост. Па ипак захваљујући учешћу на божанском миру старијем од сила сједињења обједињавају се унутар себе самих, једне с другима и с једним и савршеним начелом и узроком су свеопштег мира. Неподељено присуствујући у свему, дословно неким закрпама сједињавајући раздељено, Он даје свему одређење и границу, све опскрбљује и ничему не допушта да се разруши, разлије у нешто необликовано и неодређено, у оно без поретка и непостојаност, да показује да је Бога лишено и изашло из свог јединства, и помешавши се са свиме, да се растворе један у другом.

Што се тиче самог божанског мира, шта је пак он, или смираја, како свештени Јуст назива недостижном и на све познато излазећом непокретношћу, на који начин Он постаје мир и пребива мирујући, постоји у Себи и унутар Самог Себе, сав се у Себи Самом више него сједињавајући, и улази у Себе, и многократно Се умножава, и не остављајући јединство са собом улази у све, остајући унутар свега целим ради безмерности свеобухватног јединства, а то ни да помисли ни да каже ико од бића није дозвољено нити могуће. Али додавши Му неисказивост и несазнатљивост као Суштом изнад свега, размотримо колико је то људима и нама, који смо остали од многих добрих људи, могуће, за Његова умствена и названа учешћа.

§2.

И прво ваља рећи да је Он самомирујући од целина и ипостаз оног по појединачном и да све једне према другима сауправља према њиховом несастављеном јединству, према једном неподељено јединствено и без размака уједно неразвргиво према сваком поједином виду које није прижељкивано кроз оно с обзиром на супростављене деобе нити не поништавајући сједињавајућу тачност и чистоћу.

Размотримо пак једну и једноставну природу мирујућег сједињавања, која све сједињава са собом и једно са другим и која све очувава у несловеном држању свега и непомешано и сарастворено. Захваљујући њој божански умствени умови сједињавају се са својим мислима и мисливим, а затим крећу на непознато сједињавање с тиме, што се налази

ДИОНИСИЈЕ АРЕОПАГИТ

изнад ума. Захваљујући њој душе, сјединивши и сводећи на јединствену умствену чистоћу своју разноликост идеја, на њима одговарајућем путу и чину иду кроз нетварно и лишено делова ратумевање према надразумном јединству. Захваљујући њој, у њеној божанској хармонији, извршава се нераскидиво сплитање свега уједно и достиже савршена сагласност, једнодушје и савез без сливања сједињајућег и неподељено садржавајућег.

Јер целина савршеног мира долази до своје суштине са најједноставнијим и без примесе доласком његове једнотвореће силе, сједињавајући све и повезујући крајеве кроз средину с крајевима у једном једнаком спрезању љубави, дајући да се Њиме наслађујемо и до најудаљенијих области свега и све путем сједињавања, поистовећивања, сједињавања и сабирања порођеног; а божански мир уз то остаје да стоји неподељено, откривајући све у Једном, што кроз све пролази и не иступа из Своје сопствене истоветности, јер Он допире до свега и предаје Себе на одговарајући начин свима; и излази у преобиљу мирне плодотворности, те по стајању превасходног јединства пребива сав у свем уцело са Собом преобједињеним.

§3.

А зашто, неко би могао да пита, сви желе мир? Многи се радују разном и разноликости и разликама, те не желе добровољно да обитавају у спокојству. И ако то неко каже, да су разно и разнолика својства сваког од бића и да нема једног бивствујућег међу бивствујућим, какво год да било, никада не пожели да га одагна, на то нећемо и ми да одговарамо, већ ћемо да најавимо такву жељу за миром. Како сви воле да буду у свету и јединству са собом и од самих себе, и припадају им да се не удаљавају и не отпадају. А савршени мир јесте хранитељ својствен свакој особености без примеса, који својим промислом поклања мир, чувајући све без делећих међусобица и непомешано са Самим Собом и једног с другим, непокретном и неотклоњивом силом држећи све у узајамном миру и непокретности.

§4.

И ако све покретно хоће да не пребива у мировању, а да извршава њему својствено кретање, и то је хтење свеопштег божанског мира, који све очувава од њих самих неотпалих од себе и који запажа посебност и покретан живот свих покретних неизмењеним и неотпалим, у стању смирености са самима собом и у самој тој делатности, каква им је својствена.

§5.

Ако пак онај који говори о достизању преко отпадања од мира у различитости, утврђује да се не појављују сви као приврженици смирења, на то је од свега најбоље да се одговори, да нема ничега код бића што

би могло сасвим да отпадне од сваког јединства. Јер не постоји и нема код бића сасвим непостојаног, неодређеног, неутврдивог и несавршеног. Ако он каже да су то људи који не воле мир и њему својствена добра, и који се радују раздорима, свађама, изливима гнева и пометњи, тада их одређују жалосне сличности тежње ка миру, обузете многим страстима и задржавају их са неразумним жељама, па се са испуњавањем вечног одбеглиштва надају да ће да се успокоје, што су онеспокојени недостатком над њима владајућих наслада.

Шта је могуће рећи о Христосовом човекољубљу које излива мир, на шта гледајући учимо да се више не боримо ни са самима собом, ни један са другим, ни са анђелима, већ да се по мери снага трудимо у божанском, у складу са промислом Исуса Који је производио „све у свему” и суделујући од века на предодређено неисказаном миру, мирећи нас с Њиме у духу, а кроз Њега и у Њему, с Оцем. О тим натприродним даровима довољно се рекло у „*Теолошким огледима*”, где заједно с нама сведочи и свештена духовност Писма.

§6.

Али како си ме негда питао путем писма, шта називам бивствовањем самим по себи, животом самим по себи, мудрошћу самом по себи, те рекао да је недомисљено зашто некада Бога називам животом самим по себи, а некад ипостазу живота самог по себи, сматрао сам да је неопходно, свештени човече Божији, да разрешим и ту твоју недоумицу која се тиче мене. И пре свега, понављам и сада речено већ хиљаду пута, да није противречно то да се Бог назива Силом сам по себи, или Животом сам по себи и Ипостазу живота самог по себи или мира или силе. У једном случају он добија име бића и сасвим првоначелних бића као Узрок свих бића, а у другом пак као надсуштинско изнад свих, а у том броју и првоначелних бића, Надсуштствени.

О чему уопште, питаш ти, говоримо као о бивствовању самом по себи или о животу самом по себи, и шта сматрамо напросто и начелно постојећим и од Бога првоначелно установљеним? То, кажемо ми, није компликовано да се објасни, и то је могуће учинити непосредно и једноставно. Не утврђујемо ми да је бивствовање само по себи нека божанска или анђеоска суштина, која се појављује као узрок бивствовања свега постојећег, јер и за бивствовање свега постојећег и за само бивствовање важи једно надсуштствено начело, једна Суштина и један Узрок. Не говоримо и то да живот потиче од друге божанскости осим надбожанског Живота, као очитован узрок свега постојећег, те живота самог по себи. Краће речено, не сматрамо да између постојећег има неких начелних творачких суштина и подлога, које би се маштовито именовале боговима и творцима постојећег, какво уистину и непосредно говорећи, ни сами они нису упознали, уколико такви ни не постоје, ни њихови очеви. Бивствовањем и Животом самим по себи (и Божанстве-

ношћу самој по себи) називамо како је нешто начелно, божанско и јавља се као Узрок, једно надначелно и надпостојеће Начело и Узрок свега, а као нешто учествујуће придате промисаоне силе неприступачном Богу, као остваривање само по себи, оживљавање само по себи, обожење само по себи, учествујући на одговарајући начин у оном како се биће и појављује, и назива бићем, и живућим, и обожењем, и томе сличним. Зато се Добри и назива Творцем првих од њих, затим њиховим у целини, потом према посебности, а затим тих што са њима учествује у целини, а онда и ко делимично.

И да ли је нужно да се о томе говори, када неки од наших божанских свештеноучитеља Тога називају и Основом и благошћу самом по себи, и божанскошћу, а да Он превасходи и благост и божанскост, говорећи, да благост сама по себи и божанскост јесте благодворећи и боготворећи дар, који потиче од Бога; а лепота сама по себи јесте исхођење способности да се буде лепим у изворном смислу речи, сачињавајући и лепоту у целини и делимичну лепоту, лепо у целини и делимично лепо; и друго, што се на тај начин говори и говориће се позвано наговештавајући промисли и добра, које учествују на бићима, изобилним изливањем произлазећи и проистичући од неприступачног Бога, да би Узрок свега остао строго иза граница свега, те да би надпостојеће и натприродно свугде и вазда превазилазило сваку суштину и природу.

Глава дванаеста

О именима „Свето Светих”, „Цар царева”, „Господ госпode”, „Бог богова”

§1.

Кад је и о томе, колико је било потребно да се каже, до краја, како мислим, речено, па нам приличи да опевамо бесконачно именујућег и као „Свето светих” (*Дан, 9, 24*) и као „Цара царујућих” (*7 Тим. 6, 15; Откр. 19, 16*), који царује вечно „на вјеки и даље”, и као „Господ госпode” (*7 Тим. 6, 15; Откр. 19, 16*) и „Бога богова” (*Пс. 49, 7*). И отпрве ваља разјаснити шта ми поимамо под светошћу самом по себи, шта под царством, под господством, под божанскошћу и да то Писмо хоће да покаже, придевајући имена.

§2.

Како светост, колико ми то можемо да кажемо, јесте слобода од сваког оскрвнућа и у свим односима је савршена незтворена чистоћа. Царство је распоређеност свих ограничења, постављености, закона и поредака. Господство пак јесте не само преовладавање лошијег, већ и свеусавршена овладаност сваким добром и благом и њихово истинско и

потребно обезбеђивање. Зато је „господство” сродно и са речима „господин”, „нешто господари”, „господареће”. Божанскост је свевидећа промисао, која све окружује свесавршеном благошћу и садржава. Она собом пуни и превазилази све то, што се њеним промислом користи.

§3.

Та имена ваља да буду у лику напросто опевавана примењљиво на све превазилазећи Узрок, а уз њега ваља да буду прибављени превасходна светост, господство, вишње царство и најједноставнија божанскост. Из Ње је одједном израсла и распространила се свака довршеност без примеса сваке беспрекорне чистоће, сваки учинак бића и устројство. Она одагнава сваку дисхармонију, неравноправност и несразмерност, радује Се добротворној истоветности и правилности, те за Собом води удостојене да се Њоме причесте. Њој су својствени пуно и савршено овладавање свим добрим, свака добра промисао, који ради и подржава промишљајуће. Она добротолепо даје Себе за обожење оних који се обраћају.

§4.

Након што је преиспуњен свиме Узрок свега по једној у свему превазилазећој пребачености, Он се и опева као Свети светих и ранијим одговарајућим преиспуњењима Узрока и ликом према Његовом оностраним превасходству. Могуће је рећи, ако свето, божанско, господско или царско превасходи не читујући се таквим, а учествовање само по себи је од учествујућих на њему, и учествовања су од Оног Који је све причинио. Светима пак, царевима, господом и боговима Писмо назива прве у одговарајућем свакоме од њиховог ранга, кроз које други, учествујући на Божијим даровима, то умножавају, што им се предало простим, у складу са њиховим особеностима, чија је разноврсност најпре промисаоно и боговидно сједињена у властито јединство.

Глава тринаеста

О именима „Савршени” и „Један”

§1.

Толико о томе. Одредимо на крају реч, уколико то сматраш разумним /логичним/, које је од имена само најбољег значења. Јер и теологија узрок свега и све и све уједно категорише као саму сврху и као једно опевава.

Савршен је Он не само као самосавршен, једновидно Сам Собом ограничен и у целини са Собом целим најсавршенији, већ и као надсавршен, зато што све превазилази, ограничава сваку безмерност, сваку границу размиче, не бивајући ничим сместив и достижан, већ непрестаним импулсима бесконачних енергија простирући се на све и изнад свега.

Савршеним се Он назива такође и као онај који се не шири, већ је свагда савршен, и не умањује се; као Онај што све у Себи унапред има и на све се излива у једном и истом непрестаном дешавању преобилног ненестајућег предавања, Којим Он све чини савршеним и испуњава Својим савршенством.

§2.

Он се назива Једним зато, што јединствено јесте по превасходству опо јединствено јединства, па се и јавља не излазећи ван граница Једног, /као/ Узрока свега. Јер нема у бићима ништа што не учествује на Једном. Онако како је сваки број учествујући на јединици и каже се „једна двојица”, „једна /од/ десеторо”, или „једна половина”, „једна трећина”, „једна десетина”, те тако и све, и сваки део учествује у јединици, па постојање јединице означава постојање свега.

Узрок свега није пак једно од многих једних, већ је унапред свим јединицама и мноштву и сасвим је једно и одвојено од многих. Нема пак мноштва које није сасвим учествујуће на јединици, али много је делимичног једног као цело, много је придолазећег подлежећем једном, много бројем или силама по виду једног, а многи су видови једног по врсти, и многе појаве једног по начелу. И нема ничег међу бићима, што на неки начин не би учествовало на једном, сједињеном у свом јединству обухватајући све у свему, све у целини, укључујући супростављености.

Без јединице не добијају се и множине, јединица пак без мноштва може да постоји као јединица, претходећи сваком множинском броју. Ако би претпоставили да је све у свему обједињено, све ће и бити једно у целини.

§3.

Осим тога, такође и то стоји, да је по једном и за сваки предпримљени лик, па се једно појављује као основа свега. И ако се искључи једно, неће бити ни целине ни дела, нити ичег другог од бића. Јер једно у себи предпоседује и обухвата једновидно. Зато богословље и опева богочелство у свему као узрок свега, називајући га Једним. И „Један Бог Отац”, „Један Господ Исус Христос”, „Један пак Дух” каже се према узроку вишег степена неразделености целосног божанског јединства, у којем је све сабрано у једно и сједињено и суштински присуствује.

Зашто све по правди и узлази и узводи се према богочелству, захваљујући Кома, из Кога, Којим, у Којем и код Којег све постоји, састављено, пребива, садржи се, испуњава и враћа се. И није у бивствујућем могуће наћи ништа што би се тако појавило, да се не усавршава и не очувава, а да не захваљује Једном, како се надсуштински именује сва Божанственост.

И приличи и нама, који смо обраћени силом божанског јединства од многог Једном, да у једном лику опевамо сврховиту и једну божанскост,

Једно које се јавља као Узрок свега, што претходи свакој јединици и мноштву, делу и целини, граници и безграничности, одређености и неодређености, што ограничава све постојеће и само бивствовање, једновидно се појављујући као узрок сваког и свих у целини, а заједно с тим пребивајући код свих и изнад свих, више од самог једносуштог, само једносушто ограничавајући, ако се само једносушто убраја у бића. Број је овде деоник суштине, а надсуштаствено пак једно ограничава и једносушто, и сваки број, и само се појављује као начело, узрок и број поредака и јединица и бројева, и све постојећег.

Зашто се све што надвишава божанскост, опевано као Јединица и Тројица, не појављује ни као јединица, ни Тројица у нашем поимању, или од кога другог од бића? Али ми и Тројицом и Јединицом називамо оне који превазилазе свако име и надсуштаствену божанскост по односу према бићима, да би их сада опевали као надобједињеност и богородност. Како никаква јединица, никакво тројство, никакав број није у стању да настане, нити било шта друго од бића, или да некоме од бића не изводи разумљиво из оног што све надмашује, и реч и ум, скривено изнад свега надсуштаствено надсуште надбожанствености, па за њих нема ни имена, ни речи, зато што су оне у неприступачној оностраности.

И само име Благост спомињемо уз њих, не зато што оне подилазе, већ зато што желећи нешто да појмимо и кажемо о њиховој неизрецивој природи, првим делом посвећујемо јој најуваженије од имена. И када би се и у томе усагласили са теолозима, нисмо с тим мање удаљени од заснивања истине. Зашто су они уважили усхођење путем одрицања као оно што изузима душу од њој сродног, проводећи кроз сва божанска разумевања, према односу са којим Онај, Који је виши од сваког имена, сваке речи и знања, и јесте Оностран, а резултат свега је да се с Њим сједињујемо утолико, уколико је за нас могуће да се сједињујемо.

§4.

Сабравши заједно та умствена Божија имена, открили смо колико је било могуће, да она не само да су далеко од тачности (то уистину могу да кажу и анђели), већ и од анђеоских песмопева (а најнижи су од анђела виши од наших најбољих богослова), а такође и од самих богослова и њихових следбеника или сапутника, и чак најскромнијих међу нама једнаких по чину. Ако је пак оно речено правично и успело нам да по мери наших снага разјаснимо смисао божанских имена, то ваља приписати Узроку свих добара, које отпочетка удељује саму способност говора, а затим способност да се добро говори.

Ако се пак неко од оних једнаких по снази имена показало као испуштено, и њега ваља да разумевамо на исти начин. Ако је пак то нетачно или несавршено, и ако смо се делимично или сасвим отклонили од истине, то ће да исправи дело твог човекољубља, кад упркос жељи нисмо појмили и дали објашњење оном који жели да научи, да будемо

од помоћи ономе, коме недостају снаге, те излечили оне који не желе да их боли, налазећи једно у себи, друго код других, а све од Добра добијајући и нама предајући. Не заустављај се, већ чини добро дружељубивом човеку. Сад већ видиш да ниједну од нама предатих свештеноначелних речи нисмо сакрили у себи, већ смо вам их пренели неизмењеним, а предаћемо их и другим свештеним људима, уколико будемо у снази говора, а они којима се говори, да слушају, ни у чему да се не покажу предања, само да у способности поимања или њиховог излагања не ослабимо. Али нека то буде, како Бог воли, каже се. За нас нека то буде крај разјашњења умствених Божијих имена. Богом знано, прелазимо на „Симболичко богословље”.

О ТАЈАНСТВЕНОМ БОГОСЛОВЉУ

ГЛАВА I

Шта је божанки примрак

§1.

Тројице пресуштаствена, пребожанствена и преблага, што надзи-
реш богомудрост хришћана, управи нас пренесазнатљивом пресветлом
и највишем врху тајанствених речи, где су просте, одрешене
/безусловне/ и неизмењиве тајне богословља, прикривене пресветлим
сумраком тајноскривеног ћутања, /тајне које/ у најтамнијем најпресвет-
лије просијавају и у свецелој недодиривости и невидљивости надлепот-
ним блистањима преиспуњавају умове без очију /анђеле/. Нека ми то
буде молитва.

Ти, драги Тимотеју, у усрдној прилежности /крепком подвигу/ на
тајанствена виђења, остави и чула и умне делатности /умствене енерги-
је/, те све чувствено и умно, и све небивствујуће и бивствујуће, те се не-
сазнајно устреми ка сједињењу, колико је могуће, са Оним који је изнад
сваке суштине и сазнања. Јер са тим ни са чим невезаним и одрешеним
чистим иступом из себе и из свега, све оставивши и од свега се ослобо-
дивши, бићеш узведен према надсуштаственом зраку божанске таме.

§2.

Али гледај да нико од непосвећених за то не чује, кажем за такве
који се држе привезаним за суштину, и замишљајући да изнад тих суш-
тина не постоји ништа надсуштинско, него сматрају да сопственим саз-
нањима знају Оног, који је «поставио таму за покривалиште Своје» (Пс.
18/17/, 11). Ако ли су божанска тајновођства изнад ових /оваквих
хришћана/, шта би онда неко рекао за оне још непосвећеније у тајне /за
нехришћане/, који све превазилазећи Узрок обележавају као последње
од постојећег, те казују да Он нипочему не превазилази безбожна прав-
љења од њих, и многоврсна обличја. Њему припада, као свеопштем Уз-
року, да се прида и потврдно искажу све потврде постојећих бића, и све
их још више пориче, као Надсуштог изнад свега; те да не мисли како су
порицања супротна тврдњама, него да је Он тим пре изнад лишавања,
бивствујући изнад свих одузимања и утврђивања /постављања/.

§3.

Тако је и божански Вартоломеј говорио, да је богословље и много и
малено; и Јеванђеље да је широко и велико, а притом и кратко. Мени се
чини, схвативши то натприродно /прерастајуће/, да је многоречит добри
Узрок свега, те уједно краткоречив и неречит, као Онај за Којег нема ни
речи ни мисли, зато што је Он надсуштаствено изнад свега, те се непри-
кривено и истински јавља само онима који превазилазе и све нечисто и
све чисто, те надилазе свако похођење свих светих врхова, те остављају
све божанске светлости и гласове и речи небеске, ступају `у примрак`,
где је, како кажу речи /Св. Писма/(Пост. 2.Мојс. 29, 19-21; 19,9), Онај
Који је с ону страну свега /Свевишњи/.

Јер и није напросто заповеђено божанском Мојсију да се он сам
најпре очисти и затим да се одвоји од неочишћених, и да је тек после
свег очишћавања чуо многогласне трубе, гледајући многе светлости које
зраче чисте и многоизливајуће зраке, а да је затим одвојен од осталих и
са изабраним свештеницима достигао врхунце божанских усхођења. И у
њима се није сусрео са Самим Богом и није видео Њега, јер је невидљив,
већ место где је Он (2 Мојс. 33, 20-33). То мислим да значи да оно нај-
божанскије и најкрајње код видљивих и умних, јесу неки подлежећи ра-
злози /логоси/ подножја све Превасходећег, кроз које се показује Њего-
во присуство изнад сваке замисли, које заседа на умне врхове Његових
најсветијих места.

И тада се ослобађа од гледаних и гледајућих и улази у примрак не-
познавања, заиста тајанствен, по коме се затвара сва сазнајна способ-
ност схватања, те у свему недодиривом и што се невидљиво сазнаје, сав
будући од свему оностраног, и никоме нити себи самом нити коме дру-
гом /не припадајући/, по пуној несазнатљивости свих сазнајних недело-
вања /аненергесија/, према јачем умствен /εὐμηνος/, и премда никако не
сазнајући, сазнаје изнад ума.

ГЛАВА 2

Како се треба сједињавати, и химне узносити Узрочнику свега и изнад свега

Молимо се да настанемо по том надсветлосном примраку, те да
кроз негледање и несазнавање видимо, те познамо Оног који је изнад
погледа и сазнања не гледајући нити сазнајући, јер то и јесте право
виђење и сазнање, те Надсуштаственог надсуштаствено да се опева кроз
одузимање свега постојећег. Попут оних који праве статуу од самони-
клог /природне громаде/, па одузимају /клешу/ све прикључено
/сувишне наслаге/, које су препреке чистом погледу на скривено, те је-
дино самим тим одузимањем показују одсудно скривену лепоту.

Треба, како мислим, оба одузимања супротно потврдама опевавати. Јер смо оне тамо /потврде, афирмације/ постављали, почињући од најпрвијих и силазећи преко средњих до најзадњих. Овде /опет идемо/, од последњих ка најпрвијим те припреносећи их као сачињене, свеколико одузимамо, да бисмо неприкривено сазнали оно незнање које је прикривено у свему постојећем преко свих сазнавања, и да бисмо видели онај Надсуштаствени Примрак, прикриван сваком светлошћу међу бивствујућима.

ГЛАВА 3

Која су катафатичка богословљења а која апофатичка

У *Богословским огледима* опевали смо оно најглавније катафатичког /потврдног/ богословља, како се божанска и добра природа збори једносно, те свакако Тројично; шта се по њој казује очинством и синовством; шта одлучује да објави богословље Духа; како су из нетварног и недељивог Добра потекле срдачности добростивог светла, те у променама савечног израстањем обасјавајући непомерно Једно; како се надсуштаствени Исус осуштаствио човекоприродним истинама; и толике друге прочитане путем Речи /Св. Писма/, које се у *Богословским огледима* опевавају.

У спису *О божанским именима* /говори се о томе/ како се Бог назива Добрим, како Суштим, како Животом и Мудрошћу и Силом, те коликим другим што припадају умном богоименовању.

У *Симболичком богословљу* /се разматра/ која су то преименовања од чулних /назива/ на божанска /примењена/, која су то божанска обличја, које божанске фигуре, те делови и органи, која су божанска места и украси /κόσμος/, која су то узбуђивања /τιςόι/, које боли и негодовања; који заноси и опојности; које заклетве и која проклетства, који снови и које будности; и толики други свештеносаздани облици што припадају симболичким боговрстама /θεωτυπία/.

Сматрам да си сагледао колико су многоречитији далеко више последњи /ови симболи/ од оних првих. Јер требало је да *Богословски огледи* и разрада *Божанских имена* буде краће речена од *Симболичког богословља*. Отуда колико год да се уносимо ка узвишенијем, толико се речи, сажимањима умних, сужавају. Као и сада улазећи у надумни примрак, наћи ћемо не краткоречивост већ потпуно безречје и немишљење. И тамо опет, силазећи од горњег ка доњима, реч се проширује ка мноштву, одговарајући му. Сада опет, узлазећи од доњих ка превасходећим, умањује се /реч/ по мери успона, а после свег успона сва ће бити безгласна и сва ће се сјединити у Неизрецивом.

А зашто уопште, казаћеш, постављамо од најпрвијег божанске поставке, док божанска порицања почињемо од последњих? Зато што потврђујући Оно што је изнад сваке потврде, наша основна твдња ваља да

буде давана од онога што Му је од већма сродног. А говорећи да пориче о Ономе што је изнад сваког порицања, ваља да порицање пође од онога што је од Њега више удаљено. Јер, зар није /Он/ више живот и доброта, неголи ваздух или камен? И зар се више не опија и не жести, неголи што се исказује /речима/ или замишља /мишљу/?

ГЛАВА 4

Да ништа од чувственог није превасходни узрок свега чувственог

Говоримо дакле да, као Узрок свега, будући изнад свега постојећег, нити је несусштаствен, нити безживотан, нити неказујући /бесловесан/, нити безуман, нити је тело; нити облик, нити изглед, нити има каквоћу, количину или масу; нити је у месту, нити се види, нити има чулни додир, нити осећа, нити је осетљив, нити има неред и немир, узнемиран тварним страстима, нити је немоћан, подлежући чулним знацима; нити је у недостатку светлости; нити је промењивост, или пропадљивост, или дељивост, или лишеност, или отицање; или да било шта друго од чулних, нити јесте, нити има.

ГЛАВА 5

Да ништа од умног није превасходни узрок свега умног

Успињући се одмах казујемо, да није нити душа, нити ум, нити маштање, или схватање, или реч, или да мишљење има, јер није ни говор, ни мишљење, и не казује се нити се мисли; нити је број, нити поредак, ни величина ни незнатност, ни једнакост ни неједнакост, нити сличност или несличност; нити стоји нити се креће, нити води у тишини, нити је сила, нити светло, нити живи, нити је живот, нити је суштина, нити век, нити време, нити постоји умни додир с Њим, нити је наука, нити је истина, нити царство, нити мудрост, нити је једно, нити јединство, нити божанство или доброта, нити је како увиђамо дух, нити синовство, нити очинство, нити шта друго од оног што ми или неко други од постојећих познајемо, нити је ишта од небивствујућег, нити ишта од бивствујућег, нити Га бивствујућа познају, онако како Он јесте, нити Он познаје постојећа бића онаквима како су постојећа.; нити постоји реч о Њему, нити име, нити сазнање; нити је тама, нити светлост, нити заблуда, нити истина, нити се о Њему уопште /ишта/ даде потврдити, нити порицати, већ придајући афирмације и негације оних што су након Њега, нити одређујемо, нити одузимамо.

Јер је и изнад сваког потврђивања Свесавршен и Јединствен Узрок свега, и преузвишеност Онога је изнад сваког порицања, Који је једноставно слободан од свега и с ону страну свега /Свевишњи/.

ПИСМА РАЗНИМ ЛИЦИМА

1. Гају Терапеуту

Мрак ишчезава при светлу, и посебно при великом светлу; незнање прогони сазнања, и посебно велика сазнања. Прихватајући то у смислу превасходства, а не лишности, не лажући се, утврди да је незнање Бога скривено од оних, који имају светло и сазнање о ствари, а да Га тај најувизишенији мрак сакрива у сваком светлу, једнако као што се уз Њега сакрива свако сазнање. Ако је ко, видевши Бога, схватио то што је видео, то значи да Га није видео, већ нешто од постојећег и познатог. Сам Он, будући да је изнад ума и изнад бивствовања, по самом томе, што не припада броју познатих и споредно постојећих предмета, постоји надсуштствено и сазнаје се изнад ума. И то у изузетном смислу савршено навођење јесте познање Оног, Који је изнад свега познатог.

2. Истоме

На који је начин Тај, Који је виши од свих, виши и од начела божанствености и начела добра? Појмићеш то, ако под именом божанствености и добра будеш разумео саму предметност добросоопштавајућег и животног поклона, те оно неподраживо подражавање, кроз које се чинимо учесницима божанскости и добра, подражавања Онога, Који је виши од божанскости и добра. Јер ако то служи за начело божанскости и благиости оних, са којима учествујемо, тад је Онај, Који је изнад сваког начела, коначно, виши од тзв. божанствености и добра, пријемчивих за начело божанствености и добра. Као неподражив и недостижан, Он је виши од сваког подражавања и достигнућности и виши од тих, који подражавају и достигну општење с Њим.

3. Истоме

Неочекивано значи то да бива изнад очекивања и одједном се учини очигледним, будући да је дотле сакривено. У односу на Христову људскост, сматрам да Божија реч тиме показује и то, да нам се Надсуштствени, будући доскора скривен, очитовао у људском бићу. Али Он скривеним остаје и после очитовања, или да кажем још боље, и у самом очитовању, јер та скривена тајанственост Исуса и сама по себи није ни

по каквој речи, нити разумом објашњива, већ остаје неизрецивом и онда када се изриче, и недостижном, када се разумева.

4. Истоме

На који се начин, кажеш ти, Исус, Који је виши од свих, убраја по суштини у остале људе? Коначно, Он се овде назива човеком не као Творац људи, већ као истински човек, имајући пуну људску природу. Ми опет не ограничавамо Исуса људскошћу, јер Он није само човек (иначе Он не би био надсуштствен носећима, ако би био само човек), а Он је једнако истински човек, који је из неупоредиве љубави према људима, будући надсуштственим, донео суштину људи на људски и надљудски начин. Али тиме не мање Он је очитовање надсуштствености, будући да је увек надсуштствен, на крају по њеном одсуству и узевши истинску суштину, ушао је у суштину изнад суштине и људска деловања извршавао надљудски. Доказом за то је натприродно зачеће Дјеве и вода, која је, не гледајући на њено течење, држала тежину стопа, обликованих од ствари и земље, која се није измакла под њима, већ се надприродном силом уздржала од разливања. Могуће је представити и друге примере, којих је веома много. Ко буде гледао на њих у божанском светлу, тај ће разумети на начин који је умом недостижан, да и оно, што се тврди о Исусовој људскости, има силу преимућства порицања. Јер, рецимо краће, Он и није био човек, не зато што он није био такав, већ уколико је био више од човека, родивши се од човека и постао истинским човеком недостижним за људски лик. И извршио је божанске радње не као Бог, и људске не као човек, већ је дејствовао као очовечени Бог /οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ/, пребивајући с нама неком новом богољудском енергијом /καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένως/.

5. Доротеју ђакону /литургу/

Божански мрак је то неприступачно светло, у којем, по речима Писма (1 Тим. 6, 16), живи Бог. И уколико је Он од сталног сијања невидљив и од преизобиља надсуштинског светла неприступачан, у Њему пребива само онај, који је достојан да зна и види Бога, те истински пребива у Њему изнад виђења и сазнања, кроз само то невиђење и незнање схватајући то, да је он изнад свега чулног и умног, па призива са Пророком: Чудно је за мене знање Твоје, и високо, не дотижем га (Пс. 138, 6). Тако је, коначно и божански Павле сазнао Бога, када је сазнао, да је Он изнад сваког поимања и разумевања, због чега и назива Његове путеве неиследивим, Његове дарове неизрецивим (Рим. 9, 33) и светло Његово да превазилази сваки ум (Флп. 4, 7), уколико се обрео у Онога, који је од свега виши, и изнад разумевања уразумљујући, те да је виши од свега будући свега Творцем.

6. Сосипатру свеиштену

Не сматрај победом, достојнопоштовани Сосипатеру, када устајеш против неког вероисповедања или мњења, па макар било и неправилно. Јер, ако га по расуђивању и оповргнеш, још не следи, да би већ све што је Сосипатер рекао, било тачно, јер међу многим очито лажним мњењима може и од тебе и од других да се сакрије то, што је једно и сакривено, тј. истина. Ако нешто није лепо, то не значи да је оно непромењиво бело, или ако неко није коњ, да је обавезно човек. Ако би хтео да ме послушаш, поступи овако: престани да изобличаваш друге, већ боље предлажи саму истину на тај начин, да се твоје речи никако не би могле оповргнути.

7. Свеиштеначелнику Поликарпу

Никада се нисам слагао ни са Јелинима, ни са неким другима у тој мисли, да је за добре људе довољно да сазнају и кажу истину, каква је она сама по себи. Јер када закон истине верно покаже и јасно открије суштину дела, тада све с њиме несагласно и оно што само носи вид истине бива откривено, показује своју одликујућу црту, своју противзаконитост, своју личину /маску/. Зато онај који открива истину није сасвим у нужности да се сукобљава с тим или другим противницима, јер сваки говори да баш он поседује царску медаљу, макар се код другог налази, можда, само обмањујућа сличност некаквог најмањег делића истине. Покушај да разобличиш такву заблуду и одједном ће један за другим да почну да се споре с тобом. Али када реч истине буде положена тврдо и остане непоколебљиво, не гледајући на противречност других речи, то све што је са њоме неусаглашено, пада само од себе по узроку саме непоколебљиве истине. Будући уверен у праведност те мисли, нисам журио да говорим с Јелинима и с другима; довољно ми је, ако би само Бог дао, да прво сазнам истину, а тек после, како ваља, да је искажем. Међутим ти говориш, да ме софист Аполофан пориче и назива оцеубицом због тога, што се неодобрено користим грчким образовањем против Грка. Насупрот таквом окривљавању могуће је рећи с великом праведношћу, да се баш Грци неодобрено користе божанским против божанског, када се труде да разруше Божију мудрост, Божију пак побожност. То говорим, на крају крајева, не о мњењима простог народа, који материјално и буквално прима замисли песника, боље служећи твари, неголи Творцу; не, већ говорим да се сам Аполофан користи неодобрено божанским против божанског, зато што знање суштине, које он правилно назива философијом, а божански Павле мудрошћу Божијом /καλῶς λεγομένη πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφία καὶ πρὸς τοῦ θεοῦ Παύλου σοφία θεοῦ κεκλημένη/, ваљало би да води истинске философе до узрока како до бивствовања суштог, тако и до његовог сазнања. Ако се Аполофан

више забавио раскривањем праведности властитог мњења, неголи о показивању неоправданости туђег, то не може као мудар да не зна, да не може да претпостави никакву промену у устројству и кретању неба без воље Творца, Који му је и дао бивствовање, и чува га и очитује се као узрок његовог кретања, Који по сведочанству Светог Писма, све гради и мења. Зашто пак он није побожан пред Оним, Који је од нас сазнат у истоветности правога бивствујућег у целини божанске љубави по свеузрочности и надисказивим силама? /Πῶς οὖν οὐ σέβει τὸν ἐγνωσμένον ἡμῖν καὶ τοῦτου καὶ ὄντως ὄντα τῶν ὄλων θεὸν ἀγάμενος αὐτὸν τῆς παναίτιου καὶ ὑπεραρρήτου δυνάμεως;/ Његовом дивном силом и распоредима су сунце и месец, заједно са свом васељеном негда били доведени у савршену непокретност, тако да је током целог дана све застало под тим сазвездама, и што је још дивније, тада су првостепене сфере у којима је садржана прошлост, продужиле да се враћају, а сфере које су их садржавале стајале су непокретно. Његовом силом је био већ устројен други дан, тако што је продужење свих двадесет часова или извршила васељена супротним кретањем и обратним враћањем у круг, или сунце, скративши своје петовраћајуће кретање у десеточасовно време, а у продужетку других десет часова само то кретање се показало на неки нови начин. Та је појава толико умно изместила Вавилоњане, да су Му се они, признавши Језекијела попут равног Богу и далеко вишим од човека, покорили без сукоба. Не говорим о дивним догађајима, који су се десили у Египту, о божанским знамењима произведеним на другим местима; већ само напомињем о тим небеским појавама, које су свеопште, извесне увек и свима. Аполофан коначно каже, да је све то неправедно, али се то очувало у свештеним причама Персијанаца, и магови све до сада празнују сећање тројственог Митре. Насупрот томе, он томе не верује, можда услед незнања или неискуства, па му напомени у крајњој линији о затамњењу, насталом при распећу Исуса Христоса; тада смо се обојица налазили у Илиополису и својим очима гледали на дивно поклапање сунца и месеца (том поклапању није следило да се деси у то доба), а затим смо видели, како је месец, одједном се оделивши од сунца, у девет сати навече стајао спрам њега и опет сасвим светлео његовим зракама. Напомени му такође и о другом случају, да је то поклапање, као обично, почело од источне дуге сунца и продужило се у супротном његовом завршавању, а затим се месец одједном окренуо назад и отишао пре, не на ону страну коју је испочетка закрио, већ њој супротну (западно). Ето појаве, у то време приспеле, а такве су појаве могле да буду произведне само Христосом, Највишим Узроком сваког бивствовања, које извршава велика и дивна чудеса, којима нема броја! Кажи Аполофану, ако је нужно, све то и, ако је могуће, разобличи га с тиме, та он је тада био заједно са мном, и заједно гледао, и заједно расуђивао, и заједно се дивио; тада је био прожет попут неког духа пророчанства и обративши ми се, говорио: «Љубазни Дионисије! Та измена поретка је

дело Божије!» То, што сам сада рекао, довољно је за писмо, а што недостаје, допуни сам и тога у многоме мудрог човека сасвим ћеш окренути Богу. Могуће је, да он и не одбије да призна с кроткошћу срца истину наше вере, која стоји више од сваке људске мудрости.

8. Монаху Демофилу

Јеврејска историја говори о светом Мојсију, да се он удостојио и боговиђења по својој великој кроткости. И ако га понеко представља као чудног због тог божанског виђења, тада пре његовог удаљавања од Бога представља његову удаљеност од кроткости/смерности/. Она каже да се Господ разгневио својом јарошћу на њега, када се он упорно супростављао Његовим божанским саветима. Такође, када обавештавају о његовом божанском избору, по преимућству га прославља подражавање Божије благодати, јер је био сасвим кротак, због чега се и називао робом Божијим и признаје се достојним више од свих Пророка боговиђења. Па и када су њему и Арону неки дрско оспоравали првосвештенство и власт над народом, он се очитовао вишим од сваког честољубља и властољубља и уступио власт над народом сваком, који би од Бога био изабран. Када нису престајали, не гледајући на то да умишљају против њега, те порицали пређашње његове поступке, угрожавали га и већ упирали руке на њега, тада је он зазвао спасење од Свеблагот, не престајући да буде кротак: говорио је сасвим смело и уједно сасвим скромно, да он никако није крив у тим обеђивањима, којима су подвргавали поверење његовом начелништву, јер је знао да је тај, који беседује с добрим Богом, дужан да по могућности буде сличан њему и у својој савести уверен у исправност својих поступака. По чему се богоотац Давид учинио другом Божијим? Коначно, зато што је био добар и сусретљив према непријатељима. Преблаг и добротољубни казује о њему: Нађох човека по срцу Мојему. Па и закон је био дат, да се не презире ни као животиња, што непријатељу припада. И Јов је због незлобивости оправдан. Јосиф се није светио својој браћи за заверу, а Авељ је са простотом и без подозрења упозоравао свог брата, убицу. Реч Божија све те добре прославља, који не само да не мисле и не чине зла, већ и трпећи злобу других, не отступају од добра, већ напротив, слично Богу, благодетељствују и у злу, показују им велику благонаклоност и са свом скромношћу упозоравају их на подобне /исправне/ поступке.

Али узвездимо свој поглед навише, и нећемо говорити ни о кроткости светих људи, ни о добру човекољубивих анђела милосрдних према људима, који се моле за њихово добро, и који се уздржавају од повређивања и погубних сила, саразбољених у злу и које се радују због спасења оних који се враћају добру. Шта још казује реч Божија о доброделатним анђелима, све ћемо оставити и обасјани благодетворним зракама истински доброг и предоброг Христа, узвешћемо њима просвећени поглед на Његове божанске врлине /доброделања/. Није ли то уистину

знак неизрецивог и недостижног добра, да је Он привео бића у бивствовање, које Га међу свима њима чува и жели да би сви свагда били блиски Њему, те да би му се свако по својој способности обраћао? Тим више што и оне, који се од Њега удаљавају, Он не оставља Својом љубављу, већ се стара да их задржи, молећи их да не пренебрегавају Оног, Који их воли и обасипа добрима, Који трпељиво подноси када Га они неразумно окривљавају, и Сам их штити. И још им више обећава помоћ: још из даљине видећи оне који Му се приближавају, Он већ креће и сусреће их, Сам их обгрљавајући, хвалећи и не окривљујући за раније поступке, већ се радује садашњем, утврђује осећај сазивајући друштво тј. све добре, да би се кућа Његова испунила онима који се веселе. Демофила пак и сваког, који мрзи добре, праведно укорава, но уједно и учи добру, да би се исправио, јер како је могуће, каже он, да се добар не радује због спаса погубљених, због оживљавања умрлих?! И уистину, само ако би се неко одвратио од заблуде, Он га у том трену узима на своја плећа и побуђује на радост благе анђеле, добротвори и неплеменитима, сунцем Својим обасјава зле и добре (Мт. 5, 15) и саму душу Своју полагаже за оне који се удаљавају од Њега (Јн. 10, 100). А ти, како је видно из твог писма, већ си пред свештеником притиснуо нечастивог и грешника, како га називаш, не знам по ком праву, пришивши да својим рукама извучеш напоље, затим када те је признавајући молио, да је дошао због излечења својих зала, ти не само да га ниси уважио, већ си се дрзнуо да се ругаш са добрим свештеником, који је благонаклоно примио све спорно и оправдао себе као грешника; на крају, принудивши и свештеника да изађе, ти си се са сличнима отргао насупрот закону у светилишту и оскрнавио Свето светих, а нама пишеш да си својим старањем очувао Свето од угрожавајућег оскрвнућа и да га до сада чуваш у целини. А сада чуј наше речи: служитељи Цркве који су и од тебе виши, тим још мање монах који је с тобом једнако чина не сме да пориче свештеника, па и када би се показало, да он недостојно приступа Божанским Тајнама или ако би очигледно чинио нешто забрањено. Јер, ако је нарушавање устројства и поретка уопште преступ и божанских закона и ставова, ваља да се сматра делом у славу Божију спровођење поретка, који је установљен од Самог Бога. Јер Бог се Сам у Себи не дели; како би иначе опстало Његово царство? (Мт. 12, 25) И ако Бог, по речима Писма, јесте Судија (Ис. 30, 18; Рим. 2, 16), а свештеници анђели (Мал. 2, 7), те после архијереја тумачи Његових божанских судова, тада ти од њих посредством ђакона у одговарајуће време ваља да се учиш божанским истинама, тако како си се преко њих и удостојио да будеш монах. Не налаже ли нам то смисао свештених прволикова? Јер Свето светих није од свих једнако удаљено, особито му је близак чин првосвештеника, затим ред свештеника, за њима следе ђакони; чином су монашким назначена места код врата олтара, у коме се они и посвећују, те стоје не да би их чували, већ ради тога да би знали да су они по свом чину ближи народу, неголи свештеницима. Зато црквено чиноплагање заповеда, да се не причешћују они

сами божанским тајнама, већ да би последњи преносили другима, тј. онима који стоје ближе њима у унутрашњости Светилишта, јер они тајанствено окружујући божански престо, пред собом виде непокривена божанска тајанства, те са благонаклоношћу излазе с њима у свештене завесе, што их достојно показује благопокорним монасима, свештеном народу и пролазећим степенима очишћавања, тајанства, која су се до тог времена чувала у савршеној чистоћи и целовитости, све док се ти са својом светошћу ниси устремио на њих и ниси невољно принудио да себи откријеш Свето светих.

И како након тога смеш да се називаш чуварем светиње, када ниси ни видео ни чуо, и немаш ништа сличног са њеним служитељима, јер не знаш истински смисао Писма, свакодневно се занимајући споровима око неких речи, на штету слушалаца? Ако би ко прихватио владање над народом без царске заповести, не би ли заслужио праведну казну? Такође, ако би се ко од садашњих поданика дрзнуо да противречи господару, који неког оправдава или осуђује, не говорећи више, да ли би неко почео да презире и поткопава његову власт? А ти си показао толику дрскост у томе што припада кротком и благом Богу и Њиме установљеном свештеноначелству! Ту би у том случају било неопходно да се каже, да ако би неко чинио оно очигледно потребито, а не једнако по свом достојанству, да то нико и не допушта. Шта је неприлично учинио Осија, да је запалио тимејан пред Богом (2 Цар. 26, 19)? Шта Саул, приносећи на жртву (1 Цар. 13, 10; 15, 12)? Шта љути демони, признавајући Исуса истинитим Богом (Мк. 3, 11)? Једнако се речју Божијом осуђује сваки, који чини то, што му није дозвољено (1 Кор. 14, 23), па је сваки дужан да пребива у чину свог служења (Лев. 16, 2); у Светињу светих само је првосвештеник могао да уђе једном годишње, и при томе у свој чистоћи, коју је сам закон захтевао од првосвештеника (Јевр. 9,7). Свештеници покривају светилиште, а левитима се забрањује и да га дирну, да не би умрли. Разгневио се Господ јарошћу на Осију због његове дрскости (2 Цар. 26, 19); и Марија, када је хтела да да законе законодавцу, поражена је приказивањем (Број. 16, 10); на синове Скеве насрнули су демони (Дела. 19, 14). Говори се такође: Не слах пророке, а они долазише, не говорих с њима, а они прорицаху (Јевр. 23, 21). И још: безаконик кад жртвује теле, као да убија пса (Ис. 66, 3). Краће речено, савршена правда Божија не трпи нарушавање закона. Ако он говори: Твојим именом силе многе створисмо, Господ одговара: Нико за вас не зна, идите од Мене кад чините безакоње (Мт. 7, 22 - 23). То јест не ваља, како каже Свето Писмо, оно праведно извршавати с неправдом (Другокњ. 16, 20; 2 Цар. 15, 22). Сваки је дужан да пази на самог себе, није дужан да високо мудрује и дубоко мудрује, већ да расуђује само о томе, што је у складу с његовим достојанством (Рим. 11,20; 12,3; Сир, 3,21). Није ли тако ваљано, како ти кажеш, исправљати свештенике, оличавањем у нечасности или у каквом било преступу? И могуће ли је дозволити им, да бешчасте

Бога преступањем закона, којим се неки хвале (Рим. 2, 23)? Какви су пак они посредници Божији? Како могу да наговештавају народу божанске врлине, када не познају њихове силе? Или како могу да посвећују друге када су сами помрачени? Како ће пренети божански дух, када изнутра и истински нису уверени, да ли је то Свети Дух? Сам ћу на то да ти одговорим, јер Демофил није мој непријатељ и нећу трпети да те обмањује сатана. Сваки од чинова који окружује Бога богоподобнији је од тога, који стоји даље одатле и тим више прима и може да саопшти светла што је ближе истинском светлу. Близину схвати не по месту, већ по способности за богоопштење. Па ако је дужност свештеничког чина да посвећује, то опет онај који не може да пренесе светло, не припада свештеничком чину, а тим више ако га неко и сам нема. И такав ми се чини дрским, ако залази у свештеничка права, нити се бојећи, нити стидећи да недостојно извршава божанске службе, па мисли да Бог за то не зна, да он то само зна у себи, мисли да Га обмане лажним називањем Оцем и дрзне се приказујући да је он Христос, производећи у божанским тајанствима недопустиво хуљење (тако га ваља назвати у молитви). Такав није свештеник, не, већ злодеља, обмањивач, подсмех самом себи и вук у божанском стаду, одевен у вучију кожу.

Али, Демофил нема право да то исправља. Јер ако Реч Божија заповеда праведно да се извршава праведно (извршавати праведно значи делити сваком достојно), тада су сви дужни да то праведно извршавају, не излазећи из свог достојанства и чина, и анђелима је важно да буде одређено и дељено достојно, али не од нас, о Демофиле, а нама кроз њих од Бога и с њима, преко виших анђела. Једноставно речено: код свих бића у свему праведна промисао раздаје преко првих другима по достојанству. Следи да и ти које је Бог поставио начелницима над другима, ваља да дају достојно нижима од себе и себи потчињеним. Тај је Демофил дужан да се определи да разумно следи раздражујућу /срчану/ и руководећу /управљачку/ силу. Он није дужан да нарушава њихов поредак у себи, већ је разум, као виши, дужан да влада над нижим силама.

Ако ми видећи на тржници да се слуга поноси, напада и наноси ударце господару, младић стацу или син оцу, сматрамо преступом ако не прискочимо у помоћ тим поштеним лицима, премда је могуће да су им раније нанели штету, па како да се не стидимо да гледамо с небригом, када раздражујуће и руководеће силе делују против разума и отимају му од Бога даровану власт, те сами у себи производе преступнички беспоредак, помутњу и неустројство? Праведно блажени и од Бога нам дати законодавац сматра таквог недостојним да управља Црквом Божијом, кад није умео добро да управља властитом кућом (Тим. 3, 5), јер ко је умео да управља собом, тај и другима управља; ако другима, онда и кућом; ако кућом, тад и градом; ако градом, тад и народом; и, једноставно речено речима: ко је веран у малом, тај је веран и у великом, а ко је у малом неверан, тај је неверан и у великом (Лк. 16, 10).

Сам назначи дужности руководеће, раздражујуће и разумне силе својима, а то ће ти саопштити свештенођакони, њима свештеници, а свештеницима архијереји, архијерејима апостоли и представници апостола. Ако пак неко од њих прекорачи обавезе, дужни су да га исправљају свети једнаког и истог чина. На тај начин, чин се не меша са чином, већ сваки остаје у свом чину и при свом служењу. Све смо ти то представили зато, да би знао и испунио свој дуг. А што се тиче твоје жегине у односу према човеку, кога називаш нечастивим и грешним, не знам каквим речима да оплачем пораз, који се догодио с мојим љубимцем. Које смо те, шта мислиш, поставили да служиш? Ако не Доброме, то, на крају и Он и ми и сво наше служење ваља сада да ти буде странно, па је време да од Бога тражиш другачије и друге свештенике, да би се код њих слободно предавао жегини, а не усавршавању, те да будеш неприклоњеним служителем нељудскости која ти се допала.

Нисмо ли сами достигли савршену светост и немамо ли потребе у божанском попуштању самима себи? Није ли двострук грех, како каже Писмо, попут нечастивог, да грешимо и када не знамо у чему грешимо, а још сами себе оправдавамо и мислимо да видимо, а да у самој ствари не видимо? Небо се ужаснуло због тога, а устрептао сам и сам себи не верујем. И ако не би имао твоја писма (о, да их никада нисам видео!), већ само да су се други старали да ме увере о теби, не би ме уверили да Демофил поштује добро свих твари нечовекољубивог Бога и милујућу или спасавајућу Његову благодат сматра да за њега није неопходна, па и свештенике одбија који су се због своје кроткости удостојили да носе грехове народног незнања и тврдо знају, да су и сами подвргнути слабости. Врховни Божански Првосвештеник ишао је другим путем, тј. Тај, Који је био одвојен, како казује Свето Писмо, по грешницима (Јевр. 7, 26); Он поставља знак љубави на Себе за најкроткије напасање Својих оваца (Јн. 10, 14; 21, 15); назива злим тог роба, који није опростио дуг свом другу (Мт. 18, 30) и ниуколико му није уделио одатле највећу попустљивост, каква му је самоме показана, и праведно га осуђује због тога, што му је својствено, чега сада ваља да се бојимо и ја, и Демофил. Самим онима који су Га разапели, усред самог страдања он тражи од Оца опраштање (Лк. 23, 34) и кори ученике, када су молили да се жестоко осуди нечастивост којом су Га Самарићани прогнали од себе. О томе ти хиљаду пута говориш у свом дрском писму, то свугде тврдиш, да ти штитиш, не самог себе, већ Бога. А да ли је могуће, кажи ми, злим штитити добро?

Не, ми немамо архијереја, који не може да пострада немоћима нашим (Јевр. 4, 15). Али Он је и незлобив и милостив. Не оптужије, не запиње (Мт. 12, 19; Ис. 42, 1), тако је Он кротак! И Тај је очишћење од наших грехова (1 Јн. 2, 2). Зато не можемо да одобримо твоје повремено негодовање, па макар се и хиљаду пута позивао на Финеса и Илију. Јер непријатно је било Исусу да слуша о томе од ученика, који још тада ни-

су били деоници кротког и благог Духа. И наш божански Учитель с кроткошћу учи оне који се противе учењу Господа (2 Тим. 1, 24). Незнање и ваља учити, а не кажњавати, као што ни следе не мучимо, већ водимо за руку. А ти си напао на таквог човека, који је само почео да гледа на светло, ударио га, и када је с великом скромношћу приступио теби, ти си га нагло одгурнуо, тог (какво ужасно дело!), којег је Христос по својој доброту тражио на гори, где он заблуђује, зове, када је побегао од Њега, и само ће га тако наћи, да га узме на Своја плећа. Нећемо, молим те, да се не заборавимо тако лоше самима собом, да наоштримо и мач против себе самих. Јер како они, који се старају да другима причињавају окривљавања, тако и ти, који се старају да чине добро, ако сасвим и не чине то што су хтели, али ако се још у себи хране злобом или благошћу, ускоро ће бити испољене последице божанских врлина, а код првих од жестоких страсти, једни ће бити следбеници и сапутници анђела овде и тамо, у савршеном свету и слободи од свих зала, за сву вечност наслеђујући најблаженији удео и, што је више од свих добара, вазда ће бити с Богом; други ће се сместа лишити и божанског и сопственог светла и овде, и након смрти, и биће заједно с жестоким демонима. Зато смо дужни да се својски старамо, да свагда будемо с благим Богом и Господом, а не да будемо отуђени од Њега Његовим правосуђем, заједно с злим, и да сами од себе не претрпимо заслужену казну, којих се бојим више од свега и не желим да будем учесник ни у каквом злу. Ако ти одговара, споменућу и божанско виђење једног светог човека, а ти се не смеј, јер ћу ти говорити истину.

Када сам негда био на Криту, био сам примљен од светог Карпа, човека у поређењу с којим једва да ћеш наћи другог, према великој чистоћи ума, способнијег за боговиђење. Он и није приступао испуњавању светих тајни пре него што је у време припреме молитви /добио/ некакво свештено и благовољно виђење. Он је говорио да се један од неверујућих једном растужио. Узрок туге је било то, што је одвукао некога од Цркве у безбожност, тада док су још празновани дани радости. За обоје је ваљало да се усрдно моле Богу Спаситељу, да би Он вратио оног Својом силом, а другог победио Својом благошћу; па му је припало да их непрестано целог живота обавештава, док их на тај начин не би довео до сазнања Бога тако, да се њихове сумње разреше, и они не буду принуђени у својим нерасудним поступцима да се покају. Али не знам, на који су начин (што се пре није дешавало), у њему настали силно негодовање и досада, а он, налазећи се у таквом лошем стању, легне и усни, кад је била вече. У поноћ, када се обично будио сам од себе због певања свештених химни, устане после многих снова који су се стално настављали и били непокојни. Почевши разговор с Богом, он је туговао, како не доликује светима, те у негодовању говорио да ту нема правде, када живе људи нечастиви и који изопачавају праве путеве Господње. Говорећи то, молио је Бога да једним ударом муње прекине жи-

вот обоје без милости. „Изрекавши то”, говорио је он, „одједном сам видео дом у коме сам се налазио, испочетка потресен, затим су се његови сводови поделили на две половине и пред собом јако горућу ватру, која се, како се место представљало отвореним, спустила до мене с небом”; само небо видео је отвореним и на небеској висини Исуса, кога су окруживали безбројни анђели у људском виду. „То сам видео на небу и задивио се”. „Спустивши поглед наниже, видео сам”, продужио је Карп, „саму помоћ онима које растргавају над опширном и мрачном пропашћу, и те људе, на које сам ставио проклетство, да стоје предамном у зеву пропасти у жалосном облику, дрхтајући од слабости својих ногу, али се не стропоштавајући у њу. Из дубине пропасти излазиле су змије и то око њихових кољевњих ногу, извијајући се, парајући налегањем на њих и вучењем према себи, па зубима и палацањима дражили, парали и на сваки начин покушавали да их одгурну у пропаст. Међу змијама су били и људи, који су се такође устремљивали на те људе, притискали, нападали на њих и угрожавали их, рекло би се да су били близу падања, мало се по мало склањајући делимично против воље, делимично добровољно убеђењима и уједно принудама зла.” И Карп је казивао да је он, гледајући наниже осећао задовољство, а о томе шта је било горе није бринуо, досађивао се и негодовао, што они још нису одгурнути и, много пута, али стално на томе настојећи, проклињао их у негодовању. Једва имајући снаге да погледа на небо, опет је на њему видео исто као и пре: Исус је милосрдним оком гледао на догађај, уставши са највишег престола и сишавши к њима, пружио руку благодати; а анђели заједно с Њим давали су им помоћ, једног с једне, а другог с друге стране чували, и Исус рече Карпу: „Већ пруженом руком твојом порази Ме, јер сам спреман и да поново пострадам ради спасења људи, и то Ми је пријатно, само да људи више не би грешили. Али погледај да ли ти је корисно да пребиваш у том бездану, те да са тим змијама мењаш сажителство с Богом и благим и човекољубивим анђелима?” Ето то је, што сам од њега чуо, и верујем да је то истинито.

9. Јерарху Титу

Не знам, љубљени Тите, да ли се светом Тимотеју догодило да чује нешто од мојих размотрених богословских симбола, а само сам у „Символичкој теологији” све објаснио, према мњењу многих, као необичне изразе Писма о Богу. Непросвећене душе испуњавају се рђавим мислима, када код Отаца, неисказиво мудрих, сусрећу божанску, тајанствену и за ум неприступачну истину под покривалом смелих загонетки. Зато ми често и не верујемо буквалном смислу изражавања, у којима се описују божанске тајне, те прилазимо тим тајнама преко сагледавања по одговарајућим им чулним симболима. Додуше, понекад је могуће обојити /ствари/ и без симбола, могуће је посматрати небеске тајне саме по

себи, у њиховој нагости и чистоћи, па тако видимо и ублажавамо Извор живота, који се Сам у Себи излива и Сам у Себи постоји, Који је нека једна, једноставна, самопокретна, самодејствујућа, никада Себе не остављајућа сила, Која јесте знање свега знања, што посматра Себе кроз Себе. Признајем да је то нужно и за Тимотеја, као и за друге којима служи објашњење различитих облика свештене симболике, јер са спољашње стране њене указује се толико невероватности и несаобразности! На пример, надсуштствено Богорођење приписује се Божијој утроби, која телесно рађа Бога (Пс. 109, 4); рађајућа Реч усваја се људским срцем, попут тога да Га одваја (Пс. 44, 1); дисање Духа изражава се кроз дисање уста (Пс. 32, 6); богородитељна колевка, која у себи садржи Сина Божијег, представља се теломико (Јн. 1, 18); а понекад се употребљавају симболи засада, дрвета (Откр. 2, 7), плода (Ис. 27, 6), цвета, корена (Јез. 16, 3), источника, који даје воду (Пс. 35, 13) или разливајућег светла (Пс. 98, 16). Такви и другачији су описи натприродних предмета богословља. Тако, за означавање духовног промисла Божијег, дарова, појава, сила, својстава, законика, пребивања, исхођења, суда, једињења, приписује се Богу лик сад човека, сад звери (Пост. 49, 9) или другог живућег, било раслинства (Песм. 2, 1), било камења (1 Пет. 2, 4); некад се Он представља чак обученим у војну одећу варвара (Пс. 44, 4); понекад приказује и као вајар и скулптор, као неки уметник (Пс. 65, 10); понекад му Писмо придаје коње (Пс. 75, 7), кочије (Пс. 67, 18) и седишта (Пс. 44, 7) или Га окружује дужностима око велике гозбе (Лк. 15) и приказује да пије, спава (Пс. 42, 10) и шумећим од вина (Пс. 77, 65). Шта још рећи о гневу и тузи, о разним клетвама и кајањима, о проклетствима и мржњи, о многоврним и двосмисленим изразима, који замењују Божији завет, о борби Бога са силницима земље, која се спроводи као Његово опасивање и умислом против њих, када су намеравали да подигну здање не због окривљавања других, већ ради властитог чувања; такође о небеском савету, како да обману Ахава, о плотској и чулној страсти, приказаној у књизи Песме над Песмама? Колико је и других свештених поимања у приказу Бога, када се скривене ствари видљиво изражавају, јединично и једноставно као протежне и састојеће се из делова, неолечене и безобличне, да имају облик и изглед! Али, ко уме да проникне у њихово скривено благолепије /добротолепоту/, тај достиже у њима све тајанствено и боговидно, све што сија пуним светлом богословља. Уверени смо да су симболички прикази смишљени не ради њих самих, већ због непродискутованог знања, које је по својој светости недоступно за непросвећене, а открива се само његовим преиспитаним љубитељима, који се при разматрању не одвлаче дечијом маштом, већ који се једноставношћу свог ума и силом посматрања узносе ка простој и натприродној њиховој истини. Уз то ваља приметити да је богословско учење двојаког рода: оно је неизразиво, тајанствено, а друго јасно и лако поимајуће; прво је обучено у симболе и састоји се у обредима, друго се јавља у об-

личју *философском* и може да се доказује стога што *сједињава у себи* *исказиво са неисказивим*; последње убеђује и повезује истину са речју; те насупротив томе, прво показује њену божанскост без речи, самим делима и свештеним обредима. Познато је да извршавање свештених тајни ни код нас ни у Старозаветној Цркви није чињено без добротолепих симбола. Видимо да и најсветији анђели загонетно говоре о божанственим стварима, да и сам Исус богослови у причама и преноси божанске тајне у виду просценијума. Јер требало је не само чувати Свето светих од оскрвнућа непросвећене гомиле, већ и обасјати сву људску природу светлом божанских истина сагласно са њеном дељивошћу и уједно недељивошћу; па је требало бестрасну душу узети до једноставног и унутрашњег посматрања боговидних ликова и лечити страсно тело и узводити Богу по законима телесности, тј. посредством предустановљених, преображавајућих симбола, који би били сагласни са поимањима душе и у исто време сасвим одговарали истинама неприкривеног богословља, као ликови, који воде разумевању његовог учења. Наш видљиви свет води ка посматрању Божијих невидљивих ствари, а тако говори Павле и читав разум. Зато и богослови на прво гледају као на предмет грађанског и подзаконског живота, а на друго као на дело чисто и благодатно, на прво људски и опосредовано, а на друго надсветски и тајнообразно, расуђујући о једном на основу свима извесних закона, а о другом на основу невидљивих опредељења, колико су могла да буду изражена у Светом Писму и колико могу да буду појмљени умом и срцем, јер у свим тим Писмима нама се предлаже не сува историја, већ животносно савршенство. Зато ваља да оставимо народно мњење о њима и благонаклоно да проничемо у унутрашње значење свештених симбола, иначе би их понизили, зато што су они видљиве црте и одрази божанске природе, чулни ликови неисписљивих и натприродних предмета. При томе преображавајући симболи се не деле као на једне надсуштствене, духовне или непосредно божанска светла; на пример, не назива се само Бог ватром (Другокњ. 4, 11), већ се и Његова умствена реч такође назива ватреном (Јевр. 23, 29); штавише, боговидним чиновима мисливих и мислећих анђела придаје се разликовање и сви су ватрени ликови (Пс. 103, 4). Зато и сам лик ватре другачије ваља разумевати, када се њиме исказује недостижно суштество Божије, другачије када се под њим разумева умствена реч Његовог промисла, а другачије када се њиме означавају анђели: у првом случају он означава узрок, у другом условно бивствовање, а у трећем учествовање у бивствовању. Уопштено симболе ваља разумевати тако, како им прописују поимање, посматрање и закони мудрости; у супротном не ваља их мешати произвољно, већ изражавати саобразно узроцима, условљеном бивствовању, силама, чиновима и достојанствима, који су њима означавани. Али, да не изађемо ван надлежних граница писма, приступимо самом истраживању од тебе предложених предмета. Говоримо да свака храна служи за усавршавање

оног који се њоме храни, зато што она испуњава његов недостатак и оскудицу, окрепљује његову слабост, очувава његов живот, отвара и обнавља његове снаге, доноси пријатну живост његовим чувствима, уопште одводи тугу и несавршенство, а даје весеље и савршенство. Зато је добро речено у Писму (Прич. 9), да блага мудрост држи тајанствену чашу и приноси своје свештено пиће, а још пре пића предлаже тврду храну и громогласном проповеди милосрђа сазива потребите. На тај начин њоме је предлагана ствар за храњење двојаког рода: једна, тврда и постојана, друга житка и текућа. И последње, тј. чаша /путир, пехар/, већ доводи до мисли о томе, колика је заснивајућа благост Премудрости: будући округлом и откривеном, чаша је симбол беспочетног и бесконачног, забављеног око свег промисла; која се предлаже свакоме, а она тиме не пребива мање у себи самој, остаје у непокретном истовременом /дејству/ ниуколико се не изливајући, вазда непромењива и непокретна. У Писму је речено, да је Премудрост себи сазидала кућу, у њој спремила тврду храну, поставила посуђе и чашу, па отуд сваки који богодолжно разматра божанске ствари, лако може да види да је свесавршена промисао узрок бивствовања и добродојствовања свега постојећег; да се она на све простире, увек читује, све садржи и, не гледајући на то, суштински пребива сама у себи, не меша се ни са чиме, ни по чему ни са чиме другим; да је изузета из свега у бивствовању, и у саставу и у пребивању јесте вечно и једновремено, јер увек та и таква постоји, никада не бива ван себе, никада не остављајући своја дела; да се она распрострањује на све и опет остаје у себи; да она уједно не стоји и не креће се; да она извршава дела промисли, такорећи, у непокретности, а непокретност се читује у делима промишљања.

Али шта значи тврда и житка храна? Јер речено је да добра мудрост припрема како ту, тако и другу. Тврда храна, мислим, јесте израз духовни, постојаног савршенства и истовремености, по којој разумне душе учествују у непромењивом, снажном, све сједињујућем и недељивом знању божанских ствари. Тим разумним душама и свети Павле, следејући Премудрости, препоручује истински тврду храну (1 Кор. 13, 11). Под симолом пак житке хране разуме се подобноизливајуће и свима делеће обиље учења, које разноврсношћу, множином и делимичношћу својих истина упознаје хранеће према мери снаге сваког, према једноставном и неподељеном богопознавању. Због тога се умне изреке Божије пореде било са росом и водом, било са вином и медом, јер имају било снагу да оживљавају као вода, узрастају као млеко, установљавају живот као вино, очишћавају и штите као мед. Ето шта дарује божанска Премудрост онима који јој прилазе! Ето како разлива богатство своје обилне трпезе! Ето шта значи истинска гозба! Због тога се Бог и назива Животодајним, Хранитељем младежи, Свеобновитељем и Усавршитељем. Примењено на тај приказ свештене гозбе Сам Бог, Узрок свих добара, назива се код оних који се поуздавају у том смислу, да је пуноћа и

обиље Његове гозбе изнад сваког разумевања, или говорећи богодоличније, да је Његово блаженство свесавршено и неирецива безмерност блаженства. Као што је у нас пијанство, примљено у лошем смислу непримерено испуњавање себе вином и иступање ума и чула, тако у Богу, поимано са добре стране, оно није ништа друго до непрестална пуноћа свих добара, сједињених с Њим отпочетка. Последица пијанства у иступању ума и чула је израз Божије висине, недостижне за наше мишљење, мисливости и бивствовање; оно излази из области ума. Али како се Бог назива попут пијаног и иступајућег од свих могућих добара због тога, што је свиме испуњен и преиспуњен безмерно, макар да пребива унутар свега и изнад свега, тако ваља поимати и изразе о гозби светих у Царству Божијем. Када се каже да долази Сам Цар, позива их да седну и почиње да их служи (Лк. 12, 37), са тиме се указује на неко неподељено и једнодушно саопштавање светих Божијим добрима; тиме се описује Црква прворођених на небесима, или душе праведних, неподељених и испуњених свим добрима. Под именом позивања на седење разумемо спокојство од многих напора, тих живот, друштво, удостојавање блаженства на светлој страни живих, друштво испуњено свим свештеним насладама, богато различитим Божијим даровима, који испуњавају весељем срца праведника; такво друштво, које Сам Исус и радује и посађује, коме Сам Он служи и даје вечно спокојство, и дели пуноћу добара, и дарује без мере. Ти ме на крају питаш о томе, шта значи у Писму спомињани Син и бодрење Бога? Божији је Син то, што је у Богу тајанствено, те стварима које управљају промислом несаопштиво; напротив бодрење Бога је општење Његовог промисла према прикључивању и спасавању људи, који у томе осећају потребу. Одатле ћеш прећи према објашњавању и других богословских симбола. Зато сматрам излишним о једном и истом да једно и исто говоримо и представљамо, да говориш друго; при томе видим да је твоје пребивање испуњено, те завршавам писмо с тим уверењем, да сам ти боље објаснио симболе, колико је требало објаснити по твом писму. Поврх тога шаљем ти све своје „Симболичко богословље” у коме ћеш наћи, шта значи кућа Премудрости и њених седам стубова, шта је тврда храна и дељење жртвених дарова и хлеба, шта мешање вина и гласова, долазећих од пијанства; тамо ћеш наћи подробније објашњење свега о чему сам говорио у садашњем писму. То „богословље” по мом мњењу, јесте добар тумач свих богословских симбола и одговара предањима и истинама Светог Писма.

10. Јовану Богослову, Апостолу и Јеванђелисти, за време његове заточености на острву Патмос

Поздрављам тебе, свету душу, љубљени! Тај поздрав далеко ти је приличнији него многим другима. Радуј се, истински љубећи од истинито Љубљеног, Водећег и Љубећег! Како је предивно ако Христос го-

вори истину! Ето Његови ученици се терају из друштва од неправедних људи, који се путем тога устремљују на заслужено учешће, тј. будући да су безаконици, одељују се и удаљују од светих. Појаве су истински видљиви ликови невидљивих ствари, јер у долазећим вековима Бог неће бити узрок праведног удаљавања од Себе људи нечастивих, већ ће се сами од Бога удаљавати. С друге стране видимо, да други и овде већ живе с Богом, зато што се љубећи истину удаљавају од обожавања материјалних ствари, будући да су слободни од свакога зла и одушевљени божанском љубављу ка свему добром, љубе тишину, обитавајући анђелоподобно међу људима, са савршеним спокојем у души, с благодарношћу Богу, с добротом срца и другим добрим особинама, они још у садашњем животу очитују светост будућег живота. Нисам још толико безуман, да би могао да ти приписујем страдавање, већ само мислим, да минула размишљања о телесним страдањима ваља и не осећати, додуше, праведно окривљујући људе, који су те оптужили и кроз ту оптужбу маштали да заграде сунце Јеванђеља, а ја их молим да скрате зло, које причињавају сами себи, да се обрате добру, приближе те себи и учине деоничима светла. Мене пак, напротив, ништа не може да лиши светле зраке Јованове: сада се наслађујем само спомињањем и обнављањем у мислима твог истинског богословља, а ускоро (кажем, макар то било и дрско) сам се с тобом сједињавам. Веруј мом, од Бога посланом предсказању, да ћеш бити ослобођен од патмоског сужањства и вратићеш се у Азију, да тамо довршиш примере подражавања благог Бога и предаш их својим настављачима.

Превод је рађен према: Migne J.-P., *Patrologia Graeca*, Т. III, Paris, 1857., Col. 199-1120), а такође је консултован и упоредни текст на старогрчком језику у санктпетербуршком руском издању Г. М. Прохорова, као јединица из библиотеке «Алетеја» из 2002. г., под редакцијом Олега Абишког.

ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА

СЛОВА У ЗАШТИТУ СВЕШТЕНО ТИХУЈУЋИХ
(ТРИЈАДЕ)*Питање прво /1/*

Након тога што сам чуо неке људе како говоре да и монаси треба да стичу спољашњу мудрост, као да без ње није могуће избавити се од незнања и лажних схватања, па чак и ако је неко достигао врхунску бес-трасност; а ни до савршенства нити до светости не може да се стигне ако се не прибере знање одасвуд, посебно из јелинског образовања, а будући да је то образовање Божији дар, сличан оном који је дат Пророцима и Апостолима кроз Откривење, те да њиме душа стиче знање бивствујућих, а њена сазнајна моћ доводи у ред све остале душевне моћи, јер је боља од свих и избавља душу од сваког зла; па како свака страст расте и јача из незнања, штавише да води човека познању Бога, будући да Бога и није могуће познати другачије него кроз његова створења. Након тога што сам их чуо како то тврде нисам томе нимало поверовао, а моје незнатно монашко искуство у заједници показало ми је сасвим супротно, али нисам узмогао да се одбраним од њих, пошто понекад говоре веома узвишено: «Ми нисмо само љубопитљиви према тајнама природе, да меримо небеске кругове и истражујемо упоредна кретања светлила, њихова силажења, разилажења и превазилажења, да разумевамо отуд проистичуће последице и тиме се хвалимо. Не, већ у мери у којој се појмови свега тога налазе у божанском, првом и творећем уму, а слике тих појмова су у нашој души, и ми тежимо да их сазнамо, да их помоћу дијалектичких (разликујућих), силогистичких (умно закључујућих) и аналитичких (разлажућих) поступака ослободимо утисака незнања, те на тај начин за живота, као и после смрти, будемо слични Творцу.»/2/ Тада сам ћутао пред њима јер сам мислио да нисам способан да им се супроставим. Сада зато од тебе, оче, тражим да се научим речима о истини, да бих био способан да, како Апостол каже, „пружим разлог о на-дању у нама” (1 Пет. 3, 15)/3/

ТРИЈАДА I, 1

Уколико и докле је корисно бавити се речима образовањем

Одговор први

1. Брате, «добро је благодаћу окрепљивати срце», да кажемо апостолски (Јевр. 13, 9), али како речима показати добро, које је више од речи?/4/ Зато остаје само да се захвалиш Богу за то што нам даје такву благодат која тима што су у посуштињењу мудрости убеђени да знају све, ни на ум не долази. Ако не можеш да им противречиш, премда знаш да не приступају истини, не треба да се секираш. Јер на делу си упућен, па ћеш у свему вазда бити издржљив, имајући сам код себе чврст основ истине. Ако не и сада, у сваком случају ћеш преобратити те који се поуздавају у разумне /λογικάς/ доказе. Па ако се «свака реч бори с речју» јасно је да се и са њиховом боре супростављајуће, па се не дају пронаћи непроизводиве речи које би коначно побеђивале. То су доказали јелински ученици и они које они држе мудрима, по њиховом мњењу, јачим доказима оповргавајући издржљивост речи једни других, и бивајући оповргнути једни преко других.

2. Уколико то кажеш тима, што се читав живот занимају и у потери су за знањем помоћу спољашње образованости, и који је у толикој мери хвале, мислим, да ћеш им довољно и достојно одговорити, да - тиме нећете ви, набољи, за себе добити више знања, неголи незнања. Као они који теже за људском славом и који ради ње све чине, пре ће да добију неславност, неголи славу, јер свакоме се друго допада, па и они који траже знање код спољашњих мудраца по њиховим сопственим речима/5/ задобиће пре незнање, неголи знање, јер се мњења разликују једно од другог и једно друго искључују, те на свако вазда долази више супротних, неголи оних који се с њима слажу. Није ли сувише дрско претерано веровати да је неко од њих могао да пронађе појмове у творачком уму /ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ λόγους/? «Јер ко је сазнао ум Господњи?» - каже Апостол (Рим. 11, 34). Ако таквих нема, нема ни њихове слике у души која би се сагледавала из спљашње мудрости. Лажно је то сазнање, које из такве мудрости по божанској слици трага за сазнањем. Свакако, не само да се душа која би то поседовала не би принела истини по себи /ἀὐτοαληθεία/, већ се из тога не би нашла ни на путу према истини, па преостаје само празно хвалисање оних који се у њој ради тога узохољују. Нека чују Апостола Павла, који спољашњу мудрост назива телесном, као што и за „ум телесни” каже „надмено сазнање” (1 Кор. 1,12.; 1 Кол. 2, 18; 1 Кор. 8,1). И како плотна мудрост може да пружи оно по слици у души? «Погледајте», каже Павле, «ко смо ми, призвани: нема много мудрих по телу, нема много силних, нема много благород-

них» (1 Кор. 1, 26)/7/. Као што телесна племенитост и сила не ојачавају душу и не би је облагорођавале, тако неће ни телесна мудрост разум да учини мудрим. И право начело мудрости је «сазнати мудрост» (Приче 1,7), како би се разлучила и препознала она полегла, земска и бесплодна, од веома поуздане, небеске, духовне, која иде од Бога и ка Богу, и оне који је стичу доказује као саобликоване.

3. Није пак то, већ треба рећи, као што су и они казивали, да ће слике појмова творачког ума да буду у нама; а шта је то што је те слике отпочетка искварило? Није ли грех, или незнање или мимоилажење онога што треба да се чини? Зашто их не видимо без подучења, када су оне у нама утиснуте? Није ли стога, што их је страсни део душе, остајући у злу, измакао и помутио њену прозорљивост, далеко је одводећи од лепоте пралика? Али тада, у жељи да се достигне богоподобност и стекне истинско сазнање, треба се више од свега позабавити тиме да се напусти грех, на делу испуњавајући законе заповести, држати се свих врлина и кроз молитву и истинско посматрање узлазити Богу. Јер без прочишћености ћеш, чак и ако изучиш природну философију од Адама до самог краја, бити не мање, него и више глуп, пре будала неголи мудар; а обрнуто, и без те философије, уколико се очистиш и ослободиш своју душу од рђавих навика и мисли, стећи ћеш Божију мудрост која побеђује свет и у весељу ћеш заувек да се придружиш «Једном Премудром Богу» (Рим. 1,26-27). Нека твоја учења буду учења вере, а не знања о величини и кретању неба и небеских тела, и о свему што из њих проистиче; не знања о земљи, нити на земљи, у њој похрањених метала и прозирног камења, те о томе, шта се дешава у ваздуху од изузетних испарења. Да се све силе и бриге полажу на сазнање таквих ствари јелинска је јерес, јер и сви стоици науку одређују као сврху посматрања.

4. И ево сада, кажеш да су неки људи, држећи незнатним циљ који стоји пред хришћанима, дато нам обећање неисказаног добра у будућем веку, своју науку /ἐπιστήμην/ превели у сазнање /γνώσιν/, желећи да је уведу у сабор философирајућих у Христу. Називају нечистим и несавршеним оне који не познају математичке науке; па им је неопходно да сви одлучно приону на јелинске науке, а презру јеванђејске заповести (јер да на основу њих није могуће ослободити се незнања у њиховим наукама), и да с поругом напусте оног који каже: «Будите савршени», и «Ако је ко у Христу савршен...», и «Ми проповедамо међу савршенима»/8/, јер да је потпуно неискусан у тим наукама. Нисам имао у виду да се сам избавим од тих незнања, када сам прочишћеност назвао избављујућом (јер знам да постоји и невино незнање, као и зазорно знање), па не кажем да се и од тих незнања избавиш, већ од незнања Бога и божанских учења, која осуђују наши богослови, тако што ћеш да побољшаш своју природу у складу са њиховим становиштима; а тако ћеш се испунити божанском мудрошћу, и бићеш истинска слика и прилика Бога, достигавши савршено просветљење кроз слеђење јеванђејских заповес-

ти. Јасно је то рекао тумач *Црквене јерархије* Дионисије за њу: «Уподобљавање Богу и сједињавање с Њим, учи божанско Писмо, докучиво је само љубављу према поклоњеним заповестима и њиховом светом испуњавању»/9/. Ако овај доказ није истинит, већ човек може да нађе и позна своју сличност Богу помоћу спољашњег образовања; јер да оно преустројава човека ка бољем и из душе изгони мрак незнања, тада би се јелински мудраци показали далеко богоподобнијим и бољим боговидцима, неголи Оци који су живели до Закона и Пророци након њега, од којих је већина из сељачког живота позвана у то достојанство. Није ли Јован, та коначна круна Пророка, од младости до краја, провео живот у пустињи? А зар њега не подражава као узор свако ко има имало моћи оних који су се од света одвојили? Свакако! И где је сад у пустињи обука у сујетној, а по речима тих људи, спасоносној философији? Где су дебеле књиге, где су они који читав живот бдеју над њима и у то друге увлаче? А с друге стране, где су у тим књигама отшелничка /пустињачка/ правила и девичански /непорочан/ живот, где је повест о борбама и подвизима, која би читаоце побуђивала на подражавање?

5. Ако сад оставимо тог «вишег међу онима рођеним од жена» (Мт. 11, 11; Лк. 7, 28), који се подигао до такве висине, и није марио за ученост која, као што они тврде води Богу (јер ни свете књиге није читао/10/); ако Њега, кажем, оставимо, зато што је Онај који јесте пре свих векова и Онај који се појавио с њима и Који је ради тога дошао у свет, како би сведочио за истину, те обновио божански лик у човеку и повезао га са небеским праликом; зашто Он није пружио тај пут усхођења основан на спољашњим приступима? Зашто Он није рекао «Ако хоћеш да будеш савршен, подухвати се спољашњег образовања, старај се о изучавању наука, накупи у себи знање оног што јесте», већ је рекао: «Продај имање, раздај просјацима, узми крст, одлучи да Ме следиш»? Зашто нам Он није разјаснио нацрте, количине, многилике удаћености планета, и њихових сапутништава, или разрешио тешкоће природњачких проблема, да би из наших душа истерао мрак незнања свега тога? Зашто је Он и за ученике позвао рибаре, неписмене, сељаке, а не мудраце, па још и зато да би посрамио спољашње мудраце, како казује Павле? Зашто Он посрамљује оне који, као што ови говоре, иду к Њему? Зашто је опет Он њихову мудрост преокренуо у безумље, и због чега је безумљем проповеди благоизволео да пружи спасење верујућима? Зар не зато што свет није сазнао Бога помоћу те мудрости? А зашто би онда то /постигли/ учени о којима ти говориш? Кад је Реч Бога већ прозашла у телу, сачинивши за нас «мудрост од Бога»/11/, када је изашло Светло «које просвећује сваког човека, који долази у свет», када је, сагласно вољи Апостола «изасјао дан и изашла јутарња румен у нашим срцима» (2 Пет. 1, 19), у срцима верујућих; њима је потребан поправљени фитиљ који води до сазнања спољашњих философа ка богосазнању, те наговарају и друге, оне који су одлучили да кроз овладавање помислима у ти-

ховању очисте сами себе, и да се кроз непрестану молитву сљубе с Богом, да бадава остаре, уз чађаву светиљку?/12/

6. Није ли им икада пало на ум, да смо устремивши се на дрво знања и окусивши с њега, отпали с места божанске сласти? Не пожелевши по заповести «да га обрађујемо и чувамо» (Постање 2, 15), допустили смо злом саветнику да уђе и да нам украде и лепотом опчара сазнање добра и зла. Чини се да и он сада онима који неће да обрађују и чувају властито срце, обећава тачно знање многокретних и узајамно уравнотежених небеских кугли с њиховим својствима, као да је то знање добра и зла, зато што не поседује доброту у властитој природи, већ у избору оних који се њиме служе /тачним знањем/, мењајући се на тај начин и на једну и на другу страну. Пре ових знања, а можда унеколико и ради њих, /обећава он/ искуство и милину разноликих језика, говорничку моћ, знање историје, откривање тајни природе, разнолике методе логичких истраживања, многоделна испитивања рачунских наука, многолика мерења нетварних обличја са лако преобликујућим поседом гледишта, за шта бих ја рекао да је све и добро и зло, не само с обзиром на то што, како се чини, после запада онима који се тиме служе и чији се поглед мења заједно с тим, али да је зло бити упоран у њима до старости. Ако би га спрам добра с мером увежбавао, према јачој величини и најјединственије превазилазио сукобе; па би му за исте били ношени и они од појмова размишљања, следили би и многи поклони од Бога. Други теолог (Григорије Богослов)/13/ зато говори о Атанасију Великом каква му је та добит била од спољашњих појмова, да схвати оно што је мислио да презире, а сам је то, како одмах каже, опробао тек толико да би га презрео и успоставио поштовање Христа /14/.

7. Али зловни, вазда стремећи да нас лукаво одвуче од добра, откива чари за наше душе и скоро их неразрешиво везује безумним и умилним везама, подваљује да се у том знању види велика дубина и опширност, као што другима подваљује богатство или славу без чувења и плотске насладе, како би протраћивши сав живот у гњављењу с њим, били онемогућени да се крепко прилепимо за образовање које нам очишћава душу никако не утихњујући, чије је начело страх Божији, који рађа непрестано умиљујућу молитву Богу и извршавање јеванђеоских заповести, на основу којих долази до помирења с Богом; када се страх преобраћа у љубав и мучитељство молитве у сласт и довршава цвет просветљења, што је као мирис који се преноси на оног који га носи, као тајанствено сазнање Бога. Ето образовања и истинског сазнања, и штавише њиховог начела, тј. страха Божјег, којег не може да успостави нико од страсних љубитеља сујетне философије, грешећих и заокружених у њеним кружењима и посматрањима. Јер како би страх Божији и ушао у душу, како у њој опстао, кад је већ одраније закупаљена, обајана и као сужена свеколиким и многоликим расправама, ако све то не одбаци, и у потпуности се не посвети Богу, да би се напунила Његовом љубављу

према заповести? Зато је страх Божји начело Божје мудрости и сагледавања; будући да он не може опстати заједно с другим /начелима/, он је ослобађа од свих и молитвом је смирује, те је попут таблице припрема за исписивање благодатних дарова Духа.

8. Василије Велики, наводећи речи Фараона Израилу, да «ленствујете, ленштине сте; зато и говорите: хајде да принесемо жртву Господу» (Изл. 5, 17), додаје: «То је добра лењост и корисна за оне који празнују, а зла је лењост Атињана, који нису познавали боље доколице, већ да говоре и слушају некакве новости (Дела. 17, 21); а такву лењост, драгу злим духовима и сада други подржавају у занимањима целог свог живота» /15/. Да нико не би говорио, да је Василије Велики овде у виду имао само беседничко празнословље, додајемо то, што је он изнео на другом месту, разабериући Соломонов завет да се упозна премудрост и учење и појме речи разума. „Већ су неки”, каже он, „занимајући се од Египћана израђеном геометријом, или код Халдејаца цењеном астрологијом, или уопште упуштајући се у обличја и сенке и климатска предвиђања, презрели изучавање божанских пророчанстава; пошто су многи бавећи се тиме остарили у откривању тих испразности, због чега је нужно схватање образовања: како за изабарање образовања које је ваљано, тако и за одбацивање безумног и штетног.” /16/ Видиш ли како он ту спољашњу образованост и саме математичке науке и сазнање које се на њима оснива; за коју, како ти кажеш, неки изјављују да је сврха посматрања и спас, назива празном, штетном и безумном? У писму Евстахију Севастискком Василије је огорчен на године које је и сам провео у занимању с тим наукама: „Дуге године протраћивши на сујету и како сам сву младост изгубио у залудним напорима, које сам предузео, трудећи се да усвојим учења те мудрости коју је Бог учинио лудошћу, кад наједном, као да сам се пробудио из дубоког сна, увидео сам бескорисност те мудрости `поништених сила овог века` (1 Кор. 1, 22; 2, 6), те сам завршио са тим злосрећним животом и помолио се да ми дарује некакво руководство.”/17/ Да ли си чуо, како се називају наука и то знање, које се сада неки залуд труде да узвеличају? Њихово је име сујета, залудни напори, обесмишљена мудрост, поништена мудрост, мудрост овог времена и његових власти, мудрост погубна за богоугодан живот и заједницу /*πολιτείας*/. Зато се овај љубитељ истине мудрости толико кајао, што је протраћио време на занимање том /науком/, кад у њој није нашао никакво вођство ка истинској мудрости.

9. Ево и сада, како казујеш, постоје људи који са невероватном бестидношћу објављују да се читав живот занимају јелинском науком, а да им то уопште не смета за савршен живот, те који не слушају речи Господа које се обраћају управо њима: «Лицемери! Умете да приметите небеска знамења, а зашто не примећујете време Царства Божијег?» Када је дошло време вечног Царства и већ се догодио долазак Бога који га даје, зашто они, ако заиста стреме обнови ума, не иду према Њему с молит-

вом, да би добили начелно достојанство слободе, него трче ка онима који ни саме себе нису могли да ослободе, кад је брат Господњи јасно објавио: «Ако коме недостаје мудрост, нека тражи код њеног дароватеља, Бога, па ће је добити.» (Јак. 1, 5). А како знање које потиче из те спољашње мудрости ослобађа душу свих порока који се рађају из незнања, када то не може ни знање јеванђеоске поруке само за себе? Павле каже, «да ће се спасти не знавши закона, већ његови испунитељи»; а који познају Божију вољу и не испуњавају је «биће много бивени», казивао је Господ, уз то више, од оних који је нису знали (Рим. 2, 13; Лк. 12,47–48). Видиш ли, да нема никакве користи само од знања? А шта да кажем за знање о нашим обавезама, о видљивом свету или о свету невидљивом? Та ни сазнање Онога који је све то створио, Бога, само по себи не може никоме да донесе било какву корист, па зато, каже златоусти богослов Јован, «каква корист од учења онде, где нема богољубивог живота, који је Господ дошао да засади на земљи?»/18/. Штавише, не само да нема користи само од знања, већ је и највећа штета, коју су претрпели и ови од којих си слушао речи које си ми навео. У ствари онај који је дошао «не у величини речи», «да се не би исцрпла тајна крста», који је проповедао «не у убедљивим речима људске мудрости», знао је «само једног Господа Исуса, разапетог» (1 Кор. 1, 17; 2, 1–4). Шта пише Коринћанима? «Знање надима». Видиш ли, круна зла, најглавније ђаволско проклетство, охолост која изниче из знања! Како је тада свака зла страст из незнања? И како то знање очишћава душу? «Знање надима, а љубав гради» (1 Кор. 8, 1). Видиш шта је знање одвојено од љубави која је круна, корен и средина све врлине: оно које нимало не прочишћава /καθαίρουσα/, већ уништава /καθαίροῦσα/ душу? Како то да сазнање не гради никакво добро, јер то љубави припада; па како би такво знање могло да представи и пружи слику добра? Међутим, такав вид знања за које Апостол каже да надима не односи се на природу, већ на веру. А ако оно надима, утолико више то чини оно о коме сада говоримо. /19/ Јер оно је «природно» и припада «старом човеку» (Еф. 4, 22; Кол. 3, 9), о коме је говорио Апостол. Том природњачком знању помаже то спољашње образовање, а духовним оно никада не може да постане, сем уколико не постаје заједно с вером и с љубављу Божијом, штавише ако се не роди поново у љубави и благодати која из ње следи, те не постане савршено другачије од ранијег: ново и боговидеће, «чисто, миротворно, смирено, послушно, препуно речи које изграђују своје слушаоце и добрих плодова». То се назива «вишом мудрошћу» и «мудрошћу Божијом» (Јак. 3,15–17); а у неку руку је духовно, стога што се потчињава мудрости Духа, па таква мудрост и препознаје и прима духовне дарове. А она која није таква, та је «нижа, душевна, демонска», као што говори Апостол и брат Господњи, због чега она и не добија ништа духовно по Писму: «Душевни човек не прима то, што је од Духа», већ то сматра глупошћу, заблудом и бесмислом (1 Кор. 2, 14), и највећим делом покушава

сасвим да је оповргне, изложи отвореном сукобу, и оспори како може; но понешто му ипак вешто прилази, што користи заједно с тиме, као лекови у сласти јела.

10. Стога ово знање, добијено спољашњим образовањем, не само да је различито од истинског и духовног, него му је и супростављено, премда неки које је и оно само завело, како изгледа, те који су и сами покушали да заводе своје ученике, расправљају као да је то једно те исто знање, јер га сматрају сврхом посматрања. А да би и ти открио нешто од застрашујуће дубине покварености спољашњих философа, /знај да/ је зли са онима, који су од њега научили лукаво да мудрују украо једну нашу најваљанију заповест и поставио је као неки лукав мамац, захваљујући сличности израза «пази се» и «познај самог себе» /20/. Али ако разабереш, какав је за њих смисао те заповести, открићеш вртлог рђавих мњења /злославља, κκκοδοξίας/; /где/ исповедајући сеобу душа, они сматрају, да човек достиже самосазнање и испуњава ту заповест, ако сазна с каквим је телом раније био повезан, где је живео, шта је радио и у чему се учио; а да би то сазнао, покорно се одаје поквареним дошаптавањима злог духа. Ето како они уче таквим стварима кроз «познај самог себе», мислећи да су људи неспособни да примете обману, као да је ту реч о некој сагласности са нашим Оцима! Нису ли Павле и Варнава, којима нису биле непознате помисли лукавог и његових секретара, одбили жену која је о њима говорила: «Ти су људи слуге Вишњег Бога» /21/, премда, рекло би се, шта је могло да буде побожније од тих речи? Али Апостоли су препознали «оног који узима лик анђела светла» и његове служитеље који се претварају да су «слуге праведности» (2 Кор. 11, 14–15), и одбили су истиниту реч као неумесну у лажљивим устима.

11. Тако и ми, слушајући побоже мисли од Јелина, не сматрамо њих саме побожим, а не убрајамо их ни у учитеље, зато што нам је већ познато, да су они све то узели од нас; једном је неко од њих рекао о Платону: «Ко је Платон него Мојсије који говори атички?» /22/; па знамо, ако је за њих нешто добро, да су то они крајом узели оданде, али опет осмотрив, држимо да они нису разумели баш све у том смислу. Уколико неко од Отаца говори исто што и спољашњи философи, то је подударност само на речима, а у смислу је разлика велика: код једних, по Павлу, јесте «ум Христов» (1 Кор. 2, 16), а други ако не говоре лошије, казују на основу људског расуђивања. «Колико је небо далеко од земље, толико је мисао Моја далеко од мисли ваших», говори Господ (Јс. 55, 9). Ако се ти /философи/ у нечему и не би подударали с Мојсијем, Соломоном и онима, који су им верни, каква им је корист од тога, и ко би здраве памети и ко је из наших редова рекао, да су то од Бога научили, сем ако и јеретике након Христа неко не назове Божијим ученицима, будући да нису поткопали у целини истину коју су од Цркве чули? «Сваки дар, који силази наниже од Оца светала, савршен је», рекао је ученик Светла (Јак. 1, 17); и ако Он не шаље неплодне живе дарове, зашто би их овај

давао? Међутим неплодна животиња није ништа мање животиња. Бог пак, уколико не ствара из небића, уколико не постоји пре наших душа и пре твари која је по њима необликована, која штавише добија обличје услед свог унутрашњег превирања па се одомаћила у далеко отежалијем обликотворству, а све заједно без света; какав је то Бог? /23/. И да кажем додавши помало на пророчку реч: «Богови, који нису створили небо и земљу из небића, нека буду уништени» (Хијер. 10, 11), а с њима и богослови који о њима говоре. Шта рећи о онима који тврде, како су ти богослови једнодушни с нашим богословима, или пак да су учитељи наших, јер мисле, да су од њих били пренети главни богословски изрази? Шта треба рећи на то да им је потребно «Светло, које просветљава сваког човека, који долази у свет», да и њих избави из страшнoг мрака незнања и просветли за поимање; као што нам је и од змије такође корист, али онима који су их убили, исекли, припремили и употребили разумно у складу са својим ставовима. Ето како су и нама корисна њихова /учења/, да би се служили њима против њих самих, стављајући их испод њиховог сопственог мача као другог Голијата, који се помутио и устао против нас «прекоревачући уређење Бога живога» (1 Цар. 17, 4–36), а које су се божанске /истине/ примиле од рибара и необразованих.

12. Стога дакле никога од оних који нису изабрали усамљенички живот, не бисмо спречавали да се баве тим спољашњим образовањем, али никоме не саветујем да томе посвети сав живот до краја; а да очекује од њега некаква тачна сазнања о божанском потпуно одбацујемо, ради тога што одатле не може да се научи нешто поуздано о Богу/24/. «Јер обесмислио ју је Бог», мада то није Сам учинио (јер како би светло могло да се помрачи?), него је показао да је она лудост, не у поређењу са Његовом мудрошћу, далеко од тога; па када би то неко говорио, значило би да је и од Мојсија дат закон исцрпљен и обесмишљен са појавом закона благодати. А ако он није обесмишљен (јер је од Бога), онда је на крају крајева мудрост Јелина обесмишљена утолико, уколико она није од Бога: небиће је све што није од Бога, па се отуд мудрост Јелина лажно назива мудрошћу. Јер ум који ју је открио, од Бога је као ум, а за њу саму, која је отпала од надлежне сврхе богопознања, праведније је да се каже, као за отпалу мудрост и обесмишљену мудрост, да је лудост, неголи да се мудрошћу назива. Зато је Апостол није назвао обесмишљавајућом, не у поређењу са нечим другим, већ зато што испитује ствари овог века, а не познаје превечног Бога, нити жели да зна. Када је рекао «Где је расправљач овог века?», Апостол је и одговорио да је «Бог обесмислио мудрост овог света» (1 Кор. 1, 20), то јест разјаснио, показавши, да је она отпала од истинског знања и да није права мудрост, већ да се само таквом назива. Када би била мудрост, како би могла да се преокрене у глупост, и то од Бога и Његове мудрости, која се појавила на земљи? По великом Дионисију «добро добру, веће мањем, не супроставља се»/25/, а ја бих рекао, да умне ствари не затамњују једна другу,

те додао да свака израста у својој лепоти, када се појави друга још виша, па тим више уз појаву саме божанске силе, која ствара сваку лепоту. Шта би неко рекао да се појави сама леопотворна /καλλοτοιοῦ/ моћ? Нити би неко могао рећи за друга светла, /ту/ мислим на надсветске природе, да су искварена када су обасјана од првог светла. Ни то што је много ниже од тога, а што је ипак светло, мислим на наш разум и ум, није постало тама кад се појавила божанска светлост, и то она „која је у свет дошла да би обасјала сваког човека који долази у свет”. Тек онај који се супроставља томе, био анђеолов или човек, лишавајући светла сам себе, постаје обухваћен тамом.

13. Тако је и она мудрост, супроставивши се мудрости Бога, постала глупост. Ако је јасно видела и изражавала мудрост Бога у створењима, као читовање /φανερόσις/ невидљивог, као оруђе истине које поништава незнање; а шта је према учествовању оно што је као узрок то нејављено, како је могла постати лудост, и то због Онога Који ту мудрост производи у створењу? Како то не би нанело штету мудрости Бога која се показује у свему? Како се тада не би јавно против самог себе борио Творац свеопштег мира и мира тог појединачног? Зар Он даје мудрост помоћу те мудрости која је бачена у свет, а потом својим присуством чини лудим и те који су је примили и саму мудрост коју је дао? Требало би да је и она настала, не да би била у лудост претворена, већ да би се испунила као што /важи/ и за стари закон, за који је Павле узвикнуо: «Да ли рушимо закон? Далеко било, већ закон утврђујемо» (Рим. 3,31), и на чије испитивање и Господ наговара, будући да он у себи има похрањен вечни живот, те и Он каже „ако верујете Мојсију, верујте и у Мене» (Јн. 5, 39, 46). Видиш ли изузетну сагласност закона и благодати? Због тога је, када се појавило истинско светло, сам закон постао још бољи, зато што је постала јасна његова скривена лепота, али не и јелинска мудрост. Јер она у себи има лудост прикривену неком тананошћу, благоглагољивошћу и уверљивошћу речи, тако да је постала још ружнија кад се њена ружноћа разоткрила и с правом је названа лудошћу: не у смислу надмашивања као да превазилази мишљење (јер то је неизрециви назив за Божију мудрост /1 Кор. 2, 14/), већ у смислу знања које је у недостаку истине. Јер она се није попела ни до сврхе која приличи људској мудрости, те не само да је није докучила већ је и заблудела у потпуно супротно, отуд што брани лаж као истину а истину покушава да претвори у лаж, побунивши тако творевину против Творца; као што и сада успоставља дело против Духа и духовних дела и људи који пишу по Духу.

14. Дакле, философија спољашњих мудраца која је учињена лудошћу није она која јасно види и изражава мудрост Божију. Јер како, кад кроз њу «свет није познао Бога» (1 Кор. 1, 21)? Ако је на другом месту Павле казао, да «сазнавши Бога, они Га нису славили као Бога», ни тај ученик мира није у сукобу са самим собом као наследник једино од

Христа дарованог нам надсветског мира. Он опет само хоће да каже, да премда су и они дошли до осмишљавања Бога, да оно није долично Богу, јер Га нису прослављали ни као Свезавршавајућег, ни као Свемогућег, ни као Свевидећег, ни као јединог Беспочетног и Нествореног. Зато, будући да су од Бога остављени од тих времена, ови мудраци су се предали лажном уму, као што је Павле и показао «служећи творевини уместо Творцу», и ваљали су се у каљуги ружних и опаких страсти; а не само то, већ су установљавали законе и дописивали доказе (јао страсти!, јао заблуде!), сагласне демонима и сагласне са страстима (Рим. 1, 21–32). Видиш ли како философија световних философа од почетка сама по себи садржи лудило, и да га није задобила услед мешања? Дакле, Онај који ју је негда као безвредну избацио са Неба, будући да је од истине отпала, Он ју је је и сада, када је дошао на земљу, с правом обесмислио као противницу једноставности јеванђеоске поруке. Зато ако се ко опет уз њу прими умом, надајући се под њеним вођством приближавању богопознању или постизању душевне чистоће, тај и сам трпи то исто, и луд је у свој мудрости. А јасан, јединствен и први знак да им се то догађа је то, што не прихватају вером предања која смо ми с простотом усвојили од светих Отаца, поимајући да су она боља и мудрија него људска распитивања и помисли, и да су очигледна по делима, а не доказана речима. То знају и сведоче сви, који их нису само дотакли, већ су у искуству уживали плодове њихове корисности и који по самима себи на делу знају да је «Божја лудост мудрија од људи» (1 Кор. 1, 25).

15. Него, то је опет први и довољан знак тих лудих мудраца. Други и важнији, када силом свог лудог и безначајног разума устају против оних који су у једноставности срца прихватили та /предања/; па према примеру тих, коју су их пренебрегли и устали са твари на Творца, пренебрегавају исказе Духа и под њим прикривено нападају на тајанствене утицаје и деловања Духа, јачег од речи и смисла по дејству, на оне који живе по Духу, следећи његове учинке. Трећи и најнесумњивији знак је када говоре, да су ти немудри мудраци мудровали по Богу попут Пророка, мада Платон јасно велича оне који су се међу њима сматрали најзначајнијим, и поставља у заглавље похвале да би доказао њихову обузетост; «Онај ко», каже он, «без надахнућа демонима приступа поетским речима, тада ни он ни његова поезија нису савршени, а поезија обузетих поништава поезију разумног»/26/. И он сам, у намери да философира о природи света у «Тимеју», моли се да не каже ништа што боговима није драго/27/. А како философија драга демонима може да буде Божија или од Бога? Сократа је пратио демон, који га је несумњиво посветио у своје тајне и који је можда и сведочио да је Сократ у мудрости најбољи/28/. Хомер је такође призивао богињу да кроз њега пева човекоубитачни Ахилов гнев: он тиме даје демону да се њиме окористи као оруђем и узрок своје мудрости и красноречја преноси на ту /богињу/. А Хесиоду није било довољно да дела руковођен једним демоном, будући да је он

песник «Теогоније», па је зато за исту /ствар/ довукао себи девет, мало са Пиерија мало са Хеликона, како и треба, и кад су му они дали, када «је напасао свиње под планином, да једе и хеликонски ловор», онда је био «мудрошћу сваком испуњен». Другог је опет неки други бог «нахранио својом силом». Други сам о себи сведочи «Свему сам научен од богомудре музе». А један од њих призива читав хор муза, ех! да плеше у свој његовој души, како би можда од Хептапоре пијеријске /Плејаде/ сазнао седам небеских појаса и седам звезда луталица са њиховим особинама, од Зевсове Ураније сву ранију астрологију од преосталих, која се по њима брине за ниже светове, за сва земаљска дела.

16. Шта кажеш, зар ћемо рећи да Божију мудрост поседују ти који о себи самима несумњиво говоре такве ствари? Не све док смо своји сопствени и док негујемо праву мудрост, која не улази у душу злотворску и драгу демонима, а ако пак и успе да уђе, одлеће са њеном променом на горе, јер «Свети Дух образовања уклања се од неразумних умовања» (Прем. 1, 5), као што каже Саломон који је блажени судеоник у мудрости Божијој и који је о њој то написао. А шта је неразумније од оних који се узохољавају с тим да уз помоћ демона нешто довршавају и који у њима налазе осведочено вођство за властиту мудрост? Сада не говоримо о нашој философији напросто, већ само о философији таквих /људи/. Ако по Павлу нико не може да «пије чашу од Господа и чашу демона» (1 Кор. 10, 21), како би онда икако могао имати мудрост Божију и надахњивати се демонима? Није тако, није! Јер ако и Павле казује да «у мудрости Божијој свет није познао Бога» (1 Кор. 1, 21), он овде не назива «Божијом мудрошћу» ону која постоји код ових немудрих мудраца; далеко било!, већ ону коју је Творац унео у творевину. Ко ју је препознао као анђела Божијег, тај је сазнао по њој јављајућег Бога, има истинско знање бића, те сазнање Божије мудрости у другом смислу те речи, јер он је признавалац /ἐπιγνώμων/ Божије мудрости. «Истински философи», каже велики Дионисије, «морали су да се кроз сазнање бића уздигну ка узроку бића»/29/.

17. Ако дакле истински философ /ствари/ своди на тај узрок, тада онај који то не своди није истински, те нема мудрост, већ којекакав обмањујући привид истинске мудрости и лишеност мудрости, а не мудрост. Како је могуће ту лишеност мудрости називати „мудрошћу Божијом“? Посебно је тај демонски ум, уколико је ум, нешто добро, а зао је ако се њиме користимо лоше /30/. Итекако да он не познаје боље од нас мере космоса, разилажења, спајања и разграничавања /тела/ која се крећу, али ако се тим знањем не служи богољубиво, он је ум безуман и помрачен. На исти овај начин како би и јелинска мудрост, која се оснива на мудрости која је у Божијим створењима и на основу које је пропадање једног учинила рађањем другог, је она која покушава да покаже да Бог није Господ целине нити Творац свега, зато што не увиђа да из ничега никада ништа и не може да поникне, а која је на тај начин оповр-

гла поштовање истинског Бога и сагласно великом Дионисију «нечастиво окренула Божије против Божијег»/31/, поставши услед тога лудом и немудром; па каква је она Божија мудрост? Зато и Павле доказује да постоје две врсте мудрости, кад каже: «У мудрости Божијој, кроз своју мудрост свет није познао Бога». Видиш ли да је по њему једна мудрост Божија, а друга огољена мудрост која је узрок непознавања Бога? То је она коју су Јелини открили, различиту од Божије, што се изражава двојаким значењем речи «мудрост». Јер, о чему говори овај богомудрац нешто даље? «Али ми проповедамо мудрост Божију». Да ли су јелински философи једнодушни с Апостолом или он са њима? Никако. Сам то поричући он каже: «Мудрост Божију ми проповедамо међу савршенима, али мудрост која није од овог века и од запалих сила овог века.» (1 Кор. 2, 6–8) и коју нико од вођа овог века није сазнао. Ова је мудрост у нама у Исусу Христу, «Који је за нас постао мудрост од Бога» (1 Кор. 1, 30). А она није у онима, него је у творевинама које они истражују, и након тога што су читав живот испитивали њихове појмове и некако дошли до схватања Бога, јер им је природа и оно створено за то прибавило не мала средства, а демони их нису у томе демонски ометали. Та како би се за њих саме помислило да су богови, а да људски разум никако није дошао до мисли о Богу?

18. Свакако дакле, истражујући природу чулних ствари, стигли су до представе о Богу, али недостојне Бога и неодговарајуће Његовој блаженој природи, зато што се «помрачило немислено њихово срце» (Рим. 1, 21) од злотворних унутрашњих демона. Како би њих могли сматрати боговима, како би могли да поверујемо учитељима многобожаштва, иако су достојанство замисли Бога приказали разумом? Стога су робови бесмислене и безумне мудрости и тог необразованог образовања оклеветали Бога и природу, увводећи ову у положај господства. Њега пак, колико је од њих зависило, извели су из положаја господства приписујући и демонима имена богова. У томе су се показали далеки од стицања тако важног и од њих жељеног сазнања бића, да су неживо називали живим, штавише и да има далеко вишу душу од наше, а неразумно пак разумним, зато што може да прими људску душу, сматрајући да су демони виши од нас и још и, о нечисти! нашим творцима; да су савечни Богу, а нестворени и беспочетни не само твар, душа свега како сами говоре, те она умна /бића/ која немају телесну тврдоћу, већ и саме наше душе. И шта сада да кажемо, да мудрост Божију имају људи који су на тај начин философирали и о таквим стварима? Или је онда мудрост у целини нешто људско? Да нико од нас не упада у такву нерасудност. «Не може добро дрво да доноси лоше плодове», по речи Господа. Кад о томе размишљам сам за себе, не сматрам праведним ни да се та мудрост назове људском, када она толико противречи сама себи, да једно и исто назива живим и неживим, разумним и неразумним, те стварима које се по природи не могу осетити и уопште немају орган за одговарајуће способнос-

ти, приписује то да могу да садрже наше душе. Ако ју је Апостол Павле икако и назвао «људском мудрошћу», «моја порука», казивао је он: «није у убедљивим речима људске мудрости», или још: «не говоримо наученим речима људске мудрости» (1 Кор. 2, 4, 13); па је сматрао одговарајућим да поседнике такве мудрости зове «мудрим по телу», лудим, «кистраживачима овог века», а саму њихову мудрост одговарајућим именима, казујући да је та мудрост претворена у лудост, да је она «испражњена мудрост», «пуста заблуда», «мудрост овог века» и «поништенних сила овог века».

19. Једном сам чуо да је неки од отаца рекао: «Тешко телу када му не доносе храну споља, а тешко души, када она не добија багодат одозго.» Достојно. Јер тело ће нестати кад пређе у оно што је неживо, а душа ће, скренувши са обавезног пута, бити увучена у демонске животе и мисли. Ако неко тврди да је философија дата од Бога зато што је она природна, тај говори истину и за нас, не противречи нам и не ослобађа кривице оне који се њоме лоше служе, који је принуђују до служења противприродним сврхама, не опажајући узрок: они су тим више осуђени код још већег умножавања, отуд што се тиме нису служили богољубиво, оним што је од Бога. Посебно тај демонски ум природно поседује мишљење, будући да потиче од Бога, али за његову делотворност нећемо рећи да је од Бога, чак ако и саму могућност да дејствује има од Бога, па би отуд његову /делатност/ пре ваљало назвати неразумевањем него разумевањем/32/. Тако је и ум спољашњих философа такође Божији дар, и у њега је такође усађена здрава мудрост, али заведени од зла претворили су ту мудрост у лудост, злу и безумну, будући да заступа таква учења. Ако би неко опет говорио да стремљења и знање нису увек код демона савршено зло, јер да и они теже бићу, животу и мишљењу /33/; онда као прво, с том добром подлогом одговарамо да је неоснована озлојеђеност, ако ми јелинску мудрост заједно с братом Господњим називамо «демонском» (Јак. 3, 15), зато што је препуна чегрсти и у себи садржи скоро свако лоше учење, те као оном која је отпала од властите сврхе, јасно од оне богопознавања, будући да ће она и тако да учествоваје у добру као последњи и нејасан одјек. Потом од овога захтевамо да поразмисли и о томе да ниједно није зло утолико уколико постоји, већ утолико уколико је отпало од своје одговарајуће и достојне делотворности и од њене сврхе.

20. Какви су дело и сврха истраживача те мудрости Божије у творевинама? Није ли то проналажење истине и прослављање Творца? То је сасвим јасно, али је сазнање спољашњих философа отпало од обоје. А има ли у њој нешто за нас корисно? Свакако, јер и у комадима змијског меса, много је делујућег и лековитог, и зналци умећа лечења сматрају из тога справљен противотров најбољим и најкориснијим, као што они који справљају отрове због преваре мешају с њима најслађа јела која могу да сакрију вешто спремљену обману, па је у световној мудрости корист,

и то многа, као у меду помешаним са кукутом, али је много и ризика, да они који из те смесе одвајају /мед/, с њим заједно неприметно не узму и смртоносни талог. Ако пажљиво погледаш, увидећеш, да све или већина страшних јереси оданде узимају своја начела, одакле произлазе и наши иконозналци, који говоре да човек стиче Божији лик кроз знање и да се душа божански преображава кроз знање. Заиста, као што је и било казано Каину: «Ако је праведо принео, није праведно и поделио.»/34/ А сада праведо делити може мало њих и само они који су изоштрили чула своје душе за разликовање добра и зла. Зашто пак да се залуд подвргавамо опасности, када је могуће не само безопасно, већ и са великом користи за душу видети мудрост која је у Божијим створењима? Живот без брига, са надом у Бога на природан начин покреће душу на сазнавање Божијих створења, душа је задивљена тиме уколико му се посвећује и уколико се удубљује у њега и непрекидно слави Творца, те је то проналажење води ка нечему далеко већем; зато што, по светом Исаку, она «налази драгоцености, језиком неизрециве»/35/, и користећи се молитвом као неким кључем, захваљујући њој прониче у тајне, које «нису виделе очи, ухо није слушало, што нису долазиле човеку на срце» (1 Кор. 2, 9), те стога што је казао и Павле, да се јављају само посредством Духа онима који су их достојни.

21. Видиш ли најкраћи, веома користан и безопасан пут, који води овим изузетним и небеским богатствима? У спољашњој мудрости потребно је прво убити змију, тј. уништити од ње долазећу надменост, а то није лако, па како се каже, «философска високопонесеност несродна је смирењу»; а кад си је ипак уништио, затим је потребно раскомадати је и разбацати, као безусловно и крајње зло, ту главу и реп змији, то јест очигледно лажно мњење о умним и божанским /стварима/ и о начелима, те митска казивања о створењима; а њен средњи /део/, тј. расуђивања о природи, /треба/ да уз помоћ истраживачке и посматрачке способности душе одвојиш од штетних умовања, као што они који припремају лекове кувањем чисте змијско месо ватром и водом. Међутим, ако све учиниш и добро примениш на добро разликовани /део/ (колико је за то труда потребно и колико разборитости!), ако се чак добро будеш користио добро разликованим делом спољашње мудрости, то додуше не би било зло, јер њој је и у природи да буде оруђе за неко добро; она се ни тако не би могла назвати даром Божијим и нечим духовним у изворном смислу речи, јер опет је она природна и није одозго послана. Зато је први у божанској мудрости мудрац Павле назива «плотском», говорећи: «Погледајте ко смо ми призвани: нема много мудрих по плоти». Не би ли се рекло, може ли ико боље да се служи том мудрошћу од мудраца, названих код Павла спољашњим? Али не мање с тим, он их именује у односу на ту мудрост плотским мудрацима; с правом.

22. Као што би се задовољство повезано са стварањем детета у законитим браковима понајмање могло назвати божанским даром Бога,

зато што је то природни и телесни дар, а не благодатни, мада је и природу Бог такође створио, тако је и са знањем које потиче из спољашњег образовања. Чак и ако се неко њиме добро служи, оно је дар природе а не милости, дар који је кроз природу Бог дао свима и који са старањем води ка напретку. А то што без труда и старања он није никада ни у коме пребивао, такође је јасан знак његове природности, а не духовности. У изворном смислу божански, а не природни дар, јесте наша богомудрост која премда је одозго рибарима запала, те по Григорију Богослову, ствара синове грома чија се реч разноси до крајњих области васељене, и чак до страдалника, до прекретника људи, па и оне гонитеље који кипе од гнева преображава и преокреће из Савла у Павле, уносећи од земље до трећег неба те који су у стању да чују неказано (2 Кор. 12, 2–6). Кроз ту је богомудрост могуће и за нас да настанемо и после смрти будемо налик Богу. Природне мудрости пак није било ништа мање код Адама, него код било ког човека после њега; а он је први од свих који није сачувао богосличност. Осим тога философија је, служећи спољашњој мудрости, откривена и пре силаска Оног, Који је Собом самим између осталог позвао душу према њеној првобитној лепоти. Па зашто се онда нисмо пре Христа обновили кроз ту философију, већ и онима тада и свима није био потребан учитељ философије, вештине која је уништена са овим веком и за коју се зато и каже да припада овом веку, већ нам је требао Он сам, који уклања грех света и пружа истинску и вечну мудрост; па ако је она за те пролазне и уништене мудраце лудост, она то није само по њиховом мњењу, већ својим одсуством лудим чини оне који нису ка њој окренули свој ум (1 Кор. 1, 18; 2, 6)? Видиш ли јасно то, да стицање знања у том спољашњем образовању није оно које спасава и које прочишћава сазнајну моћ душе и уподобљава је божанском пралику? Зато ћу, како приличи, завршити своје излагање о њој. Ако се неко враћа извршавању /Мојсијевих/ закона надајући се очишћењу кроз њих, Христ му у томе нимало неће бити од помоћи, премда су ти закони некада несумњиво били дати од Бога; а неће му помоћи ни изучавање спољашњих наука. Тим више, ако се ко поново обрати оповргнутој философији спољашњих мудраца, надајући се да ће кроз њу да очисти душу, Христ му неће помоћи. Павле, уста Христова, јесте тај који тамо говори и овде нама посведочује.

23. Све то, брате, кажи онима, који више него што је потребно преуносе спољашњу мудрост. И осим тога покажи им пописана поглавља, како је сујетном и презреном она држана код наших светих отаца, а понајвише код оних који имају искуства у њој /36/.

Белешке:

1. Вероватно се ради о посредном слушању о нападу теолога из Калабрије, Варлаама, на исихасте, који је један монах пренео усмено св. Григорију Палами.
2. „Писма Палами” од Варлаама, где каже да је: „философија дар Божији”, „неострашћеност не избавља душу од случајног незнања”, „мудрост им је (незнабошцима) дата од Бога” итд. Варлаамова дела против исихаста била су спаљена по патриаршијском указу из 1341, а неколико преосталих писама објављено је у издању: *Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici a dottrinari delle lotte esicaste. Studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schiro. Palermo, 1954.* Они склони тезама које је он заступао ту могу детаљно да се обавесте о његовом дискурсу. На примедбу да ваља да се чује и друга страна, ваља имати у виду то да Варлаам ништа и није написао независно од своје полемичке острашћености, па су наводи из његових дела Св. Паламе сасвим довољни, а и више него примерено прокоментарисани.
3. Λόγος διδόναι је класичан философски захтев удовољавања разуму и његовим умним претпоставкама. Дати разлог за наше надање или веровање, свакако да је изузетна мудрољубива побуда, за коју даљи текст Тријада даје најбоље образложење. То што и данас има људи којима не прија звук тзв. „православног звона” Св. Паламе и што држе да је на томе изграђено образовање „незанимљиво” из обзора неког постмодерног аристотеловства, тужно је сведочанство о симулацијама нововаријететних иновација у тзв. савременом трагању за мудрошћу.
4. Св. Дионисије Ареопагит. *О божанским именима* I 1: PG 3, 587 В.
5. Чисто рестриктивна је ова Варлаамова теза о несазнатљивости Бога и ограничености људског знања (3-е писмо Палами). Schiro, pp. 298–299. За пример другачијег излаза из те ситуације може се навести Кант, који је у предговору *Критике чистог ума* навео како је ограничио могућности разума да би оставио простор за веру.
6. Отклони од познатог текста *Светог Писма*, као да су цитирани по сећању, чести су.
7. То јест, од Апостола Павла: I Кор. 14, 20; уп. Мт. 5, 48; Флп. 3, 14–15; Кол. 1, 28; I Кор. 2, 6.
8. Св. Дионисије Ареопагит. *О црквеној хијерархији* II: PG 3, 392 А.
9. *Црквена хијерархија*, II 1, 43.
10. Мисли се на проучавања у смислу дуготрајних разматрања или студија које би биле неопходан услов стицању знања, а не на рецимо читање Торе у Синагоги.
11. Григорије Назианзин је први после јеванђелисте Јована назван богословом.

ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА

12. За Нићифора Григорија он сматра да је провео свој век у сујети бесплодне философије, а то би се могло мирне душе рећи и за Григорија Гемиста Плитона и владику Висариона или потоњег римског кардинала Бесариона, као родоначелнике тзв. „хуманизма и ренесансе” који су покрет успостављали на рационализацијама еклесијастичких догми и супростављању учењима светих отаца.
13. Св. Григорије Богослов. *Слово* 21, 6: PG 35, 1088 В; За Немесија: PG 37, 1554.
14. Св. Василије Велики. *Беседа на псалм* 45: PG 29, 429 А.
15. Св. Василије Велики. *Беседа* 12, 1, 6: PG 31, 397 ВС.
16. Св. Василије Велики. *Писмо* 223: PG 32, 824 АВ. 16
17. Св. Ап. Павле, *I Посл. Коринћанима*, 2, 6.
18. Св. Јован Златоусти, *Беседе на Јванђеље по Јовану* IV 4: PG 59, 50.
19. Игра речи: природно, φύσικῆ — надимати се, φύσιος.
20. Сходно је изреци „Познај самог себе”, написаној на храму Аполона у Делфима, и Мојсијева заповест „Другозакоње” (15, 9), у преводу 70-орице као „Пази се” (упореди, св. Василије Велики. *Беседа на речи „Пази се”*: PG 31, 197–217).
21. Павле је био са Силом, Тимотејем и, вероватно, Луком, а не с Варнавом (Дела. 16, 17). Упореди и «Дела», 14, 11.
22. Климент Александријски, *Педагог*, 3, 11.
23. Хришћански догмат о стварању света из ничега, није управљен платоновцима, већ против стоика /и евентуално аристотеловаца/, код којих природа света израста из својих сопствених недара, попут дрвета из семена.
24. Св. Јован Златоусти: „Безумником за свет постаје онај, који не цени спољашњу мудрост и зна, да она ништа не може да пружи за прихватање вере” (*Беседа на I Кор.* 10, 1: PG 61, 82).
25. Св. Дионисије Ареопагит, *О божанским именима* IV 19: PG 3, 717 А.
26. Цитати из Платоновог дијалога „Федар” (245 а) нису тачни.
27. „Тимеј” (27 с)
28. Платон, „Апологија Сократова” 31 d, 40 ab). „Теетет” (151 а), „Еутидем” (272 е), „Алкибијад први” (103 ab), Ксенофонт, „Успомене на Сократа” (I 1, 4).
29. Св. Дионисије Ареопагит. *Писмо* 7: PG 3, 1080 В.
30. Св. Дионисије Ареопагит. *О божанским именима* IV 23: PG 3, 725 АВ.
31. Св. Дионисије Ареопагит. *Писмо* 7: PG 3, 1080 В. 29
32. Св. Дионисије Ареопагит. *О божанским именима* VII 2: PG 3, 868 С.
33. Св. Дионисије Ареопагит. *О божанским именима* IV 23: PG 3, 725 В. Будући да се и према Св. Ареопагиту зло претвара да је добро све док не буде уверено /макар и неосновано/ да је завладало, а да се тек онда показује какво и заиста јесте, овде ваља споменути и бројне касније разраде о односима страсти и ума, које су у стању да заведу на убеђења

што проузрокују сасвим нетачна виђења ствари. И Св. Григорије Синаит износи узорно мишљење о последицама дуге занемарности духовног држања: „Они (бесови) пуне ум ликовима, или боље, сами узимају лик сходно /духовном устројству/ нас самих. Одомаћују се у зависности од наклоности душе према у њима преовлађујућој и делујућој страсти. Страсне навике демони и употребљавају у својству услова за множење ликова у нама. У сну и у подстицајном стању показују нам како се одnose према богатој и многоликој машти. Демони плотске страсти понекад се преображавају у свиње, понекад у магарце, понекад у неженствене и ватролике коње, понекад у крајње распуштене Јевреје. Они гнева претварају се некад у пагане, некад у лавове; демони насиља у исмаилићане, несталности у у исмеваче, неуздужаности и пијанства у Сарацине, користољубивости понекад у вукове, каткад у пантере, брзине у змије, понекад у љуте гује, а каткад у лисице, бестидности у псе, лењости у кокошке. Догађа се да су демони блуда понекад змије, понекад вране и гракталице. Отуд што су птице душевне у њих се претварају пре свих ваздушних бесови. Према троделности душе уобразиља има узрок тројствене измене ликова. Сходно вољној, раздражљивој и мисленој сили душе, уобразиља тројако представља демоне, у виду птица, звери и животиња. Против те три /силе/ увек се и наоружавају три главне вође страсти, те за какву се страст душа опредељује, у том виду по својој сродности с њом, они се и појављују, наступају к нама.” /Главе у акростиху, 71/

34. *Постање*, 4, 7.

35. *Прп. Исак Сирин*. Слово 72: (Атина, 1882), с. 314; изд. Теотокис (Лајпциг, 1770), с. 463.

36. Ова изјава се највероватније односи на спис «Светогорски томос» («Засацање са Свете горе»), написан од Св. Григорија Паламе 1341. године, када је 10. јануара одржан и сабор у Цркви Св. Софије (обновљен и 1347. у сличној расправи) /Paul Migne, *Patrologia Graeca*, Т. 150, 1225А-1230АВ; Paris, 1857./

ТРИЈАДА I,2

Питање друго

Добро си учинио оче, што си навео и речи светитеља поводом мог питања. Јер чувши од тебе како разрешаваш моје сумње, зачудио сам се јасности истине, али пало ми је на памет, кад се већ, како сам кажеш, „свака реч бори са речју”/1/, неће ли и твојим речима да следи некакво порицање? Али, тога сам престао да се бојим када сам схватио да је непоколебљиво једино сведочанство добрих дела, те чуо да свети говоре исто што и ти. Јер онај ко њима не верује, како би сам завређивао поверење? Зар такав не би одбацио Бога светих? Јер од истог је говор изречен Апостолима, и преко њих светима, да «порицатељ вас Мене пориче» (Лк. 10, 16), то јест, саму Истину. Како би они који траже истину могли да прихвате /говор/ супростављен истини? Зато те позивам, оче, да чујеш набрајање других ствари, које сам слушао од оних, који се сав живот занимају јелинском науком, да кажеш шта сам мислиш о свему томе, и да придодаш ставове светих који су о томе размишљали. Јер ти људи говоре нам да ми лоше чинимо трудећи се да затворимо свој ум унутар тела, будући да кажу како на сваки начин пре треба да се избаци изван тела. Зато се веома изругују са некима од нас, пишући против њих због тога што почетницима саветују да гледају у себе и да помоћу дисања шаљу унутар себе сопствени ум, те што тврде да ум није одвојен од душе. А ако пак ум није одвојен од душе, већ повезан с њом /кажу такви подсмешљивци/, како је опет могуће увести га унутра? Они још говоре да се код нас учи и уселјавање Божије благодати кроз ноздрве. /2/ Будући да знам да они о нама говоре клеветујући, јер од никог то од наших нисам чуо, држим да је и све остало код њих подметање злотворског подозрења, отуд што неко ко о људима измишља оно чега нема, тај ће да озлотвори и оно чега има. Подучи ме, оче, како да свим силама настојимо да уведемо ум унутра и не сматрамо рђавим затварање ума у телу.

ТРИЈАДА I,2

О томе, да стремећи у тиховању пажњом на самог себе, није некорисно држати ум унутар тела

Одговор други

1. Брате, зар ниси чуо Апостолово казивање да су «наша тела храм у нама живућег Светог Духа» и да «ми јесмо Божији дом», како је и Бог казивао да «уселићу се и ући ћу у њих и бићу њиховим Богом» (1 Кор.

6, 19; Јевр. 3, 6; 2 Кор. 6, 16)? Како је и онда неко ко има ума могао то што је по природи станиште Бога, да сматра недостојним да се удоми његов властити ум? Како је сам Бог од почетка уселио ум у тело? Да ли је и Он лоше створио? Такве доказе, брате, приличи да казују јеретици, они који за тело казују да је зло и да је израђевина /πλάσμα/ Злог. Ми пак мислимо да је зло да ум буде у телесним мислима, али да није зло то што је у телу кад ни само тело није нечисто. Зато свако ко је посветио живот Богу призива Бога заједно с Давидом: «Ожедне Тебе душа моја, колико много пута Теби /чезне/ тело моје» и «Срце моје и тело моје обрадоваше се Богу Живоме» (Пс. 62, 2; 83, 3), а заједно с Исајом: «Утроба моја чује се као китара, и унутрашњост је моја као бакарна посуда, коју си Ти обновио», и «Страха ради Твојег, Господе, у стомаку имамо Дух спасења Твога.» (Ис. 16, 11; 26, 18), у кога ако се уздамо нећемо пасти, већ ће да падну они који са земље говоре; те ако Апостол и назива тело смрћу, јер «ко ће», каже он, «да ме избави из овог тела смрти?», он разуме тело као приземно и телесно помишљање, које се довршава само у телесним изгледима, због чега га у поређењу са духовним и божанским с правом назива «телом», при томе не просто «телом», него «смрћу тела». Мало даље, још је јасније показивао да не осуђује плот /збијеност, згуснутост, месну телеснину/, већ ону од престапа долазећу грешну жељу: «Ја сам», каже, «продан греху», али не по природи продани роб; и још: «Знам, да се у мени није одомаћило, то јест у мојој плоти, оно добро». Увиђаш ли да он плот не назива злом, него оно што у њој пребива? Дакле за тај закон »који постоји у нашим удовима и који се бори против закона ума» (Рим. 7, 14–24), /мисли/ да борави у телу и да је зло, а не за ум.

2. Зато га ми, супростављени «том закону греха» (Рим. 8, 2), изгонимо из тела и уселјавамо надзор ума, те помоћу тог /надзора/ постављамо законе и свакој способности душе, и за сваки телесни орган посебно оно што му приличи: за чула у зависности од тога шта и у којој мери треба да приме, а дејство тог закона назива се «уздржавањем»; у страсном делу душе стварамо најбоље стање, које носи име «љубав», али помоћу њега побољшавамо и разумни део душе изгонећи све што омета наш разум у његовом успињању ка Богу, и тај део умног закона називамо «трезвеношћу». Ко уздржавањем очисти своје тело, силом Божије љубави своју вољу и хтења начини подршком врлинама /3/, а ум у просветљеној молитви предаје Богу, тај ће добити и у самом себи увидети благодат, која је обећана свима, који су чисти срцем. Тада ће он моћи да каже заједно с Апостолом Павлом: «Бог, који је рекао нека из таме засветли светло, засветлео је у нашим срцима, да би осветлио сазнање славе Божије на лицу Исуса Христа». «Ту драгоценост», каже Апостол, «носимо у земљаним посудама» (2 Кор. 4, 6–7). Ако /је то/ већ као у земљаним посудама, у својим телима носимо светлост Оца у лицу Исуса Христа, ради сазнања славе Светог Духа, па зар ћемо поступити

недостојно благодности ума, ако свој сопствени ум будемо задржавали унутар тела? И ко би могао рећи то да није духован, будући да ипак има људски ум лишен Божије милости?

3. Али будући да постоји и та ствар, наша душа, која има многе моћи, а да се телом коме је у природи да живи на основу ње служи као оруђем; чиме се служи она њена моћ коју називамо умом, као оруђем? На крају, нико никада није себи представљао место разума ни у ногама, ни у трепавицама, ни у ноздрвама, ни у уснама, али свима се чини да је у нама; но неки се не слажу по питању с којим се од унутрашњих органа као првим служи разум. Неки га смештају као на неки акропољ у мозак, а други му као носач /ὄχημα/ одређују само средиште срца, или то што је по себи најчистији /део/ душевног даха /πνεύματος/. Што се нас самих тиче, ми тачно знамо да наше разумевање /λογιστικόν/, ако и није унутар нас као у некој посуди, јер је нетелесно, није ни изван нас, будући да је /нераскидиво/ повезано у срцу као у оруђу; а томе нас нису научили људи, већ сам Онај који је створио човека, Који након речи «Не оно што улази у уста, већ оно што излази из њих скрнави човека», каже: «Из срца произлазе помисли» (Мат. 15, 11, 19). Ево зашто је код Макарија Великог речено: «Срце влада целим тим оруђем, те ако благодат овлада деловима срца, она влада над свим помислима и телесним удовима; јер тамо су ум и сва промишљања /λογισμοί/ душе.»/4/ Дакле, наше је срце благајна разумне способности душе и главно телесно оруђе расуђивања. Трудећи се да у строгој трезвености испитамо и управимо наш разум, чиме бисмо га могли испитати ако не саберемо наш ум споља расејан по чулима, и не вратимо га оном што је унутра, и самом том срцу, трезору помисли? Достојноименовани Макарије у наставку горњег кратког навода каже: «Опет је овде потребно погледати, да ли је ту милост исписала законе Духа» /5/ Где «овде?» У главном телесном органу, на престолу благодати, где је ум и све душевне помисли: очигледно у срце. Видиш да је за оне, који су изабрани да се посвете себи у тишини, пре свега неопходно да враћају и затварају свој ум у тело, и нарочито у то најунутарањије тело тела, које ми називамо срцем.

4. Ако је и по псалмопевцу «сва слава кћери краљевске изнутра» (Пс. 44, 14), зашто бисмо је ми онда тражили негде споља? Ако је и по Апостолу «Бог даровао Духа Свог, вапијућег нашим срцима, Авва, Оче» (Гал. 4, 6), нисмо ли обавезани да се у нашим срцима молимо заједно с Духом? Ако је сагласно Господу Пророка и Апостола «Царство небеско унутар нас» (Лк. 17, 21), неће ли онда унутар тог Царства небеског остати онај, који свим силама настоји да уведе сопствени ум унутар себе самог? «Право срце», каже Соломон, «захтева опажање» (Приче 27,21), које је на другом месту назвао умним и Божијим /7/, и са којим побуђени сви оци говоре да: «је ум потпуно уман и да се окружује умним опажањем које нећемо престати да истражујемо, било да је оно у нама или да није у нама.»/8/ Видиш ли да ако је неко донео одлуку да се суп-

ростави гресима, да стекне врлину, да освоји награду у борби за врлину, тачније, залог награде за врлину, тј. да открије то умно опажање, није ли за њега нужно да уведе ум унутар свог тела? А изводи ум не из телесних помисли, већ из самог тела, као да тамо може да задобије умне призоре /θεάματα/, то је највећа јелинска заблуда /искушење/, корен и извор сваког злог учења, изум и наук демона, који рађа безумље а рођен је недоумљем. /9/ Зато су они који говоре у демонском надахнућу изван самих себе, и сами не схватају то што говоре. /10/ Насупрот томе, ми не само да уводимо ум унутар тела и срца, него штавише и унутар њега самог. /11/

5. Дакле, нека буду оптужени они који кажу како је могуће изнова унутра уводити ум, ако он није одвојен од душе, већ је у њој. Као што се чини, они не знају да је једно суштина ума /οὐσία νοῦ/, а друго делотворност; а ипак је пре да они то знају, али се придружују овим варалицама и мудријашки закључју помоћу истоимености /12/. «Они који су на основу дијалектике наоштрани за противречење, јер нису прихватили једноставност духовне подуке», по речи Василија Великог „на основу противставова свог лажноименог знања обрћу снагу истине у вероватност својих софизама”. /13/ Јер такви и морају да буду они који нису духовни, али за себе мисле да су вредни да просуђују и подучавају духовне ствари. Њима свакако није остало скривено то да ум није попут виђења, које види све остало видљиво, а себе не види. Он делује и у свему другом, разматрајући шта му је неопходно, и то Дионисије Велики назива праволинијским кретањем ума; али када ум гледа самог себе, он се враћа у себе и делује на себе самог, и то овај назива његовим кружним кретањем. /14/ Ово је виша и најсвојственија делотворност ума помоћу које он некада превазилази сам себе и сједињује се с Богом. Василије Велики каже да «ум који се не расејава по спољашњем», (видиш ли да излази, те уколико излази потребан му је повратак; па зато каже:) «враћа се самом себи, а кроз самог себе усходи Богу»/15/, као по незалуталом успону на путу. Јер за такво кретање ума и Дионисије, тај очврсли посвећеник у уму сходној /ствари/, каже да је немогуће да западне у заблуду./16/

6. Отац заблуде који се увек труди да скрене човека с тог /пута/, и да га води ка путу који даје места за његове заблуде, никада до данас, колико ми знамо, није себи нашао помоћника, који би се борио да привуче на тај пут благоглагољивошћу. Али сада је очигледно нашао своје представнике, ако заиста, као што тврдиш, постоје људи који сачињавају чак и књиге, наговарајући на то, и који и мноштво покушавају да увере како је боље изван тела задржати ум у молитви, али и оне који љубе узвишен и утихнули живот. Ти људи не признају ни оно што је Јован, који нам је помоћу речи изградио лествицу што води ка Небу, изјавио да «је тиховатељ онај који се труди да у свом телу ограничи оно бестелесно»/17/. Тако су нас учили и наши духовни Оци. То је разлож-

но, јер да га није ограничио унутар тела, како би му створио одговарајуће које као природни облик пролази кроз читаву обликовану твар? А оно што је изван и одвојено од њега не би могло да прими суштину ума /οὐσία νοῦ/, све дотле док није живо, и није задобило изглед живота на основу међусобног додира./18/

7. Приримерујеш ли, брате, како се показало неминовно онима који то истражују не само на духовни, већ и на људски начин, да су они који су изабрали да буду уистину своји и названи монасима по унутрашњем човеку, враћају или задржавају свој ум унутра? Није неприлично међутим, да се предлаже и почетницима, да понајпре гледају у себе и да властити ум враћају унутра помоћу дисања. Јер нико добронамеран не би одговарао тог који још увек не посматра самог себе, да помоћу неких радњи и вештина /μηχαναίς/ сабере свој ум у себе. Пошто код оних који су тек приступили тој борби већ усредоточени ум стално одскаче, те вазда поново морају да га враћају, док неувежбанима остаје скривен, будући да је најтеже да се посматра и да је од свега покретљивији; зато им неки и саветују да пажљиво прате учесталост расипања и сакупљања свог даха/19/ и да га помало задржавају, да би се са дисањем задржао и ум за којим у њему трагају; јер кад достигну уз Божију помоћ више /степене/ и кад учине свој ум недодирљивим /ἀπρόσιτον/, а с обзиром на оно што је око њега и непомешаним, моћи ће да га тачно сведу на «уједињену сабраност» /έννοειδῆ συνέληξιν//20/. Могуће је да се увиди како се то добија и само од себе у напрезању пажње: у сваком усредоточеном промишљању, посебно код људи смиреног тела и разума, дух излази и улази тихо. Уколико ови духовно држе суботу, и уколико прекину све своје делатности у мери у којој им је то доступно, они прекидају сваки разлажући, рашчлањујући и у себи разликовани чин душевних сила који се тиче сазнања, сваки осећајни доживљај и уопште свако телесно деловање које од нас зависи, а оно које није сасвим у нашој моћи, као што је то и дисање, /прекидају/ у оној мери, у којој то од нас зависи.

8. Код оних који су се винули у тиховању све такво добијају без напора и бриге: при потпуном усредоточењу душе на себе, све остало нужно долази само од себе. Насупрот томе, никада нећеш видети да би то о чему казујемо, без напора могло да се добије код почетника. Стрпљивост бива од љубави, зато што «љубав све подноси» (1 Кор. 13, 7), ми се опет учимо да принудом достижемо стрпљење, да би помоћу њега доспели до љубави; а тако је код њих. Па зашто много о томе да се говори? Сви који имају духовно искуство само се смеју /онима/ који из неискуства дају супротна правила, јер у таквим делима учитељ није разум, већ напор и искуство стечено напором што доноси користан плод, чинећи пустим и бесплодним расуђивања свемогућих парничара и побијача. Пошто је, како казује један од великих учитеља, након пада унутрашњем човеку својствено да се саображава спољашњим обличјима/21/, како не би донело нешто велико оном који се труди да врати свој ум уну-

тар себе, да се не би кретао по правцу, него се кретао кружно и не блудећи, да не би очима овако ружно около водио, него да би га као ослонац некако учврстио на своје груди или пупак? /22/ Јер према оном у кругу из кога је изашао, као што је то да се сам збије, сасвим слично ће старањем да га врати унутра по истом кретању ума и споља разливаним погледима, путем силе ума и срца, помоћу таквог положаја /σχήματος/ тела. Ако је чак моћ те умствене звери на трбушном пупку, будући да закон /νόμος/ греха тамо задобија снагу и овој даје њен део /νομήν/, зашто да ту не утврдимо њему борбено супростављен закон наоружан молитвом ума (Рим. 7, 23), да се зао дух истеран из купке поновног рођења (Тит. 3,5) не би вратио са седам других и још опакијих духова и населио поново, па да крај буде лошији од почетка. (Лк. 11, 26)?

9. «Обраћај пажњу на себе», говори Мојсије, то јест свему у себи, а не нечем да, а нечем не. Посредством чега? Разуме се посредством ума, зато што ничим другим није могуће обраћати пажњу на све у себи. Дакле, ту стражу постави и за душу и за тело, а уз њену помоћ ћеш лако да се избавиш од ружних телесних и душевних страсти. Потчини самог себе, заповедај сам себи, провери сам себе, тачније пак, потчињавај се, повинуј се и све испитуј, па ћеш тако да подвргнеш телесну необузданост духу и «за твоје срце никада неће бити тајне речи» (Мојс. Другозак. 15, 9). «Ако дух владајућег», тј. треба разумети, злих духова и страсти «нађеш у себи», говори Еклесијаст, «свога места не напуштај» (Екл. 10, 4), тј. не остављај без надзора ни један део душе, ни један телесни уд, па ћеш тако да се подигнеш и изнад одоздо страшећих духова, и пред «Оног који испитује срца и бубреге», смело ћеш да станеш не подлежући испитивању, већ све му подвргавајући јер си ове претходно сам испитао. «Јер, ако би судили сами себи, то не би било суђење», каже Павле (1 Кор. 11, 31). Доживљавајући Давидово блажено опажање/23/, такође ћеш рећи Богу, да «ни тама Теби неће бити тамна, и ноћ ће се сјати као дан, јер си Ти створио моје бубреге»(Пс. 138, 12–13). Ти ниси само, каже овде Пророк, Себи присвојио сву способност жељења у мојој души, већ и сваку искру те жеље у телу, која је вративши се свом извору, кроз њега кренула према Теби, сјединила се с Тобом и прилепила се Теби. Као што се страсни /део/ душе код оних који се предају чулним и пропадљивим насладама, у целини празни у односу на тело и услед чега они сасвим постају тело, те Божији Дух по Писму, у њима не може да живи (Пост. 6, 4); тако се код оних који усходе Богу и који своју душу везују за божанску чежњу тело гради изнова, те се заједно са душом успиње и постиже заједницу с Богом, па постаје и само створење и слика Бога, будући да у њему више не станује мржња према Богу, а ни жеље супростављене Његовом Духу.

10. А затим, које је место погодније за тај дух који на нас одоздо наваљује, тело или ум? Није ли то тело, о коме је и Апостол говорио, да до уселјавања закона живота у њему није живело ништа добро (Рим. 7,

18)? То значи да га је, тим пре, боље не остављати без пажње. Када је оно наше и како не можемо да га одбацимо, како да сузбијемо напад Злог духа на њега, и то посебно они који још увек не знају духовно да се супроставе духовном злу, ако и на основу свог спољашњег облича не образујемо сами себе да пазимо на себе? Зашто, најзад, говорим о онима који почињу, кад постоје и они савршенији не само после Христа, него и пре Његовог доласка к нама, који су се служили овим начином молитве и били услишени од Бога. Најусавршенији боговидац Илија молитвом је разрешио вишегодишњу сушу, приклонивши главу коленима и на тај начин прилежно увео свој ум унутар себе самог и Бога (3 Цар. 18, 42). А људи, од којих си то слушао, брате, болују вероватно од фарисејске болести; због чега ни неће да пораде и очисте унутрашњост чаше, то јест своје срце. Не следећи отачествено предање, они надасве журе да заседну као нови законоучитељи; а отуд и оповргавају начин молитве митара /цариника, τελωνικῆς/, оправданих Господом, и саветују и друге да јој се не приклањају. Као што каже Господ у Јеванђељима: «он више није смео да окрене очи према небу». (Лк. 18, 13) Ка томе и теже они, који у молитви управљају поглед на себе саме.

11. Они, који су их назвали *пупкодушевним* са очигледним циљем да окривљене оклеветају (та ко уопште од ових тврди да је душа у пупку), не само да су разобличили клеветничке намере својих напада, већ су и сами напросто показали да оскрвњују добротине, а не да исправљају застрањујуће, те да не пишу ради тиховања и истине, већ из празнословља, и не ради изоштравања трезвености, већ да би од трезвености удаљили/24/. И само то делање и људе, који су се њега усрдно прихватили, својски су се трудили да пониште на основу њихове властите делатности. Такви би лако и оног који је рекао: «закон Твој насред утробе моје» (Пс. 39, 9), и оног који је Богу рекао: «утроба моја чује се као китара и унутрашњост моја је као бакарни зид који си Ти обновио» (Ис. 16, 11) назвали *утрободушевним*, те оклеветали уопште све оне који умне, божанске и духовне /ствари/ оцртавају помоћу таквих телесних симбола, именују и назначавашу/25/. Разуме се, тиме они не могу да нанесу овима никакву штету, већ супротно, за њих постају поводом за нове благослове и још веће умножавање небеских венаца, а сами остају изван свештених завеса, те не могу да угледају ни сенку истине/26/. И велика је опасност, да ти, који не само да су отишли од светих, него су и кренули против њих у својим речима, плате за то вечном казном.

12. Већ си читао «житије» Симеона Новог Богослова/27/, и како је сав његов живот прослављан од Бога натприродним знамењима био чудо, па ако би неко назвао његове радове рукописом благодати, не би згрешио против правде; а знаш и Никифора, светог човека, који је многе године провео у усамљености и утихлости, а затим се населио на најпусте место Свете горе и удубио у занимања, преносећи нам из свих списа светих отаца искуство трезвености/28/. Они јасно саветују

почетницима оно против чега, кажеш, неки устају. А зашто говорим о тим светим старцима? Људи који су недуго пре нас осведочени и доказани у моћи Светог Духа, сопственим устима су нам сами то пренели, као и вест о том богослову као истинском богослову и веродостојном посматрачу истине Божијих тајни, о /оном/ доброг имена Теолепт /29/, предводнику Цркве у Филаделфији, који је из ње боље од светионика обасјавао васељену; о Атанасију, који је многе године красио патријаршијски престо и чијим је моштима /σρόν/ Господ указао част; о Нилу, који је до нас дошао из Италије, ревноснику са великог светог Нила, о Селиоту и Илији који ни у чему за њим не заостају, о Гаврилу и Атанасију који су заслужили пророчки дар/30/. Знаш да су они и многи други њихови претходници, савременици и следбеници, одобравали то предање и подржавали оне који желе да се држе тог предања, а које нови учитељи тиховања, који не виде ни њену сенку, који не прекоревљају на основу искуства, већ велеречитошћу покушавају да га оповргну, преокрену и понизе као и само предање, што и није сасвим на корист онима који их слушају. Са некима од набројаних светих /људи/ и лично сам општио, и слушао њихове поуке. Зашто да их онда презремо, њих који се одликују искуством и благодаћу, и да се повучемо пред овима који су до подучавања стигли на основу надмености и словоборства? Да то може бити, не може! Зато и ти окрени леђа таквим /људима/, разумно казујући сам себи заједно с Давидом: «Благослови душу моја Господа, и сва унутрашњости моја свето име Његово», с поверењем себе повери Оцима и чуј како они вазда препоручују да се ум уводи унутра/31/.

Белешке

1. Упореди I 1, 1.
2. Та критика постоји у 4-м и 5-м писму Варлаама из Калабрије исихасти Игњатију (Schiro. 315; 323). Варлаам ту тврди, да се ум, привезан за тело у исихастичкој молитви «меша с телесном бесмисленошћу и грубошћу»; исмева «неке чудејствујуће расцепе, а такође и повезивања ума с душом» у области срца, «неки заједно са дисањем довршавају умне исходе и проласке духа кроз ноздрве», о чему би јасније могли да уче исихасте. Он понавља платоновско одређење ума као одраз (рефлексију) чистог јединства, које је само себи равно и довољно, у том смислу да не зависи од тела и телесних осећаја, за разлику од исихаста, који теже да сједине ум са Богом настојећи да «затворе ум у тело». Разлика је у обликованој намери која се остварује према начелној преданости тзв. природној суштини, те отворености душевне настројености или првосуштинској суштини као властитости свега што јесте, тј. Суштом хришћанског откривења и приступима негованим у крилу апостолског предања.

3. О вољи и жељама види II 2, 19.
4. Св. Макарије Велики, *Беседе* 15, 20: PG 24, 589 В. 43
5. Т.ј. уистину достојан свог имена (Макарије значи „блажени”).
6. Код Макарија Великог то место је наведено раније, а не после тога.
7. О умном опажању види I, 3, 20.
8. Св. Јован Синаит, *Лествица* 26: PG 88, 1020 А. На то место анонимни схоласт (1040 D) је написао: «Умно чуло је у нама, у мери у којој је оно код сваког човека повезано са умом, а није у нама уколико је, у страшно одржаваним скривеним стастима, неделатно и несазнатљиво.»
9. Св. Григорије Палама овде не осуђује иступање као такво, већ погубну пустош коју изазива екстатично бежање од самог себе. Умесно је поводом овог увида споменути и родоначелника српског и бугарског посматрања у утихлости, Св. Григорија Синаита, који у 50. изреци *Глава у акростику*, каже – „Ако не сазнамо каквима нас је створио Бог, нећемо ни бити осведочени у томе, како нас је грех променио.” То стога, јер у изреци 59. негативна екстаза као низање заблуда и нема места у разматрању, па се по превазилажењу страсти уважава само незастрањујуће иступање из/над/ себе (готово као својеврсан *Gelassenheit* екзистенцијалног бивствовања) – „У духу ће бити владајућа два екстатичка прегнућа /ероса/, срдачно и иступајуће. Прво припада само просвећенима, а друго већ усавршенима у љубави. Оба делују, апстрахујући разум од чула, онако како је божанска ревност нападање духа оним што је више од природног разума, те захваљујући њој и чула се одвајају од /спољашњих/ односа.”
10. Види I 1, 15.
11. Срце се очигледно не поима физиолошки или у биолошкој функцији. Увођење ума у срце подразумева усредоточеност телесног напора као «телесно знамење» усредсређења ума на своју изворност. С тиме молитвена форма постаје истовремено и ствар нарочитог залагања, као и симболичког напора успињања. О томе више у I, 2, 8
12. Ум се назива и дух, разум уопште и његово дејство у нама.
13. *Беседа* 12, на *Прич. 7*: PG 31, 401 А.; 1 *Тим* 6, 20.
14. *О божанским именима* IV 9: PG 3, 705 АВ.
15. *Писмо 2 св. Григорију Богослову 2*: PG 32, 228 А.
16. *О божанским именима. 17. Лествица 27*: PG 88, 1097 В.
17. Психофизиолошко јединство тела и духа је за људе тајна.
18. Симеон Нови Богослов «*Способност свештне молитве и обраћања пажње на себе*», *Orientalia Christiana* IX 2, 1927 (стр. 164).
19. Св. Дионисије Ареопagit, *О божанским именима* IV 9: PG 3, 705 А.
20. Св. Макарије Велики, *Беседа* 16, 7: PG 34, 617 D; св. Јован Синаит, *Лествица* 25; 28: PG 88, 1133 В; 1000 D — 1001 А.
21. Псеудо-Симеон, «*Способност свештених молитви*» : *Orientalia Christiana* IX 2, 1927. (Hausherr), 164. Такође подробно упутство даје и Св. Гри-

- горије Синаит у свом спису о два начина молитве: „Спустивши главу као што би од умора, а у грудима, плећима и врату [од напрезања] испитујући осећајућу бол, мислено или душевно непрекидно кличи: *Господе, Исусе Христе, помилуј ме*. Затим путем самостешњивања и напора, често и са тужним расположењем духа, вазда постојано окушавају храну са три имена. Они који мене пробају, каже се, још боље ће да схватају (уп.: *Сир.* 24, 23). Преводећи ум на другу половину молитве, говори: *Сине Божији, помилуј ме*. Многократно прочитавајући ту половину, не мораш често према лењивости да је мењаш [на прву]. И разлиће се, преживљавајући, често не укоренењује. Даље, одржавај дисање лаким, да не дишеш без потребе, као што слушање из срца излећућих уздаха помрачује ум, расејава мисли, те изгонећи ум из срца, предаје га као плен забораву или уместо тога га неприметно упућује на заборављање другог, што не ваља прибављати. Ако пак увидиш нечистоћу покварених духова, тј. помисли, који устају или се преображавају у твом уму, не подилази, не ослањај се на њих, чак и ако би те сећали на добра објашњења неких ствари, и не залази у њих, већ колико је могуће уравнотежи дисање, закључавајући ум у срце и понављај без прекида постојано призивање Господа Исуса, па ћеш убрзо сажећи и отерати помисли, невидљиво их бичујући Божанским именом. Зато и Лествичник казује: ”Именом Исуса туци непријатеље, тако да ни на небу, ни на земљи нема никаквог снажнијег оружја.” /*Од њега о утихлости и два лика молитве*, гл.2/
23. Теофан Затворник у примедби на то место (*Добротуљбе*, т. 5, М., 1900, с. 297) /пророку Давиду био је својствен осећај свеprisутности Божије/
24. Варлаам, *Против Игњатија*: Schiro, 318, 76–77.
25. О симболима и њиховом разликовању – Тријаде, III 1, 12–22.
26. Варлаам (Schiro, 229, 5) је ироничан, када тврди да исихасти виде невидљиви истински свет само као «његове ишчезле ликове и сенке».
27. *Orientalia Christiana* XII 45, 1928.
28. Тријаде, II 2, 3 и 30.
29. Теолипт је „обрљен Богом”.
30. Теолипт, ученик исихаста Никифора, противник лионске уније 1274., пострадао због тога од императора Михаила VIII, а као богослов први учитељ у монашком животу Григорију Палами („Похвално слово” Филотеја у PG 151, 561). Константинопољски патријарх од 1289. до 1293., те од 1303. до 1309. Атанасије, такође противник лионске уније. Нил, Илија и други Атанасије (а вероватно и Селиот и Гаврило), били су монаси манастира на гори св. Авксентија у околини Константинопоља. Види и II 2, 3. То што овде Св. Григорије Палама не спомиње и чувеног Св. Григорија Синаита, не мора да значи да су они били у некаквом узајамном прећуткиваном сукобу, већ можда једноставно нису спутавали један другог у погледу обавеза и занимања која су им наилазила, са довољно високо уздигнутим „једномислијем”.

31. У својој петој беседи Св. Григорије Синаит је расправљао и о начину како ваља да се влада умом, истичући сасвим блиско уверењу Св. Григорија Паламе: „Стиснутост дисања са стискањем уста уздржава ум /од расејаности/, али само за кратко, па се опет расејава. И тада када би наступило дејство молитве, оно би потпуно задржавало ум при себи, обрадовало га и не би допуштало заплону. Више је, када се ум онога који се моли, и у срцу постављен, а разум да се и потуца, макар збринут.” /Св. Григ. Синаит, ОД ЊЕГА О ТОМЕ КАКО УТИХЛОМ ВАЉА ДА СЕДИ УЗ МОЛИТВУ И ДА ЈЕ НЕ ЗАВРШАВА БРЗО, На који начин ваља да се влада умом/

ТРИЈАДА I,3

Питање треће

Почевши, оче, од тога да сам строже сазнао како они који окривљују тиховатеље нису само лишени поимања на основу дела или животног искуства које је једино чврсто и неоспорно, већ да су и потпуно глуви за учење отаца, сујетно се надимајући, по Апостолу, и упуштајући се телесним умом у оно што нису видели (Кол. 2, 18), тиме су сишли са правог пута, а са јавним клеветањем молитвених, у свему сами себи противрече. Зато и сад покушавају да говоре о просветљењу, те као обману поричу свако чулно примљено просветљење, а сами тврде да је свако божанско просвећивање примљено чулима: јер, тврде да су у Старом Завету пре Христовог приспећа код Јудејаца и њихових Пророка симболичка, а да је несумњиво чулно и Таворско светло код Преображаја Спаситеља, просветљење од силаска Светог Духа и свако које је као то. Натчулним просветљењем они сматрају једино сазнање, и зато и тврде да је оно више од светла као циљ сваког посматрања. Сада ћу укратко да ти изложим оно што тврде да су чули од неких. Тражим да ме оставиш по страни и да размислиш о томе да никада ништа слично нисам чуо ни од једног од тиховатеља, па ни не могу себи да представим да је такво нешто било могуће да се чује од наших монаха. Али они који нас окривљују не престају да говоре, да би се додворили онима који се обучавају, једнако слабима по способности, и отуд су и настојали да измаме разрешење и напишу, да су им то казивали учитељи. /1/ И ето, они пишу да су им учитељи заповедали да забораве сво Свето Писмо као зло и да се занимају само молитвом, да њоме изгоне зле духове који су суштински повезани с људима, да се чулно спаљују, да скачу и радују се, а да им се душа није нимало променила, те да гледају чулна светла и да верују да је знак божанских /бића/ белина на њиховој површини, а злих на пример црвена и жута /боја/. Пишу да су им све то говорили њихови учитељи лично и да они сами то сматрају демонским; а ако им се неко супростави у нечему од тога што је речено, они у томе виде знак ос-

трашћености, а њу одмах сматрају сведочанством заблуде. На многим је /примерима/ могуће да се види како су ухваћени оним чиме друге оптужују, и то највише зато што у својим списима подражавају увијеност и варљивост змије, изокрећући то у свемогућим извртањима и плетењима разних брзих сплетки, а и иначе сваки пут тумачећи и у супротном смислу своје сопствене речи. Немајући тврду заснованост и једноставност истине, они с лакоћом упадају у противречности, па стидећи се услед оповргавања сопственог схватања, покушавају да се као и Адам сакрију шаренилом, загонетношћу и двосмисленошћу речи за различите мисли. Тражим од тебе, оче, да нам то објасниш, како бисмо заузели став о томе шта они тврде.

ТРИЈАДА I,3

О светлу, Божијем просвећењу, светом блаженству и савершенству у Христосу

Одговор трећи

1. Није дакле тако да су само пороци блиско повезани са врлинама, већ су се и нечастива расуђивања показивала тако блиска с побожним, да се из најмањег додатка или лишавања лако преокреће једно у друго и смисао речи мења на обратно; па зато било које лажно учење носи маску истине за људе који су неспособни за такво незнатно додавање или лишавање. Но и то је застрашујуће умеће злог демона који вешто доводи у заблуду. Јер тиме што није много одвојио лаж од истине, он је произвео двоструку заблуду: услед незнатности разлике она остаје скривена за мноштво, те ће се или лаж сматрати за истину или чак сама истина, будући да је блиска лажи, за лаж, али у оба случаја ће се сасвим отпасти од истине. Поборници Арија који су посвећени у то умеће успоставили су свој символ вере у граду Ники насупрот Никејском, подривајући исправну реч истине /2/. Служећи се овом преваром, сам Арије се још недуго појављивао и служио литургију заједно с онима, који су га изобличили пред Црквом, све док се велики Александар, који је успео да примети замку, премда не и да је јасно оповргне, није обратио Господу с молитвом, те док није њеном силом предао нечасној смрти тог нечастивца и уистину побеснелог. /3/

2. По мени, брате, тиме се и сада у свему служе људи, о којима ти говориш. Наиме, и св. Дијадох, као и велики Филемон, и веома искусни у Божијим делима Нил, и Јован Лествичник, а многи и од још увек живих отаца /4/, саветују онима који започињу са тиховањем, да се оставе читања нашироко и да се посвете молитви која је једино у мишљењу/μονολογίστω/, све док не овладају способношћу да се она непрестално држи у властитом мишљењу, па чак ако је тело заузето нечим

другим; али не зато што је некорисно или зло /πονηρός/. Међутим, ови су и те добре савете учинили злим тиме што су придодали „зло”. Знамо да су већ сви свети показали и делом и речју да молитва изгони зле духове и опаке страсти, и сваки онај ко исправно мисли сматра исто и учи истом, а зашто би то припадало нашој суштини, не мисли и не учи нико; а нико и не сматра да је то сједињено суштински /συνουσιωμένα/са нама. Они који сами од себе, како ти кажеш то придодају, чине да се бежи од онога за чиме се тежи./5/ Да срце скаче, будући да такорећи поскакује у надахнућу од љубави ка добру, рекао је Василије Велики /6/, а и Атанасије Велики такође то сматра /7/ знаком благодати; то да човек исходи из молитве као спаљен, а ако се Богу обратио неукљаним умом, јасно учи не само искуство већ и Лествичник/8/, који телесном, или чак јудејском назива молитву без тога, без јављања светла и без наступања мира у души; а да на устима оног који се моли изниче израз насладе и од молитве и од разумног псалмопевања, то јасно показују и многи други, а и Свети Исак /9/. Начело је свему једино усавршавање разумне душе. То су одбацили ти клеветници светих, о којима ти говориш, претворили су похвале у прекоре оделивши од свештеног и Божијег просвећивања све остало, што заправо представља Његова чврста сведочанства, а и с тим незнатним што придају отварају простор за лажне оптужбе, те авај!, покушавају да увере неискусне да божанско сматрају демонским. Но важније је то, што они верују, да је онај што светли «савладан узама вечног мрака» (2 Пет. 2, 4; 17; Јуд. 1, 6 и 13), макар и обмањивачки, а не верују да умствено обасјава надблостави и преблостави Бог, који умним светлом напаја сваку разумну природу, способну за прихватање њој одговарајућег светла.

3. А по мени се то знање, које како кажеш, они једино сматрају умственим просветљењем, назива светлом само зато што га пружа оно светло као што и велики Павле говори: «Бог који је рекао да из таме засија светло, засветлео је у нашим срцима, да би осветлио познање славе Божије» (2 Кор. 4, 6). Сагласно с њим и велики богослов Дионисије говори да «присуство умственог светла сједињује све које обасјава, и сабира их у јединствено и истинско знање»/10/. Видиш ли то светло сазнања, које је испуњено присуством те светлости благодати и које нас ослобађа од незнања склоног делењу? Он то светло назива умственим, а Макарије Велики, обраћајући се скоро непосредно онима, који верују да је знање светлост благодати, назвао га је умним: «По његовим дејствима /ἐνεργημάτων/, казује он, «сазнаћеш када твоју душу озари умно светло, да ли оно сеже од Бога или од сатане»/11/. На другом месту, назвавши славу на лицу Мојсија бесмртношћу, ако је она тада засветлела на смртном лицу, и показавши да се сада као савршено светло открива у људским душама које су уистину заволеле Бога, он каже: «Као што очи чулног гледања виде чулно сунце, тако они очима душе виде умно светло, које обасјавши и разливши се у знак ускрснућа на њихова тела,

очитује такође и тела у лепоти вечног светла.» /12/ Дакле, светло знања нико никада не би могао да назове умним, а оно постоји и као умно /13/, кад је делотворно и као умствено зато што га ум гледа помоћу умних опажаја и зато што их оно улазећи у разумне душе ослобађа од случајних незнања/14/, тако што их окреће од мноштва мњења ка јединственом /*μονοεἰδῆ*/ знању. Зато и овај свечани певач Божијих имена, у намери да слави називање Доброг именом светла, каже како треба рећи да се «тај Добри назива умственим светлом зато, што испуњава умственим светлом сав наднебески ум и одагнава свако незнање и заблуду из сваке душе у којој се нађе»/15/. Дакле, једно је знање, које настаје када се отера незнање, а друго је то умствено светло, које омогућава оно. Управо зато ово умствено светло испуњава «наднебески ум», заправо ум који је превазишао сам себе. Како би се та наднебеска и надумна светлост могла назвати знањем, осим у преносном смислу? Очишћавање од случајности незнања које је овај велики назвао незнањем и заблудом, може да се доврши само у разумној души.

4. Сам себе превазилази не само анђеоски, него и људски ум, када постане сличан анђелима по бестрасности/16/. Дакле, и он такође може да се приближи Божијем светлу и да буде достојан натприродног /*ὑπεφουδς*/ богојављења, премда не види суштину Божију; он ипак види Бога кроз Богу долично откривање сразмерно Њему самом. Види га, додуше, на основу порицања, и не боље него на основу порицања; јер нешто гледа стога што Бог није само изнад знања, већ и несазнатљивости /17/, као што је и његово пројављивање уистину такође сакривено. Најбожанскије је и у исто време најнеобичније. Божанска пројављивања, ако су и симболичка, недокучиво су несазнатљива: она се откривају по неком другом поретку, друго су и с обзиром на божанску, и с обзиром на људску природу, тако да нема правога назива који то очитује. То показују речи анђела на Маноахово питање: «Како ти је име?», са одговором: «И оно је зачуђујуће» (Суд. 13, 13–18); а то је да ни само његово виђење није ништа мање чудно, будући да се односи и на то безимено, поред тога што је несхватљиво.

5. Међутим, ако је виђење више од порицања, али говор који га тумачи заостаје за тим успињањем на основу порицања, будући да напредује путем примера и сличности, он зато за већину својих назива има повезано то «као», које носи сликовито значење, будући да је то виђење неизрециво и надимено. Када у томе свети људи у самима себи посматрају ово богодолично светло, а виде га чим достигну богодејствујућу /*θεοφροῦδ*/ заједницу духа на основу неизрецивог просветљења савршених исијавања, они виде одећу свог обожења /*θεώσεως*/, јер ум им се /уздиже/ у слави и испуњава прелепим сјајем услед благодати речи, као што се на Гори богодоличним светлом прославило с Њим повезано тело, услед божанствености Речи. Јер ту славу коју је Отац дао Њему, Он је дао послушнима, према јеванђеоској речи, и «пожелело да они буду с

Њим и посматрају славу Његову» (Јн. 17, 22–24). А може ли то да се догоди телесно, када након Његовог усхођења на небеса Он више није присутан телесно? Дакле, то се по потпуној неизбежности збива на умни начин, те када ум постане наднебески и буде назван следбеником Тог који се због нас уздигао над небеса. Тамо јасно и неизрециво може да се сједини с Богом и достигне изузетне и неизрециве увиде, те буде испуњен светлошћу која је виша од сваког нетварног /*ἄλλου*/ знања, не као посматрач чулних светих симбола, нити пак као зналац разноликости светог писања /*ἱερογραφικῆς*/, већ као онај који је улепшан лепотворном и првобитном лепотом, који блиста блиставошћу Бога/19/. На тај су начин и највиши редови надсветских умова саобразни себи, а по Оном који небо обасјава и који тумачи њихову Свештеноначелност /*Ἱεραρχίας*/, испуњавају се не само прводаровима сазнања и науке, већ и првобитним светлом, те бивају првосветлећи у односу на то највише Тројично посвећење, те постају судеоници и посматрачи не само Тројичне Славе, већ и Исусове светлосне појаве /*Ἰησοῦ φωτοφανείας*/, која је била откривена и ученицима на Тавору/20/. Удостојени таквог посматрања, посвећују се јер је он сам богодејствујуће светло /*θεοφρῶν φῶς*/, те истински постају блиски Њему тиме што су у првој заједници богодејствујућих светала /*θεοφρικῶν φώτων*/, Стога и достојноименовани Макарије то светло зове /загробном/ храном небесника /21/. И други богослов каже «сав наднебески умни распоред постојећи нетварно, поставља исти најјаснији доказ човекољубља Речи за нас»/22/. И то је оно што је велики Павле можда достигао невидљивим и небеским виђењима у Њему, те је био уграбљен и постао наднебески (2 Кор. 12, 2), не у смислу да је његов ум морао просторно да надвиси небеса, а ако ово „грабљење” указује и на неку другу тајну, што је знано само онима који је отрпе, и о чему сада није неопходно да се говори, како су нас поучили искусни оци, да не бисмо и то изложили злоби. Но и овим што смо рекли сасвим ћемо лако да докажемо тима који нису уверени да постоји умно просветљење, што га виде они чисти у срцу потпуно другачије од сазнања, које и омогућава знање; а што смо и преко самих утихлих који се не покоравају најсрећније доказали.

6. Ти људи уверавају, као што говориш, да су просветљења у Старом закону симболичка. Али са тиме они као да доказују управо то да постоји свето просветљење, чији су ово симболи. Да је већина оних /старозаветних/ симбола била таква, научили смо од Светог Нила који каже: «Када се ум, скинувши са себе старог човека, одене у човека сачињеног од благодати, тада ће он у време молитве да види своје устројство слично сафирној или небеској боји, које се у Писму и назива Божијим местом које су виделе старешине под гором Синајем.» (Јсх. 24, 2)/23/. На исти начин разумемо и оно што каже и Свети Исак: „За време молитве благодаћу посвећени ум види своју сопствену чистоћу, сличну небеској боји, коју су старешине Израиљеве биле назвале местом Бога,

када им се приказала на гори.” /24/ Видиш ли да су то симболи оних који су потпуно посвећени у својим чистим срцима? Јован, златан и језиком и разумом, разјашњавајући апостолску реч о томе, да је «Бог, који је рекао да из таме засија светло, засјао у нашим срцима» (2 Кор. 4, 6), каже: «то показује да је слава Мојсијева сијала у нама увећана, јер као што је засјала на лицу Мојсијевом, тако је засјала у нашим срцима», те нешто даље: »У почетку стварања Бог Рече, и би светло; сада то није рекао, него је Сам постао светло за нас»./25/ Ако би светло с почетка стварања или на лицу Мојсија било неко обично /мерљиво, μετρία/ знање, онда би сијање у нашим срцима ваљало да буде више знање, јер је порасло. Уколико то не би било знање, већ сјај који се појавио на његовом лицу, онда и озарење у нама не би било знање, него светло душе које се појављује у чистом уму. Сјај, приман чулним очима, нужно је назвати чулним, као што је нужно овај назвати умственим, будући да је предмет умствених очију и делотворан је унутар нас.

7. Али ни то сијање није било просто чулно, па чак и ако се појавило као видљиво на лицу пророка, ако сада, према Светом Макарију/26/ славу светла Мојсијевог лица свети примају у души. Исто то он назива и «славом Христовом» и сматра је натчулном, премда се опажајно појављује, наводећи с неким додацима апостолске /речи/: «сви ми откривеног лица као огледала одражавамо славу Господњу», тј. Његово умно светло, »преображавајући се у ту исту слику из из славе у славу», јасно због преобиља сјаја у нама који увек постаје све јаснији услед божанске светлости. /27/ А шта каже Свети Дијадох? «Несумњиво је да када ум почне мудро да дела услед божанске светлости, /човек/ постаје у целини прозиран тако да може сам у обиљу да гледа властито светло; јер то у целини настаје онда, када душевне способности овладају његовим страстима.»/28/ А шта о томе додаје божански Максим? «Људски ум не би могао толико да се успне да прими Божије осветљавање, да га сам Бог није повукао и обасјао својим зрацима»/29/ Шта, на крају, заједно с Василијем Великим говори многослављени стуб истине Нил? «Василије Кападокијски каже, да се људско знање достиже старањем и вежбањем, а оно које постаје из Божије благодати праведношћу и самилошћу /ἑλεως/; те прво знање могу да прибаве и људи уроњени у страсти, док је друго доступно само обестрашћенима, који за време молитве виде, како их обасјава сијање њиховог ума.»/30/ Јеси ли разумео, брате, да ум ослобођен од страсти у молитви види самог себе као светло и обасјава се Божијим светлом? А сад опет пажљивим ухом послушај заиста блаженог Макарија, којег је богомудри Нил назвао изабраном посудом/31/, како он говори у главама пренетим од накнадног известиоца: „Савршено духовно обасјавање није неко просто откривање мисли, већ постојано и непрекидно исијавање личносног /ипостасног/ светла у душама. Јер „Он који је рекао да из таме засветли светло засветлео је у нашим душама» и «Просветли очи моје, да не бих у смрт уснуо (Пс. 12, 4) и «по-

шаљи светлост Твоју и истину Твоју, оне ће ме одвести на свету гору Твоју (Пс. 42, 3) и «Запечатила се на нама светлост лица Твојег» (Пс. 4, 7) и све друге сличне речи доказују једно и исто”/32/. А рекао је да је светло „ипостасно” /подметно, заснивајуће/, не би ли запушио уста онима који сматрају просветљењем једино знање и тиме изокрећу разум многих, а властити пре њиховог зато што погрешним тумачењем мењају у знање све што би неко могао рећи о оној светлости. Ја пак /расуђујем/ по узименованом сазнању, као што сам и горе казао, да је светло и то знање које се по томе назива, према ономе што је по њему садржано.

8. Зато ни сазнање које настаје на основу чула, мада је оно знање које понекад може да буде и најпоузданије, нико никада није назвао светлошћу, већ само оно која је умно и разумно. Јер не знамо ништа што има моћ разложности /λόγου δύναντι/, а да то није умно светло. Па и анђели, тај некакав нетварни и нетелесни огањ, шта су они друго, ако нису умно светло? Па и ум када сам себе гледа, гледа се као светло; шта је онда он сам ако се не гледа као умно светло? И сам Бог, који је изнад /ἑπέκεινα/ сваког умног светла и надсуштински надилази сваку суштину, и Кога су свети богослови назвали ватром, има у самом себи то што је скривено и невидљиво; као што ту има и мутну слику те ватре у опажајним /стварима/, стога што ту није придодата твар која даје место за божанско пројављивање. Али кад год наиђе на твар која га је нескривено достојна, а таква је свака умна природа која се очистила и која више не носи на себи покривач греха, тада се Он такође види као умно светло/33/, што смо већ показали, и још ћемо да покажемо помоћу оних светих који су испитивали и видели сијање Божијих светала.

9. Као што ватра, покривена непрозрачном твари може да греје, али не и да осветља, тако и ум, када на њему лежи мрачни покривач злих страсти, може да произведе знање, али никако не и светло. Но пошто тај ум који може да се посматра умом није само светлост, па чак ако је и нешто последње од оног што се види на тај начин, он је већ и то што посматра /θεορετικόν/, као око које припада души; јер „ум је”, каже, „виђење срасло са душом” /34/; а као што тада чулно виђење не би могло да буде делотворно а да га споља не обасјава светлост, тако ни ум не би гледао као онај који поседује умно опажање, нити би сам по себи био делотворан, када га не би обасјавало Божије светло. И као што виђење, када је делотворно, и само постаје светло и здружује се са светлом, те пре свега види само то светло, различено по свим видљивим стварима, на исти начин је и ум када доспе до усврховљености умног опажања и сам цео попут светла, и здружен је са светлошћу, и заједно са том светлошћу сазнајно гледа светлост, не само изнад телесних чула, већ и изнад свега што је нама познато и напросто над свиме постојећим. Јер они који су очистили своје срце виде Бога сагласно са непреварним благословом датим од Господа, Који се, будући да је светло по речи најбогословскијег Јована, тог сина грома (1 Јн. 1, 5), настањује у нама и показује

Сам Себе онима који Га љубе и од Њега су љубљени, као што је Сам обећао (Јн. 14, 21, 23). Он се показује очишћеном уму као у огледалу, а Сам је по себи невидљив. Јер је такво својство огледалног облика: премда је очигледан он се не види, стога што није могуће истовремено гледати у огледало и видети то, што обликује огледало.

10. Они који су се тако очистили у љубави према Богу виде Га сада тако, а онда /ће га видети/, каже, «лицем у лице» (1 Кор. 13, 12). А они, који нису стекли искуство у божанском и нису га ни видели, како не верују да се Бог види као светлост изнад светлости, већ да се може само разумом посматрати, личе на слепе, који зато што примају само топлоту Сунца не верују онима који виде да сунце и светли. Ако слепи почну да разуверавају оне који виде, говорећи да Сунце које је најјасније од свих опажајних ствари није светлост, биће смешни онима који виде. Ове пак, који су у сличном стању кад је реч о „Сунцу праведности” (Мал. 4,2), што се налази изнад свега, неће жалити само они који то гледају на умни и истинити начин, већ и они који верују тима који виде. И то не само зато што, мада у изобиљу Своје доброте, Бог према нама невидљиво силази из Своје одвојености од свега, несхватљивости и неизрецивости, по својој надбивственој и од Себе неодвојивој моћи, ка ономе у чему ум може да учествује и што /преко ограничавања природе/ може да посматра; сами остају без љубави према тој савршено видљивој и савршено схватљивој љубави, али и зато што не желећи да следе свеце који из човекољубља својим речима воде ка том светлу, воде сами себе у провалију и покушавају да за собом повуку и следбенике, несумњиво како би били заједно, кад, по Григорију Богослову «као ватру угледају оног Кога као светлост нису препознали»/35/, нити у Њега поверовали. Али сигурно је и та ватра мрачна, штавише истоветна том претећем мраку. Но то је, по речима Господа „оно што чека спремно ђавола и његове анђеле” (Мт. 25, 41). Дакле, адски мрак није просто опажајан, јер је он припремљен за зле анђеле који немају удела у опажању, нити је тај мрак просто незнање, јер тада они неће да буду у већем незнању Бога, него што су то сада они који су поверовали тим наследницима мрака; штавише и боље ће га сазнати јер ће, каже „свако тело да призна, у славу Бога Оца: Господ је Исус Христ” (Флп. 2, 11), амин. Значи ни оно светло није у правом смислу опажајно, нити је дакле знање, ако већ њему супростављени мрак није и незнање. Али ако оно Божије светло никако није знање, већ нешто више, извор скривеног и неисказивог знања Божијих тајни, тада је Његов залог (2 Кор. 1, 22; 5, 5; Еф. 1, 14) и сада видљив чистим срцима да није просто знање, него Онај који даје Њему саобразно знање, искључиво умствено и умно, тачније оно духовно светло, које се у нама налази и види се на духован начин, недокучиво изнад сваког знања и врлине, јединствени дароватељ небеског савршенства хришћанима овде, које не постаје на основу подражавања или разборитости /φρονήσεως/, већ по открочењу и благодати Духа.

11. Зато каже велики Макарије, коме посведочије и с ким се слаже Симеон, тај тумач кога је најпријатније слушати: «Божији Апостол Павле је на најтачнији и најјаснији начин показао за сваку душу пуну тајну хришћанства, која је обасјавање небеског светла у открочењу и сили Духа, да се нико не би, будући да мисли како је просветљење Духа завршено само у знању мисли, нашао у опасности да не докучи савршену тајну благодати због незнања или лењости. Зато је Павле и предложио свима познат пример духовне славе, која сија око Мојсијевог лица: «Ако је пролазно славно, тим је славније то трајно». О пролазном он је говорио отуд, што је слава тада обукла смртно тело Мојсијево, али је показао да бесмртна слава духовног открочења сада непролазним светлом обасјава код достојних бесмртно лице унутрашњег човека. Он у ствари каже: «Сви ми», то јест сви у савршеној вери од Духа рођени, «откривеног лица посматрамо славу Господњу, преображавајући се у исти лик из славе у славу, као од Гоподњег Духа», «окривеним лицем», то јест лицем душе, зато што када се неко обрати Господу, «покривало се скида»; а Господ «јесте Дух» (2 Кор. 3, 7–18). Апостол је овде јасно показао да је на душу налегло покривало таме, коме је на основу Адамовог престапа омогућено да уђе у људство, те да се сада након обасјавања Духом покривало скида са верујућих и истински достојних душа, ради чега се и догодио Христов долазак.» /36/

12. Видиш, брате, како су чулна просветљења Старог Завета назначила просветљење Духа, које је проистекло у душама оних који и делом и уистину верују у Христа, на делу и по истини? Дакле они, који их називају чулним и симболичким, требало би помоћу њих да се уведу у веру и трагање за овим /просветљењем/. Но они се труде да на сваки начин приклоне невери и ове који верују, али штавише, ако је то могуће и оне, који су очигледно у блаженом поседу благодати и који су о Њему стекли знање које се не може заборавити. Покушавају дрско и безумно да подучавају другом оне које је Бог и Његова тајанствена објава и делотворност подучила тим неисказивим /тајнама/. Њих не одвраћа од тога ни оно што велики Павле каже, да «духовни /човек/ суди о свему, а о њему нико не може да суди, зато што он има ум Христов; а ко је сазнао ум Господњи, па да може да га подучи?» (1 Кор. 2, 15–16), или ко може /ствари/ Духа учинити вероватним пажљиво их испитујући својим разумом? Ко је пак уверен у сопствена размишљања и у расправе на основу њих, будући да мисли да ће разликовањима, закључцима и рашчлањивањима открити сву истину, тај уопште не може ни да разуме нити да поверује у оно што припада духовном човеку. Такав је душеван, а «душевни», каже Апостол, «не прима оно што је од Духа» (1 Кор. 2, 14), и нема снаге. Како онда може тај који нити зна, нити верује, друге да подучава и учини им то схватљивим и уверљивим? Због тога, ако неко без утихлости, то јест без умне трезвености и без достигнутог у њој искуства духовних и неизрецивих посвећења, подучава о трезвености,

покушава да у складу са сопственим промишљањима и уз помоћ разума покаже надразумо добро, тај је очигледно пао у крајње безумље и његова је мудрост уистину постала лудост (Рим. 1, 22; 1 Кор. 1, 20), зато што је неразборито замислио да натприродно сагледава природним знањем, природним расуђивањем, те применом телесне философије истраживао и мерио «дубине Божије, схватљиве само Духом», као и духовне дарове које могу схватити само «духовни и они који имају ум Христов» (1 Кор. 2, 10; 16). Но откриће се да је он поред свог безумља и богоборац, јер делотворност и милост доброг Духа узима као да је Велијарова, ех несреће! и противник оних који «су примили Дух од Бога, да би преко њега сазнали од Бога даровано» (1 Кор. 2, 12). Али и у том „јао” ће да суделује због штете коју наноси онима који га слушају, јер како каже Пророк «јао том који брата својега на пиће наводи.» (Књ. Авр. 2,15).

13. Дакле док би они који нису такви требало да теже да се потчине овима који све могу да просуде, јаснодуховно (зато што «духовни суди о свему», по Апостолу), ови покушавају да потчине себи и својим следбеницима да суде и исправљају оне којима нико не може да суди (јер «духовном човеку», по Апостолу, «нико не може да суди» (1 Кор. 2,15)), судећи и усправљајући сами према пропасти и томе се покорављујући. Јер кажу да никоме није могуће да учествује у савршенству и светости уколико није открио истинито мишљење о бићима, а да се ово не може имати без поделе, закључивања и разлагања. Дакле, они мисле да је за оног који хоће да достигне савршенство и светост неопходније од свега да на основу спољашњег образовања науче и до краја истраже ове поступке поделе, закључивања и разлагања, те помоћу таквих разлога они изнова покушавају да покажу како је та уништена мудрост делатна. Кад би желели да науче истину од оних који су способни да суде о свему, пришли би им у понизности и чули би да то учење припада јелинском мишљењу, да је то избор /αἵρεσις/ стоика и питагорејаца по којима је сврха посматрања наука која настаје на основу стицања знања. Ми пак, не сматрамо истинским мишљењем откривено сазнање преко појмова и закључака, већ знање прочитано делима и животом, и то не само да је истинито, већ је и поуздано и непоколебиво. Јер се „реч” каже се, „бори са речју” /37/, а који се /бори/ са животом? Међутим, мислимо да нико ни себе самог не може да сазна поступцима разликовања, закључивања и разлагања, уколико тешким покајањем и истрајним успињањем претходно не учини властити ум смерним и непорочним. Зато онај ко не поведе свој ум таквим путем и таквом устројству, тај неће увидети властито сиромаштво у знању, а тек одатле почиње успешно /сврхоразрешно/ упознавање себе самог.

14. Него нико разуман не би могао да оптужи свако незнање, нити ми сматрамо да је свако знање блажено. Како онда можемо све да чинимо, гледајући ка њему као према сврси? Два су вида истине, каже Василије Велики: од свега је неопходније имати и држати се оног /вида/

који помаже спасењу, а што се тиче земље и мора, неба и тог што је на небу, нимало не може да нам осујети обећано блаженство ако и не знамо истину о таквим стварима/38/. То што је пред нама сврха, божанска обећања будућих добара, усиновљење, обожење, откривење небеских блага и стицање и уживање у њима, ми видимо да је сазнање основано на том спољашњем образовању у потпуности одговарајуће овом веку. Јер кад би чулне речи у будућем веку показивале ствари, тада би мудри овог века били наследници Небеског Царства: «ако се пак гледа чистоћа душе, далеко ће онда ти мудраци бити од сазнања Бога», по истинском философу Максиму./39/ И каква нам је вајда од сазнања које не приближава Богу? Како то да није могуће да и без њега напустимо савршенство и светост?

15. Како бих по страни оставио све остало /што тврде/ они што верују да су нешто и који у тој мери себе обмањују да претумачујући Писмо Духа, те примењују то против духовних дела и духовних људи, навешћу оно што је и сада предмет нашег разговора. Јер они говоре, да је Бог невидљив и немислив, премда «Бога нико никада није видео, а јединородни Син Божији, који је у крилу Оца, Он га је објавио» (Јн. 1, 18). Па како онда, кажу, није јасна заблуда оних који истрајавају у томе да у самима себи виде Бога као умствено светло? Па чак и ако неко од њих ипак наведе јединородну Реч Бога која каже да «чисти срцем ће видети Бога» и «објавићу им самог Себе, јер настанио Сам се у њима са Оцем својим» (Јн. 14, 21–23), они одмах називају то сазнање посматрањем, а не примењују да противрече самима себи, јер као што је невидљив, Бог је такође и несхватљив. Они који изјављују да је то умно виђење Бога светлости, зато што је Бог невидљив, неодређену уобразиљу чине лажљивом и научени демонским дејствима, требало би да сазнају и зашто је Бог несазнатљив, те то сведу на слична брбљања. Али ми се одлучујемо да се сагласимо с њима поводом сазнања, јер они говоре у сагласности с нама, премда сами не поимају шта говоре. Будући да постоје и сазнања Бога и сазнање о тим учењима - посматрање, које ми називамо богословљем, а коришћење и кретање у складу са кретањем душевних моћи и телесних удова доводи до поновног обликовања разумне слике, али то није савршена достојност наше више благородности, нити је то наше задивљујуће сједињавање са том усхићујућом светлошћу, од које потиче веродостојност богословљења, као и мировање и кретање наших душевних и телесних сила у складу с природом. Уколико то уклањају, уклонили су сву врлину и истину.

16. Поводом тога да од тог знања о коме они говоре не постоји неко више ни тајанственије посматрање, те да уопште нема никаквог посматрања Бога услед тога што је Бог невидљив, питаћемо подучени од истих, који су доспели до истинског посматрања: шта вам се чини, не гледа ли ни Свети Дух Бога? Међутим, он «прониче и дубине Божије» (1 Кор. 2, 10). Кад би неко рекао да види Његово непо мешано светло и мимо Све-

тог Духа, ви бисте правилно питали «како се може видети Невидљиви?» Али ако неко одбаца дух овог света (који оци називају умственим мраком, који је на срцима која нису чиста), ако дакле он то одбаца и очисти се од сваке уобичајене воље, одступи од сваког људског учења, које и на кратко производи одлагање корисног труда, па ако и по Василију Великом /40/ добро изгледа, сакупи по могућности све силе своје душе и постави трезвеног надзорника свом мишљењу, прво ће проводити живот у природним и Богу угодним размишљањима ума, а затим, превазилазећи самог себе, примиће у себе «Духа од Бога», који «зна Божије, као што људски дух зна шта је у човеку», и самим тим ће добити, како велики Апостол Павле каже, способност «да зна тајни поклон од Бога», који «не видеше очи и не слушаше уши и што није долазило на срце човеку» (1 Кор. 2, 9–12); а како он посредством Духа не би видео то невидљиво светло? И како то светло, мада се гледа, не би опет било невидљиво и нечујно и немисливо? Јер гледају га они који виде оно «што није видело око и није чуло уво и што није долазило на срце човеку»! Они добијају духовне очи и «имају ум Христов» (1 Кор. 2, 16), захваљујући чему виде невидљиво и поимају немисливо, јер није Бог невидљив Сам у Себи, већ само за оне, који мисле и посматрају природним очима и помислима. А онима с којима се Бог ускладио као владајући тон /μέλος/, зашто не би и Сам од Себе дао и јасно посматрање Своје благодати?

17. Како када хвали духовну силу којом су се његове очи напуниле, не би завредео та имена богословије „Песме”, где им Он каже „гле како си лепа пријатељице моја, очи су твоје голубице”? Да ли зато и они сами у тим /стиховима/ осећајући лепоту умственог Женика, такође узвраћају обиљем речи хвале? Од посвећених није сакривено ко је та голубица коју невеста има у својим очима, која и сама тада јасно усредсређује свој поглед на лепоту Божију, свог Женика, и у појединостима приповеда вернима који је окружују о тој лепотворној благодоличности /καλοποῖόν εὐπρέπειαν/ /41/. Као што је светла зрака у очима сједињена са сунчаним зракама, усврховљено светло, и на тај начин види чулне ствари; тако и ум, поставши «у Духу сједињен с Господом» (1 Кор. 6, 17), захваљујући томе јасно види духовне ствари. Међутим, и тамо господар остаје невидљив на други начин, виши од гмизавих размишљања тих који покушавају да противрече духовним људима, зато што нико никада није видео целину оне лепоте. Зато, како каже Григорије Ниски, «ниједно око то није видело, па и да вечно гледа»/42/, јер ни не види колико је оно, већ једино уколико је само себе оспособило да прими силу Божијег Духа, утолико и гледа. А што то поред ове несхватљивости, и схватања које имају, имају на несхватљив начин, то је од свега најбожанскије и најнеобичније, јер ти који гледају не знају чиме то гледају, нити чиме слушају и разумеју било сазнање тог што још није постало или знање о том што је вечно, услед несхватљивости Духа помоћу кога гледају: «јер сједињавање обожујућег са вишом светлошћу почиње са

утихлошћу сваке делатности ума»/43/, како говори велики Дионисије. Оно се не извршава по неком узроку или сличности /44/, јер они постоје на основу делотворности ума, већ кроз уклањање; али не и једино кроз уклањање, јер кад би било само уклањање, било би у нашој моћи; а то је учење месалијанаца: «да се по жељи узлази према скривеним Божијим тајнама», као што о масалијанцима говори и Свети Исак /45/. Пошто ово посматрање /θεωρία/ није просто уклањање и порицање, него и сједињавање и обожење које се тајанствено и неисказиво збива по благодати Божијој после уклањања свега, што одоздо уобличава ум, тачније након успокојавања које је више од уклањања, јер је уклањање само копија успокојености. Задатак сваког верника је да одвоји Бога од свих Његових створења, а успокојавање свих делатности ума и затим сједињење са вишим светлом, које је као неко стање и богодејствујућа /θεοουργόν/ сврха, дато је само онима чије се срце очистило и напунило благодаћу. И шта ја говорим о сједињавању, кад је негда и кратко посматрање /θέα/ било довољно за изабране ученике, који су превазишли свако умствено и чулно схватање, па зато што ништа нису видели и пуштени су да заиста виде, те нису ли зато што су били у незнању/46/ задобили опажање оног што је изнад природе? У мери по којој се наше расуђивање буде кретало напред са Богом, показаћемо да су они видели, али да нису видели ни чулом ни умом, у обичном смислу речи.

18. Разумеш ли сада, да су они благословени поседом несхватљивог Духа, који им замењује и ум, и очи, и уши, и захваљујући коме они и виде и слушају и поимају? Јер чиме гледају Бога анђели и људи равни анђелима (Лк. 20, 36) када код њих престане свако деловање ума, ако не том снагом Духа? Зато њихово виђење није опажање, уколико они /ту снагу/ не примају путем чула, а мишљење то није уколико га они не налазе помоћу расуђивања и расуђујућег знања, већ кроз напуштање сваког умног деловања; па отуда оно није ни представљање, ни разум, ни мњење, ни нешто као закључак, нити га ум достиже само помоћу успињања заснованог на порицању. На крају крајева, свака Божија заповест и сваки свештени закон према речима отаца ограничени су чистоћом срца; сваки начин и вид молитве завршава се на чистој молитви, а свако расуђивање које се успиње одоздо ка Ономе који је изнад и независан од свега, зауставља се на одбацивању свега што јесте. То опет не значи да зато у заповестима нема ничег другог сем чистоће срца, има много тога: залог оног што је обећано у овом веку и добра будућег који се види, и у којима се ужива на основу њега. Тако и у молитви постоји неизрециви приказ, молитвено усхићење /ἔξστασις/ и неисказиве тајне. У истом смислу и након уклањања оног што јесте, тачније након успостављеног спокојства ума, које није само реч, него се у нама збива и делом, дакле и након њега, па чак и ако је то незнање, оно је више од знања, а ако је мрак, он је заслепљујући; а у том заслепљујућем мраку, по великом Дионисију, дарују се Божији дарови светима /47/. Према томе, савршено

посматрање Бога и свега Божијег није просто уклањање, већ је то након тог уклањања учествовање у божанским стварима и пре даровање и примање дара /48/, него уклањање. Та примања и дарови су неисказиви. Зато ако говоре о њима, говоре они путем примера и по самерености, не зато што се ови и виде на тај начин, већ зато што је и иначе немогуће показати виђено. Зато они који слушају ове који о томе говоре у примерима, али не са опрезом, као о нечему неизрецивом, сматрају то премудро знање лудошћу, те газе те умствене бисере својом поругом (Мт. 7, 6), а својом борбом речима деле оне који то могу да им покажу, колико је могуће.

19. Они пак услед човекољубља и у мери могућности, како сам рекао, говоре о том неизрецивом, те уклањају заблуде оних који незнатно верују, да након уклањања свега што јесте наступа потпуна неделатност, а не неделатност која је виша од сваког деловања. Супротно, то неизрецивно опет истрајава у својој природи. Зато велики Дионизије говори, да после уклањања свега што јесте није говор, него отсуство говора и да се ми «после највишег усхођења сједињујемо с неисказивим»/49/. Али та неисказивост не значи, да ум може да докучи оно што је изнад ума једино путем порицања; јер и такво успињање је неко мишљење тога шта није у складу с Богом, и оно у себи такође носи слику оног посматрања лишеног облика и посматрачке пуноће ума, али оно није то. Они који су се, помоћу тог уклањања свега попут анђела сјединили с њим, држе да је оно надсуштствено изнад свега. Сви који су завредели да од њих приме ту тајну захвалним верним слухом, могу и сами на основу уклањања свега да славе то божанско и несхватљиво светло, али не могу да га виде и да се сједине с њим, све док се не прочисте држањем закона и припремајући ум ненатруњеном и нетварном молитвом не приме натприродну моћ посматрања /θεορίας/.

20. Како ћемо назвати то што није ни опажање ни мишљење уопште? Свакако не другачије него како је то Соломон, који је мудрошћу превазишао све живуће људе до њега: опажање, али јасно, божанско и умно./50/ Јер спојем ова два он уверава слушаоца да ни за једно од та два не може да се мисли да је то, ни за опажање ни за мишљење, јер нити је мишљење некад опажање, нити опажање мишљење. Дакле, умно опажање је различито од сваког од њих. То, дакле, или треба назвати тако, или као велики Дионисије јединством, а не знањем. „Треба схватити”, каже Дионисије, „да наш ум с једне стране има моћ мишљења помоћу које гледа умствене /ствари/, а с друге јединство које превазилази природу ума и помоћу које се он повезује са оним што је изнад.” и још: «Излишне су поред опажаја и умне моћи, када душа постане боголика захваљујући несазнатљивом сједињењу и када увиђа зрацима тог неприступачног светла, тим увидима без очију»./52/ У том /сједињењу/, сагласно Максиму пуним божанског, «посвећени у ту светлост невидљиве и неизрециве славе, свети и сами постају способни да приме ту благословену чистоћу»/53/

21. Нека нико не мисли да овде велики богослови говоре о причућем усхођењу; оно је приступачно свима који га желе и не преображава душе у анђеоско достојанство, ослобађа додуше поимање од свега другог, али само по себи не може да доведе до сједињавања с тим изнад. Али, чистоћа страсног дела душе, која бестрашћем делотворно одваја ум од свега, кроз молитву га сједињује са духовном благодаћу, у којој почињу да се искуствују Божија обасјавања, на основу којих душа постаје анђеоска и боголика. Зато су после великог Дионисија оци то назвали духовним опажањем/54/, што такође одговара тајном и неизрецивом посматрању, у неком смислу изражавајући то још боље. Јер тада човек види духом, а не умом или телом. И тачно зна да натприродно види светло које је више од светла, али тада не зна зашто га види, не може међутим ни да истражи природу тог духа, услед неистраживости помоћу које види. То је оно што је Павле рекао, када је чуо неизрециво и видео невидљиво: «мада сам Га видео, каже, не знам да ли изван тела, не знам да ли у телу» (2 Кор. 12, 2), а то значи да он није знао да ли је његов ум или његово тело било орган виђења. Него, он и самог себе види као оног који је услед неизрецивог благодушја тога што види изван и изнад, не само сваке ствари и мисли о стварима, већ и самог себе. Услед тог свог усхићења заборавља он и молитву Богу, о чему је говорио Свети Исак, имајући за сведока великог и божанског Григорија: «Молитва је и чистоћа ума, која наступа у дивљењу једино на основу светлости Свете Тројице», и још „чистоћа ума је /моћ/ у којој време молитве просијава светлост Свете Тројице и ум се тада уздиже изнад молитве: и то више не треба звати молитвом, већ рођењем чисте молитве коју Дух шаље одозго. Ум се тада не моли молитвом, него у иступању преноси у недокучиву стварност (у неухватљиве ствари), а то је пак незнање које је превасходније од сазнања.»/55/ Оно што је отело оног и ум обрадовало, и ка себи окренуло попут најсрчаније ствари, видећи се као светло откровењско, али не чулним телом, не ограничено ни у висину, ни надоле, ни у ширину, тако да он и не види просторе за њега видљивог и обасјавајућег светла, већ као да је попут неког сунца, бесконачно сијавије светлећи од свега у свету, а он би био у средини свега и сам би био у средини као очи у целини, а такво је шта оно јесте.

22. Зато Макарије Велики каже да је то светло бесконачно и наднебеско. /56/ Други од најсавршенијих светих људи /57/, видео је да све постојеће у свету као да је обухваћено једним зраком тог умственог сунца, премда га он није видео у свом суштеству и величини, већ у тој мери у којој је себе учинио оспособљеним за такво примање, сазнавши из тог посматрања и сједињења с оним што је изнад ума, не то шта је /ὄψερ ἐστίν/ по својој природи, већ да оно уистину постоји /58/, да је натприродно и надсуштствено и да се разликује од свега што јесте, али да јесте у правом смислу те речи и да је једино, те да на неизрецив начин у себи самом садржи све што јесте. Да вазда види ту беско-

начност није дато ниједном човеку, нити свим људима заједно. Али и онај који је не види схвата да он сам нема снаге да је види, уколико није дошао до пуне сагласности са Духом кроз савршену чистоћу, а не стога што му је виђење достигло границе. А када је устукнуло то што припада посматрању, тада је услед једнако бестрасне радости која извире у том који види, услед умног мира и поново упаљене ватре љубави према Богу, виделац тачно сазнао да то и јесте божанско светло, макар га и нејасније види. Вазда стремиш напред и испитујући све више светлост виђења у мери богоугодног деловања, уздржавања од свега спољашњег, молитвене пажње и покуравања Богу целом душом, он због тога све јасније схвата бесконачност виђењег, да је она бесконачност, и да не види границе њеном сјају, али да види све боље немоћ своје способности да прихвати ту светлост.

23. Али сматра да ни то што је завредео да види није права Божија природа. Као што се од душе рађа живот у одушевљеном телу и ми тај живот такође називамо душом /59/, премда знамо да живућа и живот дајућа душа у нама јесте нешто различито од тог /живота тела/, тако се у богоносној души рађа светло од Бога које се у њу населило, премда је сједињење свемогућег Бога с достојнима опет више од тог светла, зато што у својој натприродној сили Бог истовремено и у целини пребива у Себи и у целини живи у нама, не преносећи нам на тај начин Своју природу, него Своју славу и сјај. То је божанско светло, и свети га с правом називају божанственост, будући да обожује; а ако је тако, оно и није просто божанственост, већ обожење само по себи /60/, или начело божанствености. То се показује као делење и усложњавање јединства Бога/61/, али ништа мање због тога није он Првобог/62/ и Надбог /63/, и Надначелни /64/; и један у свом јединственом Божанству, а Првобог и Надбог и Надначелни је Он отуд, јер је у њему заснована та божанственост обожења, како су у складу са великим Дионисијем Аропагитом одредили учитељи Цркве, називајући божанскошћу благодотворни дар који од Бога проистиче. Сам /Дионисије/, каже у одговору на Гајово питање, како да се схвати да је Бог више од начела божанствености: „Ако будеш поимао божанственост као тај боготворни дар, захваљујући коме се ми обожујемо, и ако тај /дар/ постане начело обожења, тада ће Бог, Који је узвишенији од сваког начела, бити изнад божанствености у том смислу”/65/. Дакле оци на Бога преносе Божију благодат тог светла које превазилази опажање, али оно није непосредно по својој природи Бог, јер Он може не само да просветљује и обожује ум, већ и да саздаје из небића /ἐκ μὴ ὄντων/ сваку умну суштину.

24. Видиш ли како они који га виде верују да је као невидљив моћнији него што то мисле значајни заступници те спољашње мудрости? У ствари, они који су се успели до посматрања тога знају да умним чулом виде светло и да је то светло Бог, који у скривитом сједињењу благодаћу обасјава оне који у томе учествују; али ако их питаш како је могуће ви-

дети Невидљивог, одговориће ти: „не у наученим речима људске мудрости, већ речима Светог Духа” (1 Кор. 2, 13). Јер они су непотребити и људска мудрост им не треба, имају учење Духа и хвале се заједно с Апостолом „да су се у простоти и искрености Божије благодати обраћали у свету, а не у телесној мудрости” (2 Кор. 1,12). Они ће ти, дакле, смирено одговорити: Божије /силе/, човече, није могуће обухватити нашим знањем и много тога што ми не разумемо има богодоличне узроке; „али упоређујући” према том Апостолу „духовно с духовним” (1 Кор. 2,13), према Старом Завету утврђујемо благодати Новог. Због тога је и сам Апостол назвао доказивање из Старог /Завета/ упоређивањем, будући да се дарови благодати не потврђују само кроз Стари Завет, већ се показује да су и више од дарова закона, па ће они који живе и виде у Духу на то питање, како је могуће видети невидљиво светло, да одговоре онако како га је видео Боговидац Илија. Да он није видео на чулан начин показује овчија кожа стављена на његово лице, те да је видео Бога, мада је овчијим кожухом /Јевр. 2, 38/ прекрио своје чулне очи, а то /показује/ оно што је по општем признању његов назив: сведок и важан весник, јер сви га називају боговидним и штавише преувеличавано најбоговиднијим. /66/

25. Опет, ако неко изнова каже таквима: «шта вам значи то што кажете да ваша молитва тајанствено одјекује у вашој утроби, и шта је то што заједно /с вама/ покреће ваше срце», они опет истичу земљотрес Илије, који је увод у јасну умну божанску објаву (3 Цар. 19, 12), те Исаијину утробу која одјекује (Ис. 16, 11). Ако ко затим пита: «А шта је тај жар који потиче од молитве?», указаће ови на ватру за коју опет сам Илија сматра да је Божије знамење, уколико се Он још није показао, и којој је још неопходан преображај ка сјајном треперењу /αἴθρα/, ако треба да попримивши божански зрак, укаже оном који гледа на тог Невидљивог (3 Цар. 19, 12). Спомињу и то, да се и сам Илија показао као ватра, и да се телесно попео на ватрена кола (4 Цар. 2, 11); али и другог Пророка чије је срце као ватром запаљено (Јер. 20, 9), при чему је ватра у њему постала дословно Реч Божија. И ако испиташ шта то још скривено дејствује у њима, упоређујући са сличним духовним стварима, као што смо већ казивали, тада ће ти се /умна виђења из Старог Завета/ показати блиским и на све ће одједном да одговоре: зар не знаш човече да је човек јео хлеб анђеоски (Пс. 77, 25)? Ниси ли чуо речи Господа, да је Он дао Духа Светог онима, који га моле дању и ноћу (Лк. 11, 13; 18, 7)? Шта је то тај анђеоски хлеб? Није ли то Божије и наднебеско светло, с којим се по великом Дионисију или на основу увида, или на основу примања изнад ума, умови сједињују?/67/ Бог је дао наговештај обасјавања људи тим светлом шаљући ману одозго четрдесет година, а Христос је то испунио шаљући просветљење Духа онима који у њега чврсто верују и који своју веру делима доказују, те пружајући им своје просветљавајуће тело за храну, јер је оно залог неизрециве будуће заједнице са

Исусом. Ако у Старом Завету има наговештаја и нечега другог од оног што нам је такође по Христу даровано, у томе нема ништа зачуђујуће. Видиш ли онда да се на основу оних симболичка просветљења показују као неко умно просветљење и друге тајне, мимо сазнања?

26. Уколико ти људи, како си навео, одричу Божије благодатно светло, и оно које се на Тавору појавило називају чулним, прво ћемо их запитати, сматрају ли да је то светло које је тада на Тавору засјало изабраним ученицима, нешто божанско. Ако га не сматрају божанским, оповргнуће их Петар, који је по јеванђелисти Марку на гори остао будан и видео Христову славу (Мк. 9, 2–8), а у својој Другој посланици написао да је био очевидац Његове величине, када је са Њим био на Светој гори (2 Пет. 1, 16 и 18). Ућуткаће их и тај који златним језиком разјашњава јеванђелску проповед: «Господ се појавио блиставији од самог себе, Његово тело је задржало исти облик, а Његова божанственост је показала своје зраке»/68/. Зачепиће им уста коначно велики Дионисије, који то јасно назива богојављењем и богооткрочењем/69/, а затим и Григорије Богослов, који за то светло каже да је «божанственост која се показала ученицима на гори»/70/, те уз многе друге и Симеон, који је дивним језиком украшавао житија скоро свих светих пишући да је богослов кога је Христос посебно волео, видео како се на гори «обнажило само Божанство Речи»/71/. А ако они сагласно са истином и њеним весницима оно виђено светло називају божанским и Божијим светлом, са тиме нужно признају да је савршено виђење Бога светло. Зато га је и Мојсије тако видео, а и готово сваки од Пророка, а понајпре они којима се показало на јави, а не у сну. Па нека сва њихова света виђења буду симболичка и уопште таква, каква би само пожелети могли наши противници, али није и призор који се открио Апостолима на Тавору, није био симболичко светло, које настаје и одлази, јер то светло носи у себи достојанство будућег другог доласка Христовог и управо ће оно непрестано да обасјава достојне у бесконачности векова, како каже божански Дионисије /72/. Зато га је Василије Велики и назвао наговештавателем другог доласка/73/, а Господ га назива у јеванђељима Царством Божијим /74/.

27. Зашто онда оптуживати те који тврде, да свети виде Бога као неизрециву светлост, ако виђење Њега јесте светло не само сада, него и у будућем веку? Да ли зато што они то светло не називају чулним, него умним, као што и Соломон назива Свети Дух (Књ.Мудр. 7, 22)? Међутим, они су ти који такве /свете људе/ клевету за виђење чулног светла у молитви и који оптужују све који говоре о неком чулном божанском дару. Како је могуће толико се заборавити па се сматрати вредним да се оптужују они који поричу чулност божанског светла?! Видиш ли како су недоследни и превртљиви? Како се чини, вешти су у томе да наопако говоре, али не и да нешто ваљано увиде. Па чак и ако су то рекли тачни тумачи старе и нове објаве светлости, да ли би неразум-

на животиња, да се тада нашла на гори, опазила тај сјај који је сјајнији од Сунца? Свакако мислим да не, јер није записано ни то да је стока опазила Господњу славу која је обасјала њихове пастире на Христовом рођењу. Како може да буде чулно светло оно које не виде очи бесловесних животиња које то виде опажајно, премда им сија кад су ту и отворене? Ако се пак види чулним људским очима, виделе би га оне тиме по чему се разликују од неразумних очију. А шта је то? Шта је то још што гледа кроз људски поглед, него ум? Него ако није по тој опажајној моћи, јер тада би га сигурно видела и неразумна бића, него умственом моћи која се прима помоћу опажања, а пре ни њом, јер тада би је видело свако око обасјано сунцем, а понајпре они који су најближи, па дакле, ни овом /моћи/ нису видели ово светло у правом смислу, те тада ни ово светло не би било у правом смислу опажајно. Осим тога, ништа чулно није вечно, а светлост божанства, коју често називају Божијом славом, и превечна је и бесконачна; па онда није чулна.

28. Ако она није опажајна, а Апостоли су завредели да је примају и очима, /примају је они/ ипак неком другом силом, која није чулна. Зато сви богослови сијање Исусовог лица називају и неизразивим и неприступачним и невременим као нешто што је неизрециво, а не опажајно у правом смислу, као и светло које је место додељено им на небесима за боравишта светих после њиховог одласка одавде; а тамо је светло, чији је наговештај овај сјај који им се још овде даје као залог. Јер ако се све то именује светлом и ако изгледа да некада потпада под опажање, али и да је изнад ума и њихови називи превазилазе истину која њима одговара, како је могуће говорити да су они чулни у правом смислу речи? И још, чинећи свете молитве за преминуле, ми усрдно појемо Богочелној благодати: „Насели њихове душе на светло место”. Шта ће тим душама опажајно светло? И каква им је штета од супростављеног, од исто тако опажајног? Видиш ли да ништа од тога није у правом смислу опажајно? А да посматрање светла није просто незнање или просто знање, показали смо раније, када смо спомињали пламен мрачне ватре демона припремљен за пријатеља демона/75./ Значи да није било потребно да се исказује о неизрецивом Исусовом јављању у светлу на Тавору, бедним, јасно људским закључцима и непоузданим мислима, него да се почене са поверењем према речима отаца и у чистоћи срца очекује тачно знање које се даје искуством. Оглед свештеног сједињења с Божијим светлом тајно учи оне који га добијају, да овакво светло није ништа од постојећег /суштог/, зато што је више од свега што јесте. Како је чулно то што је више од свега што јесте? И шта од чулног може да буде нестворено? Па како сјај Божији може да буде створен? Значи да оно није опажајно у правом смислу.

29. Макарије Велики каже да „Када се душа са страхом, љубављу и стидом, као блудни син, обрати свом Владару и Богу Оцу, Он је прима не пребројавајући јој падове и даје јој одмор у слави тј. у светлу Хрис-

товом” (Сир. 45, 7; 51, 11)/76/. Каква је пак слава и светло Христово, ако не таква, какве је видео пробуђени Петар „кад је био с Њим на Светој гори”? Како би то светло могло да постане одећом душе, ако је чулно? На другом месту тај богослов назива то светло небеским/77/, а шта од чулног може да буде небеско? И на другом месту он каже: „Састав људске природе, примљен од Господа, сео је здесна величине на небесима” (Јевр. 1, 3), „испуњен славом не само у лицу, као Мојсије, него у целом телу” /78/ Да ли онда то светло тамо залуд сија уколико га ништа не прима? Јер залуд сија ако је заиста опажајно. Или, да ли је оно истинска храна духовна, анђела и праведника? Зато молећи се Христу за преминуле ми кажемо да „пресели тамо њихове душе, где ће видети светло лица Његовог”. Како ће душе да достигну светло које чулно сија и како уопште могу да се веселе у њему? Василије Велики каже де ће са телесним јављањем Господа чисти срцем незаобилазно видети силу која сија из тела које се клања. Како онда то што се види чистоћом срца може бити опажајно светло? „Христос је стигао на гору у безмерном сијању свог лика”, каже певач Божијих песама Козма/79/. Како у безмерном, ако је чулно?

30. Стефан, први после Христа мученик за Христа, погледао је и видео отворена небеса, те у њима славу Божију и Христа који стоји до десне руке Бога (Дела 7, 55–56). Како би чулна сила гледања могла да достигне наднебеско? Међутим он је гледао одоздо са земље на тамо, те је важније то што није видео само Христа, већ и Његовог Оца. Јер како је могао да види да је Син уз десну руку, ако такође није видео и Оца? Да ли је јасно да чисти срцем виде невидљиво, али не чулно већ умствено, не путем порицања, већ помоћу неке неизрециве силе? Јер недостижна висина и слава Оца никако не допуштају опажању да приђе. Символичко је овде положај, а не и само виђење. Али и тај положај с десне стране, иако је символ чврстине, неизмењивости и вечне утврђености Божије природе, оно што он јесте, и виђено је на неизрецив начин. Јер јединорођени Син није глумио свој положај с десне стране како би тиме указао на било шта друго, већ је вечно стојећи здесна Оцу, хтео да открије Своју славу човеку још постојећем у телу и који за Његову славу даје душу. Путем порицања није могуће ништа увидети или мислити, а Стефан је видео славу Божију. Ако је његово виђење било мислено, изведено из узрока и сразмера, онда и ми такође видимо слично као он, зато што ми такође изводимо по сразмерама, да је по положају величине и престо очовеченог Бога здесна од Оца на небесима. Зашто тај ученик Јеванђеља не би то мислио одраније и увек, већ би на то помислио тада? „Гле”, каже он, „видим отворена небеса и Сина човечијег, како стоји код десне руке Бога”. Зашто му је, на крају, било нужно да гледа на небо, и да се небеса отворе, ако би његово виђење било просто знање, поникло у уму? Јасно је, да тај првомученик није видео ни умом, ни опажањем, ни кроз порицање, ни кроз узрокујући и сразмеран умни зак-

ључак о Богу. Па на који онда начин? Смело ћу ти рећи: духовни, то јест као и они који у откривењу виде незамућено светло. Тако су говорили и многи од очева. Тако нас је научио сам Божији Апостол Лука, који је рекао: „Пун вере и Духа Светога, Стефан је погледао на небеса и видео славу Божију”. И ти ћеш такође, ако будеш пун вере и Светог Духа духовно да увидиш ствари и самом уму невидљиве, а ако си сасвим пуст и лишен вере, нећеш поверовати онима који сведоче о томе што су видели. Зато што ако би имао малу веру, с поштовањем ћеш да слушаш оне који из свог искуства /огледа/ казују у мери могућег о скривеном, не свдећи га ни на осећање, ни на знање, чак и кад се та именовања овде примењују у сличноимениности, не борећи се на тај начин против истине као против заблуде и не одбацујући даровану нам тајну Божију благодат.

31. Нешто такво је и посматрање које оци називају истинитим у посебном смислу, усредсређена делотворност молитве и од ње долазећа духовна топлина и сласт, као и благодатне сузе радоснице. Узроци свега овога достижу се у правом смислу помоћу умног опажања. Кажемо „помоћу опажања” услед продорности, јасности, потпуне сигурности и безпредставности тог схватања /καταλήψεως/, а сем тога зато што се тело некако прикључује умном дејству благодати, те се усклађује с њом, и само задобија саопажана неизрецивих тајни душе, те посматрајућима даје да такорећи споља осете, шта за то време дејствује у онима који су добили благодат. Тако је засјало Мојсијево лице када се унутрашње светло ума прелило на његово тело које је тако почело да сија, да они који су га чулно гледали нису могли да поднесу то преобиле светлости (Јсх. 34, 29–35). Тако се и чулно лице Стефаново показало као да је лице анђела (Дела ап. 6, 15), стога што је и ум који је унутар њега сличнио и био доличан анђелима, било увидом или услед примања, те на основу неизрецивог учешћа сједињен с тим светлом које борави изнад Свега, те тако постао анђеоски. Тако се и Марија Египатска, а тачније небеска, за време молитве опажајно и просторно узнела и телом, зато што се заједно са узвишењем ума такође узвисило и њено тело, показујући се ваздушним, јер /бивствујући/ узвишеним над земљу.

32. Исто тако када је душа надахнута и такорећи самопокрена незадрживом љубављу према Једином жељеном, заједно с њом се покреће и срце, зато што духовним скоковима /σκιρτήματα/ показује своју заједницу с благодаћу и дословце се одмах упућује обећаном телесном сусрету с Господом на облацима (Мт. 24, 30; Мк. 13, 26; Лк. 21, 27; 1 Сол. 4, 17). Тако и у усредсређеној молитви, кад се покаже умствена ватра, кад се упали умствена светиљка и кад се услед духовног посматрања побуди жудња ума ка вишем пламену, тело такође чудно лебди и разогрева се дотле, да по речи изобразитеља духовних усхођења/80/, при погледу на њега личи као да је изашло из пећи опажајне ватре. Но мене и сласт код Христа у молитви подучава (Лк. 22,44), да од упорног молења

Богу у телу настаје топлина која се осећа. Шта на то кажу они који уверавају, да је топлина од молитве демонска? Неће ли исто тако да уче молитви без борбе, без напора, само да се тело не би некако узбудило, према сразмери борбе која је потекла из душе, осуђујући ту топлину? Али нека они онда буду учитељи молитве која не води ни Богу, ни богосличењу, која не престојава човека ка бољем. Ми пак знамо и уколико смо одгурнути од уживања које смо, авај!, напустили када смо одбили да поштујемо заповест због хотимичног напора у суздржавању, да ћемо у молитви умним чулом да осетимо божанско и с тугом непомешано уживање, у коме се и тело на задивљујући начин преустројава према бестрасној и божанској љубави. А ко то искуси, тај каже Богу: „Како су слатке грлу моме речи Твоји, већма од меда /и саћа/ устима мојим” и „Као од сала и масти да се насити душа моја, и устима радости хвалиће Тебе уста моја” (Пс. 118, 103; 62, 6). А тим /уживањем/ и услед њега долази до уздизања која доводе до боголике лакоће и анђеоске блажености у учествовању/81/ „у складу с богодејственим /θεοουργοῦς/ обасјавањем божанских просветљења”, како је рекао велики Дионисије /82/.

33. Ако се очишћавајуће окајање пред Богом не ограничава само на душу која се мучи, него прелази са ње на тело и телесно чуло, чему су видљиво сведочанство горке сузе код оних који се кају за своје грехове, зашто онда не бисмо могли с добрим разлогом да прихватимо и знаке божанског духовног уживања блиске телесним чулима која их примају? Не назива ли Господ због тога оне који плачу блаженим, јер ће се утешити, или да ће им плод Духа бити радост? А у таквој утеси и тело је многоврсни деоник. Неке од тих знају само они који имају искуства, а други су очити и онима који то споља гледају; доброћудност, слат суза, љубазно занимање за сабеседника по речи «Песме над песмама»: «Густи мед тече из уста твојих, невесто» (Песм. 4, 11). Залог будућих блага не добија само душа, већ и тело, заједно с њом стремећи по јеванђеоском путу. Онај који то пориче, пориче и живот у телу у будућем веку. Али ако тада и тело учествује у неизрецивим добрима, оно ће и сада несумњиво да учествује у њему доступној мери по Божијој благодати дарованој уму. Отуд говоримо да су Божији дарови доступни опажању, али придодајемо и «умном», у мери у којој су више од природног опажања, утолико што их пре свега прима ум и уколико се наш ум окреће првом уму, те божански у њему учествује колико му је то могуће, а он сам и преко њега повезано тело преображавају се у то што је божанственије, показујући и наговештавајући гутање тела од стране духа у будућем веку. Не телесне очи, него очи душе примају силу Духа, која види Божије дарове, а отуд је називамо умном, премда је она и виша од ума.

34. Уз то оне који нас слушају одвратили бисмо од поимања духовних и тајанствених енергија /деловања/ у виду тварних и телесних. То се догодило управо овима који grubим, нечистим ухом и разумом не умеју да верују и следе отачке речи, те су их на несвети начин примили од

святих, погазили их и унели раздор међу оне који су их њима поучили, зато што не верују Макарију Великом, а могуће је и да не знају да је рекао: «за оне који немају искуства то духовно је недодирљиво, а заједница са Светим Духом достиже се чистом и верном душом, и небеска блага Духа очитују се само оном који их прихвата искуством, а непосвећеном је потпуно немогуће и да их замисли»/83/. Свети уистину побожно говори о небеском благу; слушај га док се сам у вери не удостојиш да то докучиш, и тада ћеш тим искуством очију своје душе да знаш са каквим добрима и тајнама могу и овде да опште хришћанске душе. Али кад чујеш да искуством очи душе сазнају та небеска блага, немој замишљати разум. Јер он својом моћи и опажајно и умно чини једнако разумљивим /διανοητὸν/. Као што, ако размишљаш о неком граду који још ниси видео, немаш искуство о њему тиме што о њему размишљаш, тако ни о Богу и божанским стварима немаш искуство тиме што о њима размишљаш и што се тиме своди на Бога /богослови, θεολογεῖν/. И као што злато, ако га не стекнеш чулно и не држиш чулно својим рукама и чулно не видиш, па и хиљаду пута да имаш мисао о злату у разуму, опет га уопште не држиш, нити видиш, нити имаш; тако ако и хиљадукратно размишљаш о божанском благу, а не осетиш то божанско и не видиш га очима које су умне и изнад разума, тада у истини нити имаш нити си стекао ишта божанско. Рекао сам «умним очима» уколико се у њих усељава сила Духа помоћу које се то види, будући да изнад тих умних очију постоји тај пресвети призор светлости која је понајпре божанска и изнад свега/84/.

35. Зато и Господ није позвао све, већ само одабране /ученике/ на тај неизрециви духовни призор на Тавору, који је за моћ опажања невидљив. Премда и велики Дионисије Ареопагит говори да ће у будућем веку «као ученике при Преображењу» да нас обасја «видљиво Христово богојављање, те да ћемо са обестрашћеним и нетварним умом да се прикључимо умственом поклону светла, а у божанском подражавању наднебеских умова доспећемо до надумног сједињења»/85/, ни тако ипак ми нећемо примити опажајни сјај /ἀσπυγήν/ који избија из тог тела у молитви, као да је оно схватљиво помоћу чула онима који га не примају снагом разумне душе, која је једина способна да прими моћ Духа којом се види светло благодати. Али ни тај /сјај/ који се може опажати таквим чулима није у правом смислу опажајан: и сам овај свети /човек/ показао је то тамо онима који ума имају. Јер „у будућем веку” ће нас, каже он, обасјавати то светло, а ту нема потребе ни за светлошћу ни за ваздухом ни за било чиме другим што припада садашњем животу. То опет сазнајемо из богонадахнутог писма: „Тада ће Бог бити све у свему” по Апостолу (1 Кор. 15, 28), па нам онда неће ни бити потребно опажајно светло, јер ако ће нам тада Бог бити све, онда ће и та светлост бити очинска. Како онда може бити опажајна у правом смислу речи? Осим тога речи „у божанском подражавању анђела”, које је могуће разумети на сва три

начина, показује се да анђели такође примају то /небеско/ светло. Како је то могуће уколико је оно чулно? Наиме, ако је оно чулно, видљиво је помоћу ваздуха, па значи да ће га свако видети јасније или мутније, не у мери властите врлине и на њој засноване чистоће, већ по мери чистоће ваздуха. Али, ако и праведници „сијају као сунце” (Мт. 13, 43), тада ће се сваки од њих такође да се покаже светлијим или тамнијим, не по својим добрим делима, већ према чистоћи ваздуха који их окружује. Штавише, и сада и надаље чулним очима биће схватљиво оно што припада будућем веку, а што не само „око није видело, а уво чуло”, већ „није долазило ни у срце човека”, који ступа откривеним путевима закључивања. Зашто, на крају, грешници не могу да виде то светло, ако је оно чулно? Или, може да буде да ће и у будућем веку остати преграде, сенке, заобљења, излазећи опходи и многоврсна кружна кретања светала, тако да је за блажени живот у бесконачном вековању поново неопходна многотрудбеничка сујета астролога?

36. Али како телесно чуло може да прими светлост која никако није опажајна? Кроз ту свемогућу силу духа, посредством које су је изабрани Апостоли видели на Тавору, када је Он засјао не само од плоти, у себи носећи Сина, већ и од облака који су у себи носили Оца Христовог. Штавише и тело ће тада да буде духовно, а не душевно, према Апостолу: „Сеје се тело душевно, устаје тело духовно” (1 Кор. 15, 44); а ако је духовно, тада ће уколико духовно гледа, с правом да прими божански сјај. Као што је сада тешко схватљиво, да имамо умну душу која је способна да постоји сама по себи због тог чврстог тела, које је и смртно и тешко, па потамњује и отежава душу, јер душа је схваћена као телесна и понајпре представна, због чега и не разумемо то духовно опажање, тако ће у блаженом животу будућег века за „синове васкрсења” тело бити некако скривено уколико су по Јеванђељу Христовом (Мт. 22, 30; Мк. 12, 25; Лк. 20, 36), преображени у анђеоско достојанство. Јер тело ће да се истанча тако да се више уопште неће показивати као твар и неће се противити умним делотворностима, зато што ће ум да завлада. Стога ће праведници и телесним чулима да уживају у Божијем светлу.

37. Шта мислиш под тим сродством тадашњег тела с умном природом? Свети Максим наиме каже да „душа кроз учествовање у Божијој благодати постаје Бог, прекидајући у себи сваку мисао и осећај и истовремено прекидајући природна дејства тела, које се заједно с њом обожава у мери њему дотупног учешћа у обожењу, тако да и тело и душа тада очитују само Бога, будући да су њихови природни белези савладани преобиљем Његове славе.”^{86/} Ако је, како сам рекао у почетку, Бог створењима невидљив, Сам Себи он није невидљив, тако да ће тада тај који види бити Бог не само помоћу душе која нам припада већ, о чуда!, и путем тела, па ћемо тада јасно да видимо Божије неприступачно светло такође и телесним чулима, а то је залог будућег великог дара Божијег и његове најаве нама, коју је Христ неизрециво показао и Апостолима

на Твору. Како светло Божанства, које превазилази сваку реч и свако виђење, може да буде чулно? Да ли си схватио да светло, које је обасјало Апостоле на Тавору, није било чулно у правом смилу речи?

38. Али, ако је то божанско светло и оно које превазилази сваку чулност, ипак виђено чулним очима (као што је оно и виђено, баш као што и кажу противници ових духовних људи слажући се у томе с њима и с нама); те ако је Божије светло било видљиво телесним очима, зашто онда не би могле да га виде и умне очи? Или је можда душа нешто зло, неповезано са добрим и безосећајно према њему, што није говорио нико ни од најдрскијих злославећих /κακοδόξον/? Или је можда она добра, а тело боље од ње? Јер како душа није лошија од тела ако тело учествује и добија светлост од Бога, а душа не? Како то тварно и смртно тело није сродније, преданије и ближе Богу од душе, ако душа кроз тело посматра Бога у светлости, а не тело кроз њу? Ако је Господње Преображење на Тавору најаву будућег Божијег видљивог очитовања у слави, при чему су Апостоли завредели да га приме телесним очима, зашто онда чисти срцем сада више не могу да примају очима душе ту најаву, тај залог Његовог умног богојављења? Но пошто Син Божији није само властито божанско сушто /постојање, ύποστάσις/ сјединио с нашом природом, о безпримерног човекољубља!, узео душевно тело и разумну душу „јавио се на земљи и обраћао се људима” (Вар. 3, 38), него, о чуда над чудима!, мешајући Се путем причешћа Свог светог тела са сваком од верујућих, Он се сјединио и са самим суштим људским /постојањем/, постајући једно тело с нама и учинио нас храмом свег Божанства, јер у телу Христовом „телесно живи сва пуноћа Божанства” (Кол. 2,9); неће ли Он да посвети и озари душе достојних учесника божанским сјајем Свога тела у нама, као што је осветлио тела ученика на Тавору? Тада је Господње тело, мада још није било помешано с нашим телима, али је имало у себи извор благоданог светла, споља обасјавало достојне ученике који су га окруживали и у њихову душу унело просвећење кроз чулне очи; а сада, будући да је помешано с нама и јесте /сушто је, постоји/ у нама, оно природно изнутра обасјава нашу душу.

39. А опет, нећемо ли по Писму (1Кор. 13,12) у будућем веку лицем у лице да видимо невидљиво? Дакле, чисти срцем и сада примају залог и најаву те виде Његов умни и чулу невидљиви лик у самима себи. Јер ум, будући да је нетварна природа и светло које је сродно, ако треба рећи, том првом светлу које је највише, у коме све учествује и које је слободно од свега, а на основу свог свеопштег прегнућа ка том правом /суштом/ светлу, нетварном непрекидном и чистом молитвом непоколебљиво се окреће самом Богу, прелазећи на тај начин већ у анђеоско достојанство, зато што је попут анђела обасјан тим првим светлом/^{87/}, те на основу учествовања показује оно што је пралик као узрок/^{88/}, и кроз самог себе показује цват оне скривене лепоте; те тај најсветлији и недоступни сјај, који је Божији песник Давид умствено осетио у себи и наве-

стио верујућима о тој великој и тајанственој ствари: «Сјај нашег Бога је на нама» (Пс. 89, 17). Јер ко би икада (ко у самом себи није осетио и видео сјај Бога, па га потом тражи помоћу подела, закључака и рашчлањивања, а не верује оцима у једноставности срца), могао на основу чувења прихватити да неки човек може да прими сјај Бога? Предивну истину открио нам је Јован у «Откривењу»: «на белом камену, који од Бога прима победник, а за који не може нико да сазна, сем оног ко га је добио.» (Апок. 2,17): што не значи да онај који нема камен не може за њега да зна, него ако се човек не приближи посвећенима са вером, он ништа не може да схвати у томе и сушто истинско /бивствујуће/ посматрање сматраће слепилом; не у том смислу да оно превасходи чуло и знање као неки свети примрак, већ у том смислу, да је оно несуштаствено на сваки начин. А када је као додаток немару /неискуству/ и неверју такав човек још и способан да чини зло, препуњен сујетним мислима, готов на све и без поштовања према оном најсветијем, не само да га оптужује као непостојеће, већ и погрешно разуме тај божански сјај као демонску представу /φαντασία/, што се и сада, како ти брате кажеш, неким догађа.

40. А њихова коначна намера /заговарање, τελευταία πρόφασις/ је у томе је да је Бог невидљив, а ђаво се претвара као да је анђеосветлости (2 Кор. 11, 14). Не схватају ни то да истина претходи сваком претварању. Дакле, ако се ђаво злоупотребљавајући стварну истину претвара као да је анђеосветлости, онда постоји уистину анђеосветлости, добри анђеосветлости. А о чијем светлу извештава па је анђеосветла, ако не о Божијем светлу, чији он и јесте анђеосветлости? Значи, Бог је светлост, а анђеосветлости је анђеосветлости, јер није Апостол рекао « претвара се у анђела који јесте светлост», већ у «анђела светлости». Када би се анђеосветлости претварао једино знањем или врлином, могуће би било закључити да и у нас од Бога удахнуто просветљење такође даје само науку и врлину; али ако демон показује светло уобразиље које се разликује од врлине и знања, могло би да буде да се умно и заиста божанско светло разликује и од науке и од врлине. Како је маштом уображавано светло најлукавије, будући да је тама, претвара се да је светло, а Онај који освештава истину светла анђела и анђелоликих људи јесте Сам Бог који је уистину тајанствено светло, које је као светло видљиво и у светло преображава чиста срца; већ према Светом Максиму/89/ и Григорију Богослову/90/, не називајући се ни само светлом које одгони таму незнања. То да сијање није просто знање и врлина, већ онострано свакој људској врлини и знању, сазнајеш од Св. Нила како «Ум», каже он: »који се усредоточава на самог себе, види не само нешто чулно или за расуђивање, већ огољени смисао ума и божанствена исијавања, њишући се у миру и радости.»/91/ Видиш ли да се посматрање уздиже над сваким дејствовањем, обликом живота и размишљањем? Чујеш ли, како је и Свети отац раније рекао /92/, да «ум посматра самог себе, обасјаног небеском бојом», сада јасно

показује, да ти се ум при томе осветљава зраком Божанства? Поуздај се и у његово предавање о путу, који води у такво благословено стање посматрања: «Молитва која се усмерава с пажњом на себе», каже он, «наћи ће начин молитве, у коме је потребно трезвено устрајавати»/93/, зато што онај који се истински моли, чији се ум слио с Божијом молитвом, бива просветљен божанским сијањем. Ако питаш и божанског Максима, рећи ће да «Онај који је достигао чистоћу срца, не само да може да сазна суштину нижих и од Бога зависећих ствари, већ посматра и Самога Бога.»/94/

41. Шта на то кажу људи који проповедају сазнање суштине и усхођење Богу преко спољашње и обезумљене мудрости? «Посетивши чисто срце», каже Максим, «Бог се удостојава да посредством Духа на њему испише Своја писмена као на Мојсијевим таблицама»/95/. Шта на то кажу људи, који наше унутрашње срце сматрају неспособним да прими Бога, а то је оно када Павле каже, да је закон благодати пре свега запечаћен: «не на каменним таблицама, већ на телесним таблицама срца» (2 Кор. 3, 3), са чиме се слаже и сведочи велики Макарије, да «срце управља свим органима, (читавим људским устројством), па ако благодат овлада подручјима срца, она влада над свим помислима (логизмима) и удовима, јер су ум и све помисли душе у срцу, па је овде потребно погледати, да ли су благодатно оцртани закони Духа.»/96/ Чујмо поново Максима, захвални на срдачној чистоћи просветљеног у знању и више од знања: «Чисто срце», каже он, «за Бога представља ум неотргнут од тварних облика», спреман да се унутар себе означи искључиво облицима, кроз које му се јавља својствено видљиво.»/97/ Шта на то кажу људи који уверавају да се Бог сазнаје само сазнањем суштине, а појављивања Бога, која се збивају при сједињавању с Њим, нису знање и нису за признавање. Бог је, међутим, кроз једног од богоносаца казао: «Не учите се од човека, не из рукописа, већ од усавршавајућег се у нама сијања и обасјавања.»/98/ Неће ли од тварних облика неотргнути ум, који унутар себе назначавља Божије облике, неосиљено да се уздигне изнад сазнања суштине?

42. Ипак је узлажење расуђивања до Бога путем порицања далеко ниже од запечаћеног ума Божијим тајним ликовима, и богословљење такође уступа пред тим виђењем Бога у светлу, и тако је далеко од општења са Богом, колико се и знање разликује од овладавања/99/. Говорити о Богу и сусрести се са Богом није једно и исто. За прво је потребно знање и реч, при чему се такође излаже појмљено искуство, уколико нећемо једино да негујемо знање, већ и да се њиме служимо и да га предајемо; затим је неопходна разноврсна грађа за расуђивање, основе за доказивања и упоређивања према примерима светских ствари, па све то или већи део тога можемо постепено да прикупимо трудећи се и слушајући, а све је то приступачно људима који се сналазе у свету, те на крају постају и мудраци тог века, премда нечисти животом и душом. Насуп-

рот томе, сусрести се у себи с Богом, прилепити се за Њега у чистоћи и слити се с његовим несливеним светлом, колико је то приступачно људској природи, немогуће је, ако и поред очишћења кроз врлину останемо споља; те је тачније да ваља да у самима себи заједно са осећајем оставимо све чулно, надневши се над помислима, расуђивањима и разумским знањем, сасвим се предајући у молитви нетварним духовним деловањима, добивши незнање, које је узвишеније од знања и у њему се напунивши пресветлим сијањем Духа, тако што ћемо невидљиво да видимо као награду вечнoг светла. Разумеш ли колико је од тога ниже све што се односи на многошумећу разумску философију, чије је начело чулно достигнуће, а последња сврха у свим разновидостима знање, које није добијено у чистоћи и које не очишћава од страсти? Начело духовног посматрања је добро, заслужено чистим животом, те сазнањем суштог, истинитог и заиста тачно за оне који га имају, зато што није добијено учењем, већ чистоћом срца, те оспособљено да разликује шта је у самој ствари лепо и корисно, те шта такво није; а његова последња сврха, залог будућег века, јесте незнање које је више од знања, те знање које је више од поимања, скривено деоништво у скровитом, тајном и неизреченом посматрању као искуству вечнoг светла.

43. Разумно слушајући разумећеш да је то светло будућег века и само оно светло које је обасјало ученике при Христовом Преображењу, а које и сада обасјава ум очишћавајући врлином и молитвом. У ствари, јасно је речено код Дионисија Ареопагита, да прочитано светло Христово на Тавору украшава и обасјава тела светаца у будућем веку/100/. А Макарије Велики каже да «душа, сједињавајући се са светлом небеског облика, још и сада у својој ипостазии (подупртости/сопству, личности) посвећује у знање тајне, а на велики дан Васкрса и тело њено озариће се тим небеским ликом славе»/101/, «у ипостазии», додаје он, да нико не би помислио, да се обасјавање ограничава знањем и расуђивањем, посебно што се тиче духовног човека, који се састоји од три дела према ипостазии: благодати небеског Духа, разумне душе и земног тела. Поново га чуј: «Боговидни духовни лик, како је сада изнутра запечаћен, и спољашње тело ће да учини боговидним и небеским»/102/, и још: «Помиривши се са човечанством, Бог је установио истински верујућу душу, док је она још у телу, због опробавања небеског светла, те поново кроз Божије светло благодати њена умна чула учинио прозачним, да би и само њено тело оденуо у славу.»/103/; и још: «С каквим скривеностима и тајнама овде могу да се сједињавају хришћанске душе, постаће јасно само ономе, ко то буде видео на испиту духовним очима; а на Васкрс и самом ће телу бити допуштено да их добије, да их види и овлада њима, уколико и оно постаје духовно.» /104/. Није ли јасно да је то такође Божије светло, виђено од Апостола на Тавору и које је сада видљиво чистим душама, као и постојање будућих вечних добара? Негда је велики богослов Василије назвао то светло, које је засјало на Тавору при Преобра-

жењу Господњем, наговештавањем славе другог доласка Христовог /105/, а на другом месту јасно рекао да тада «као што би неко божанско светло просијало кроз мрачне преграде, то јест кроз људско тело Господа, а то је божанствена сила, која је озарила оне, којима су чисте очи срца»/106/. Није ли то светло, са таквим блеском просијавши на Тавору, да су га виделе и телесне очи, како је Он желео, нису ли га тада видели сви чисти срцем, када им је од страшног сијања од принетог тела као од сунца, обасјао срца? «О ако би и ми били међу њима, отвореног лица гледајући на Господњу славу!» (2 Кор. 3, 18). Благо нама, верујућим, и самима нам је да се молимо заједно с великим свецем, који се моли за то.

44. Али тада су чисти видели појаву великог светла, које нам се јавило у телу, у том телу у каквом га они виде сада, и како је и нама могуће да га видимо, што ћеш моћи да сазнаш, ако будеш хтео, од зрачећих. Учећи од њих и ја, по Давидовој речи «веровах, зато (и) говорих» (Пс. 115, 1), уз шта је потребно додати и од Апостола: «и ми верујемо, зато и говоримо» (2 Кор. 4, 13). Човек, који се ради јеванђељског живота одрекао од стицања богатства, људске славе и телесних задовољстава и поткрепио тај свој отказ кроз потчињавање ономе, који је „приспео у меру раста Христовог” (Еф. 4, 13), види, како се у њему све силније разгорева бестрастна, света божанска љубав, па у чудној побуди бива повучен ка Богу и према надсветском сједињавању с Њим. Захвативши сво суштество, та љубав га принуђује да разабире и разматра све телесне енергије и душевне силе, нема ли међу њима нешто такво, што ће помоћи у општењу с Богом. И ето њега опремљеног или са знањем кроз распитивање код искусних, да је много шта од тога сасвим страно разуму, јер су нека дејства разумна, али су се тек мало наднела над чулношћу, а мњење и размишљање, будући да су способности разума, опет су повезани када се оно догађа, са оставом чула, тј. са уображавањем, и поред тога извршавају се органом душевног духа, о којем је казивао Апостол, да «душевни човек не прима оно, што је од Духа» (1 Кор. 2, 14). Тада он тражи живот који се над свим тим узвишава умно и непо мешано с нижим способностима, разумевајући речи мудрог богослова Нила: «Ако се ум узвисио над телесним посматрањем, он још није савршено увидео Божије место; када он још увек може уз то да се занима сазнањем својих помисли, и уз њих да се оставља текућег шаренила»/107/, и још: «занимајући се пустим размишљањима, ума далеког од Бога»/108/.

45. А знајући преко великог Дионисија и славног Максима, да је нашем уму с једне стране дата сила мишљења, захваљујући којој он разматра умствене ствари, а с друге сједињење које превазиази природу мисли, захваљујући којој се ум сусреће с оностраним /109/, он и тражи то више из свега у нама, јединствено савршенство, сврсисходно и неподељиво оно бити /бивствовање/: попут облика изгледа (εἶδος τῶν εἰδῶν), које одваја и сабире уједно савијајући и развезујући, сасвим слично не-

ким живућим, као кретање наших мисли, на чему стоји свако раније знање. Када се ум спушта у помисли и кроз њих у сложену мноогообразност живота, распрустирући на све своја дејства (енергије), али он има на крају, и неке друге више енергије, када он делује сам по себи, уколико је већ способан и да постоји сам по себи, одлепљујући се од шаренила и разнообразности земаљског облича живота, баш као што коњаник овладава неком неупоредиво већом енергијом, неголи енергијом управљања коњем, и овладава њоме не само када се жури, него и на коњу и на колима може да дејствује том енергијом самом по себи, ако се по сопственој вољи није сасвим посветио улози управљања. Ако се ум не би у потпуности и вазда обраћао нижем, он би такође могао да се подигне од њему самом присутног деловања и да се у њему утврди, додуше са далеко већим трудом неголи коњаник, зато што је по природи везан с телом и помешан са телесним утисцима и оним разноврсним од земног живота, сежући крајње учвршћеном устројству тела. Па достигавши то њему самом својствено дејство и нахођење, а то је обраћање самом себи; те превазилазећи у њему самог себе, ум може и да се сроди са Богом.

46. Због тога онај који тежи љубави у сједињавању са Богом, избегава сваки зависнички живот, изабире монашко и усамљеничко живљење, и удаљујући се од сваке привезаности, без сујете и заборава, стара се да пребива у неприступачном светилишту. Тамо је он, ако може да избави душу од свих створених окова, да повезује свој ум с непрестаном молитвом Богу, те путем ње вративши себе у целини самог себе, да проналази нови и тајанствени пут према небесима, као несазнати мрак просвећујућег тајанственог тиховања; па лепећи се за њега неодвојиво умом, са неописивим уживањем у најједноставнијем, свесавршеном, и слатком спокоју, те заиста у тиховању, узлеће изнад свега створеног /110/. Сав иступивши тако из самог себе и сав принадлежећи Богу, он види Божију славу и сагледава Божије светло, савршено неприступачно чулном примању напросто, благодатни и свети дар неувучених душа и умова, без којег ум, када овладава умним чулом, не би змогао снаге да види Бога и сједини се с тиме, што је више од њега, као што и телесне очи ништа не би виделе без чулног светла.

47. Ако наш ум прелази своје границе и на тај се начин сједињује с Богом, надневши се само над самим собом, то и Бог такође иступа унутар Самог Себе, сједињујући се с нашим умом, не само отпуштајући се у нисхођење, «као повучен привлачношћу и љубављу и од избивања добротне недељиво иступивши из Самог Себе и своје неприступачне висине»/111/, Он се сједињује с нама у сједињењу које превазилази разум./112/ То да се Бог сједињује с нама и с небеским анђелима у силажењу, учи нас опет и свети Макарије, који говори «захваљујући Својој безграничној доброти да се велики и Пресуштаствени умањује, да би се сјединио са Својим умним створењима, тј. с душама светих и с

анђелима, како би и они могли да се приопште кроз његову божанственост бесмртном животу.»/113/ Није ли тако Он, силазећи до плоти, до тела смрти (Рим. 7, 24), и смрти крсне (Флп. 2, 8), није ли се снизио толико, да би донео душевно пале после Адамовог престаупа у покров таме (2 Кор. 3, 13–16) и уделио им Своје светло, како је тај Свети говорио у оном споменутом на почетку главе?

48. Тиме што држите, неверујући, и друге наводећи за неверје, узимајући слепо и да слепо воде, далеко отпадајући од Бога са другима који одводе од Њега, не видећи Га и зато и другима скрећући пажњу, да Бог није светло; ви који не само да сами удаљавате очи од светла и приклањате их тами, већ и светло називате тамом, чинећи Божији силазак бесплодним, када оно жели да вас достигне. Не бисте се тако опустили ако би веровали отачким речима, зато што онај ко слуша свете, почиње да се односи са срдачном побожношћу, не кажем једино према натприродним даровима, већ и према томе, шта је код њих спорно, зато што, како је говорио Свети Марко, «постоји благодат непозната младима, коју не ваља ни отклањати због њене могуће истине, ни примити ради њене могуће грешке»/114/ Видиш? Каква би била истинска благодат, која би се разликовала од истине догмата, зато што би у истини догмата опет остало нешто спорно? Очито да је благодат која делује изнад знања, ради које није побожно да се назива заблудом то, што још није испитано; тако да је божански Нил саветовао да се од Бога моле разјашњења сличних ствари: «У то време», каже он, «неодступајући се моли, да би те Бог просветлио, ако је виђење од Њега, а ако није, да што брже истера из тебе заблуду.» Оци нису сакрили од нас и то, какви су знаци код заблуда и истине. «Заблуда, како притворно оличава маску добра, премда се одева у светла виђења, не може да произведе никакво добро деловање: ни ненавист прама свету, ни презир према светској слави, ни привлачење небеском, ни устројавања помисли, ни духовни покој, ни радост, ни мир, ни смирење, ни устукне од наслада и страсти, ни благородно душевно расположење; стога што је све то дејство благодати, коме су супротни плодови заблуда.» Неки који су излазећи из свог дугог испита (опита, покушавања) пребројали и знаке умног посматрања ради удостојавања веровања у њих по њиховим дејствима, како је речено: «Из његовог дејства препознаћеш умно светло које ти је засјало у души, да ли је оно Божије или сатанско» /115/, да се ни истеривач заблуда не би сматрао обмањивачем, а ни заблуда истином.

49. Али и неизмерна благодат светла надања не даје се у овом веку; «ко тако говори», рекао је један Светитељ, «тај је из броја вукова». Нека буде размотрено колико далеко од истине блуде они, који након неких људских несавршености заблуделима називају оне, заборавивши слова Лествичника, да није човеку, већ само анђелу дато да не пада у грех /116/, и још да «неке од својих порока умирују, сопственим падовима чинећи узрок приближавања благодати». Зато је код људи потребно

тражити не анђеоско, него људско бестрашће, «чије ћеш присуство без обман познати код себе», а сагласно са тим Светитељем, »према пуноћи тајанственог светла и невербалном тежењу молитви», и још: «Потпуно се избавивши од чувствене зависности душа једино и може да види Божије светло, а знање божанско Писмо, које се код многих људи уважава са осећањем!», и још: «Немоћне душе сазнају од других да их Бог посећује, а усавршене преко присуства Духа», и још: »Код почетника као потврда за то да они иду за Господом, служи нарастање смирења, код оних који траже на пола пута, удаљавање од спорова, а код усавршених нарастање и изобиље божанског светла»./117/.

50. Ако међу пређашњим ово светло није било духовно и оно које даје знање, како говоре оци, знање напросто и у изобиљу, када само што смо слушали добијамо знак богоугодног савршенства, па је живот Соломонов савршенији и богоугоднији од свих светитеља од почетка света; а то нам долази да кажемо и о Јелинима, који су свет задивили изобиљем своје мудрости. Али желећи да покажемо како небеско светло засветли и неким почетницима, премда врлудајући, а раст смирења бива и код савршених, премда у другом виду, него код почетника, Ластвичник додаје: «Мало код савршених није мало, а велико код малих није сасвим савршено»/118/. Зашто се малима такође човекољубиво јавља Божија благодат, сазнаћеш послушавши задивљујућег Дијадоха: «Обично у начелу», каже он, «благодат веома осећајно обасјава душу својим светлом; али у средини борбе она највећим делом дејствује насхватљиво»/119/. «Свети Дух», у складу са Св. Нилом који је казивао о пуноћи духа: «састрадавајући у нашем ненасиљу, већ нас посећују нечисти и ако нађу да се ум само правдољубиво моли Њему, улази у њега и растерује све борбено од помисли и умствености што га окружује»./120/. А Свети Макарије каже: «Бог, Који је добар, у крајњем Свом човекољубљу даје молећима мољено, и ето, ко се трудио у молитви, ако не показује придошлу усрдност у другим врлинама, тога некако посећује Божија благодат и у мери његовог боготражитељства даје му дар радосне молитве, ако и остане лишен свих других богатстава; па их на крају због тога снижава, већ је испитивањима и занимањима потребно да непокорно срце учине послушним и податним Богу, старајући се да прикупи све врлине, зато што тада расте у од Бога дату благодат, носећи у себи у своје држање истинско смирење, нелажљиву љубав и сву фамилију врлина, које човек жели да нађе»/121/.

51. Није ли јасан смисао предања отаца? Светитељ продужава домострој (икономију), он не раскопава темеље зато што још нису постављени зидови, и не руши зидове зато, што на њих још није постављен кров. Када он зна разумевајући испитно, да се за нас Царство Небеско сеје као горушичино зрно, које је најмање од свих семена, али тако на крају израста, да превазилази све силе душе и постаје изобиље за живот небеских птица (Мт. 13, 31–32). А такви, о којима ти говориш, пусти не-

ка суде непромишљено, по неискуству поричући то што постоји код браће која су у стању да донесу корист, од бестидности присвајајући себи право Божијег суда и оног, који им се покаже да је достојан благодати, другог нема; сем да се Господу суди, кога да удостоји Своје благодати, и да ли је Он прихватио човека, па «ко си ти да судиш страног роба?» (Рим. 14, 4). Опет, враћајући се томе од почетка, и додајући још понешто реченом, надвладаћемо наше веома затегнуте речи.

52. Ко у то велико тајанство нове благодати не верује и не очекује обожење с надом, тај не може да презре телесне насладе, новац, богатство и људску славу, а ако и смогне, одмах ће га обухватити охолост као када би већ достигао савршенство, и он се тоциља у гомилу нечистих. Обрнуто, ко очекује благодат, тај када је достигао сваку врлину има пред очима свесавршено и недоступно савршенство, сматрајући себе неким ко још ништа није достигао (Флп. 3, 13) и тиме себи прибавља смирење. Мислећи о превасходству ранијих светитеља, као и о изобиљу Божијег човекољубља, он прегара и плаче речима Исаије: «Јед мени! Нечист сам човек и нечиста језика, а сопственим сам очима видео Господа Саваота» (Ис. 6, 5). Али сама та горчина увеличава чистоћу душе и Господ благодати шаље утеху и светло, због чега је Јован који је учио на сопственом опробавању, рекао: «Бездана горчина видела је утеху, а срдачна чистоћа донела је светло»/122/. Да, то светло може да донесе само срдачна чистоћа, а све што људи говоре и сазнају о Богу, сместиво је у нечисто срце. Јасно је да је такво светло више од појмова и знања, и ако га неко назива знањем и поимањем, колико Дух даје његовим умним способностима душе, овде се подразумева у сасвим другачијем виду духовног поимања, и неприступачно је чак и верујућим срцима, ако се она још нису очистила делима. Неретко Онај, Који даје да се и Сам види као видљив, каже: «Блажени чисти срцем, зато што ће они видети Бога». Какво би им било лично /подупрто/ божанство, ако би виђење било знање, које постоји и код нас, нечистих? Дивно је одредио Светитељ, обасјан Божијим светлом, да његово светло није знање, већ «неговорено деловање, видно неуочљиво», зато што није чулно, те «мишљевина незаног», зато што није расуђујуће. /123/ Могуће би било да се прибави још много тога; али се прибојавам да сам то приписао сазревању. По оном Светитељу «који хоће речима да разјасни чуло и деловање Божијег светла људима који га не виде, сличан је човеку, који би речима хтео да дода сласт у мед онима, који га нису јели.» Зато смо ти све то казивали, да би «тачно сазнао правду о нашој верности отачким изрекама, чији остатак читај и даље.»/124/

Белешке:

1. Упореди II 1, 1. Варлаам излаже у Писму 5-м Игњатију: Schiro, 323–324.
2. 10. октобра, 359. аријанци су издејствовали сагласност групе епископа, који су потписали у Ники (Тракија) другачији символ вере од оног дошениог у Nikeји 325. године. Александар назван „велики” - константинопољски архиепископ
3. Сократ Схоластик, *Црквена историја* I 38: PG 67.
4. Јован Лествичник каже да једнословна /не «монолошка»/ молитва неретко способна да сабере ум, из расејаности у подробном молитвословљу, успостављајући основ за свако молитвено деловање (*Лествица* 28: PG 88, 1132 B-D; уп. *Лествица* 9, 15 и 27: PG 88, 841, 889 D и 1116 CD). Исихије Синаит је писао, да једномислена молитва истребљује и сжиже бесовске обмане (*О уздржавању и врлини*, 2, 72: PG 93, 1536 B; уп. „О посту” у 2-м тому грчког „Добротољубља”). Код Дијадоха Фотијског о једнословној молитви говори се у његовим *Главама* (Главе 59: Diadocus Photicensis, Capitula, ed. des Places, Paris, 1955, p. 119), код Нила Анкирског — у *Писмима* (Писмо 3, 238: PG 79, 493 D). О авва Филимону *Добротољубље*, т. 2 (Диалог о авви Филимону).
5. Код св. Григорија Паламе та мисао изражена је овде уверењем да зло није својствено људском суштеству, јер би онда борба с њим била немогућа, па би преостајало бежање од зла подједнако и истовремено са бежањем од самог себе.
6. *Дијалог о Авви Филимону*, Филокалиа, 1957., 2, 224.
7. *Писмо* 3, 238, PG 79, 493D
8. Св. Јован Синаит, *Лествица* 28: PG 88, 1137 C.
9. Св. Исаак Сирин, *Слова* 31 (PG 31, 909 BC) и 32: Дијадоха Фотичког, *Главе* 68: des Places, 128).
10. *О божанским именима* IV 6: PG 3, 701 B.; а ранији тропар на црк.сл. гласи - /Бог, велевшиј из таме восијат свјету, восијал в наших сердцах, просвештаја нас знанијем Божиј слави/» (2 Кор. 4, 6)
11. *О трпљењу и расуђивању* 13: PG 34, 876 D
12. Наведене речи Макарија Великог највероватније се односе на «*О васкресењу мртвих*» (Беседа 2, у зборнику: *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, herausgegeben von E. Klostermann und H. Beithold, Berlin, 1967), као и: Макарије Египатски, *Нове духовне беседе* /Интербук, 1990, с. 22, 25/.
13. Види и: I 3, 4–5.
14. Случајно, или акцидентално незнање, «незнање по расположењу», разликује се од истрајног људског незнања о крајњим стварима (смрт, будућност итд.)
15. *О божанским именима* IV 5: PG 3, 700 D.
16. Тамо, I 5: PG 3, 593 B; Евагрије Понтски, *О молитви*: PG, 79, 1192 D.

ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА

17. Св. Дионисије Ареопагит, *О тајанственем богословљу* I, 1: PG 3, 997 A; *О божанским именима* 14; 15; II 4: PG 3, 592 B; 593 B; 640 D.
18. Св. Нил Анкирски, *Писмо* 2: PG 79, 233 A.
19. Св. Дионисије Ареопагит, *О црквеној хијерархији* I 4: PG 3, 376 B.
20. Св. Дионисије Ареопагит, *О небеској хијерархији*, I 3: PG 3, 124 A; VII 2: PG 3, 208 BC и сл.; *О божанским именима* I 4; PG 3, 592 BC.
21. *Беседа* 12, 14; PG 34, 565 B.
22. Св. Андреј Критски, *Беседа* 7, на Преображење: PG 397, 933 C.
23. Св. Нил Анкирски, *О гадним помислима* 18: PG 79, 1221 B. Упореди и: Евагрије, *Главе практичке за Анатолија* 1, 70: PG 40, 1244 A.
24. Св. Исаак Сирин, *Беседе* 23: *Σπεταιρη*, 140 = *Θεοτοκис*, 206.
25. Св. Јован Златоусти, *Беседе на 2 Посланицу Коринћанима* 8,3: PG 61, 457.
26. *Беседа* 5, II: PG 34, 516 C; *О трпљењу и расуђивању* 4: PG 34, 868 CD.
27. *Беседа* 5, 10: PG 34, 516 AC; *О узвишавању ума* I: PG 34, 889 C; *О слободи ума* 21: PG 34, 956 BC.
28. *Главе* 40: des Places, 108.
29. Св. Максим Исповедник, *Главе богословске и икономичке* 1, 31: PG 90, 1096 A (види и Дела преп. Максима Исповедника, књ. 1, 1993, с. 220).
30. Види одељак из Евагријевог дела *Гностик*, наведен код Сократа (*Црквена историја* IV 23: PG 67, 520 B).
31. Види Евагрије, *Главе практичке за Анатолија* 1, 93: PG 40, 1249 B.
32. Св. Макарије Велики, *О слободи ума* 22: PG 34, 956 D — 957 A.
33. Св. Дионисије Ареопагит, *О небеској хијерархији* XV 2: PG 3, 329 AC.
34. Из приписаног дела св. Василија Великог, *Аскетска установљивања* II 1: PG 31, 1340 A.
35. Св. Григорије Богослов, *Слово* 21, 2: PG 35, 1084 D. 70
36. Св. Макарије Велики, *О слободи ума* 21: PG 34, 956.
- 37, 38. Св. Василије Велики, *Беседа на псалм* 14, 3: *Младим људима за читање незнабожачких књига* 2: PG 31, 565–566.
39. *Практичке главе* Евагрија (одакле је та мисао преузета с мањим изменама, а приписивана је дуго св. Максиму Исповеднику)
- 40, 41. Види и у Ориген, *Тумачење на Песму над песмама* 3: PG 13, 145 D; уп. *Беседа* 2.; Sources chretiennes, 37. Paris, 1953, p. 87.
42. Види, *Беседе на Еклесијаста* 4: PG 44, 684; *Беседе на Песму над песмама* 4; 7: PG 34, 833 CD; 920 BC.
43. *О божанским именима* I 5; PG 3, 593 C.
- 44, 45. Прп. Исаак Сирин, *Писмо* 4: *Θεοτοκис*, 576 = *Σπεταιρη*, 393.
46. «Пртрпљивање незнања», или «Непрепознатљиво држање» (το πασχειν αγνωστος).
47. *Писмо* 5: PG 3, 1073 A.
48. Уп. «иступе» и «прихватања» светла код св. Дионисија Ареопагита, као и I 3, 25.

49. *О тајанственом богословљу* 3: PG 3, 1033 В.
50. У делу «Против Келса» (I 48: PG II, 749 АВ), Ориген је неке изразе из књига Соломона (Приче. 2, 5: ср. 5, 2: Прем. 7, 22–25), увео за појам «Божије чувство» (код 70-торице тумача то је преведено као „познање Божије”, „дух разума”).
51. *О божанским именима* VII 1: PG 3, 865 С.
52. *О божанским именима* IV II: PG 3, 708 D.
53. Уп. Максим Исповедник, *Главе богословске и икономичке* II 70 и 76; PG 90, 1156 и 1160 (*Дела*, с. 248–250).
54. Умно чуло је врста Божијег познавања као дух разума.
55. *Слово* 32: Σπετσίερη, 140 = Θεοτοκίς, 206. Прп. Исак Сиријски цитира овде вероватно св. Григорија Ниског.
56. *Беседа* 2,4–5: PG 34, 465 сл.; *О слободи ума* 21: PG 34, 956.
57. Свети Бенедикт Нурсијски, «*Житије*», преведено на грчки језик за папе Захарија (741–752), било је познато византијским монасима (PL 66, 197 В).
58. Св. Василије Велики, *Против Евномија* 1, 12: PG 29, 540 А.
59. Мк. 8, 35.
60. Св. Дионисије Ареопагит, *О божанским именима* IX 6: PG 3, 953 В–956 А.
61. Тамо, 2, 11 и 5, 8: PG 3, 649 С и 824 А.
62. Тамо, 2, 11.
63. Тамо, 2, 3: PG 3, 640 В.
64. Св. Дионисије Ареопагит, *О небесној хијерархији* I 2: PG 3, 121 А.
65. Св. Дионисије Ареопагит, *Писмо* 2: PG 3, 1068–1069 А.
66. Из 3. књиге Царева (3 Цар. 19, 13) улази у службу празника.
67. *О божанским имена* IV 4; 5: PG 3, 592 С; 593 ВС.
68. Св. Јован Златоуст, *Писмо 1. Теодору* II: PG 47, 292.
69. *О божанским именима* I 4: PG 3, 592 С; *Писмо* 8, 1: PG 3, 1084.
70. *Беседа* 40, 6: PG 36, 365 А.
71. Симеон Метафраст, *Житије јеванђелисте Јована* 1: PG 116, 685 D.
72. *О божанским именима* I 4: PG 3, 592 С.
73. *Беседа на псалам* 44: PG 29, 400 CD.
74. Мт. 16, 28, Мк. 9, 1 и Лк. 9, 27., речи о Царству Божијем стоје пре казивања о Преображењу.
75. Види, I 3, 10.
76. *Беседа* 3, Макарије Египатски, *Нове духовне беседе...*, с. 27–31)
77. Св. Макарије Велики, *О слободи ума* 21: PG 34, 956 А.
78. Сличне речи код Макарија Великог, у «*Речима о трпљењу и расуђивању*» (*Слово* 4, 4: PG 34, 868 CD), као и у *Беседа* 20, 1 (Макарије Египатски, *Нове духовне беседе...*, с. 113–117)
79. Акростих првог канона Козме Мајумског на Преображење.

80. Св. Јован Синаит, *Лествица* 28: PG 88, 1137 С. 94
81. Уп. псалам 83, 6: „Блажен муж, јемуже јест заступление јего у Тебе: восхожденија в сердце својем положи”. Када се Бог „подухвата човека” то значи његово удостојавање (Јевсевије Цезаријски, *Тумачења на псаламе* 83, 6: PG 23, 1009 В-D.)
82. *О небесној хијерархији* XV 9: PG 3, 340 А.
83. *Беседе* 18, 1–3: PG 34, 633–636; *О љубави* 24–27: PG 34, 928–929.
84. Види и: I 3, 48, као и *Писмо 2. Варлааму*, 52.
85. *О божанским именима* I 4: PG 3, 592 С.
86. Св. Максим Исповедник, *Главе богословске и икономичке* II 88: PG 90, 1168 А.
87. Св. Григорије Богослов, *Беседа* 40, 5: PG 36, 364 В.
88. Св. Дионисије Ареопагит, *О божанским именима* II 6: PG 3, 644 ВС; Максим Исповедник, *Писмо* 6, 5: PG 92, 429 АВ.
89. Св. Максим Исповедник, *Мистагогија /Тајноувођење/* 23: PG 91, 701 С; Коментар на Дионисија Ареопагита, *О божанским именима* XIII; PG 4, 97 А.
90. *Беседа* 40, 5: PG 36, 364 В.
91. Текст припада Евагрију, *Главе гностичке* 4: PG 127, 1149.
92. Упореди: I 3, 6.
93. Евагрије, *О молитви* 149: PG 79, 1200 А.
94. Св. Максим Исповедник, *Главе богословске и икономичке* II 80: PG 90, 1161 D.
95. Тамо.
96. Упореди: I 2, 3 и прим. 57.
97. Св. Максим Исповедник, *Главе богословске и икономичке* II 82: PG 90, 1164 А., где он наводи речи из Марка Пустуњака, *Главе о трезвености* 24: PG 65, 1064 В.
98. Св. Јован Синаит, *Лествица*, 25: PG 88, 989 А.
99. Упореди: I 3, 34.
100. *О божанским именима* I 4: PG 3, 592 ВС.
101. *О слободи ума* 23–24: PG 34, 957 В.
102. Тамо, 25: PG 34, 957 CD.
103. Тамо, 26: PG 34, 960 А.
104. Св. Макарије Велики, *Беседа* 5, 10: PG 34, 516 АВ.
105. Св. Василије Велики, *Беседа на псалам* 29: PG 29, 400 CD.
106. Неидентификовано место.
107. Евагрије, *О молитви* 57: PG 79, 1180 А.
108. Тамо, 56: PG 79, 1179 D, 1180 А.
109. Св. Дионисије Ареопагит, *О божанским именима* VII 1: PG 3, 856 С; св. Максим Исповедник, *Коментари*: PG 4, 444 А.

110. Св. Дионисије Ареопагит, *О тајанственом богословљу* 1, 1: PG 3, 997;
О божанским именима IV 13: PG 3, 712 АВ.
111. *О божанским именима* IV 13: PG 3, 712 АВ.
112. *О божанским именима* IV 3: PG 3, 712 АВ; уп. Максим Исповедник,
Питања од недоумица: PG 91, 1413 АВ.
113. Св. Макарије Велики, *О узвишавању ума* 6: PG 34, 893 С., као и I 3, 3.
114. Марко Пустињак, *Мала дела* II 26: PG 65, 933 D.
115. Св. Макарије Велики, *О трпљењу* 13: PG 34, 876 В — D.
116. Св. Јован Синаит, *Лествица* 4: PG 88, 696 D.
117. Види гл. 1, 26 и 29: PG 88, 640 А, 1013 А, 1033 А — D и 1488 С.
118. *Лествица* 26: PG 88, 1033 В.
119. Св. Диадах Фотички, *Главе*, 69: des Places, 129.
120. Евагрије, *О молитви* 62: PG 79, 1180 С.
121. *Беседа* 19, 6–8: PG 34, 648 BD; *О слободи ума* 18–19: PG 34, 949 D —
 953 А.
122. *Лествица* 7: PG 88, 813 В.
123. Тамо.
124. Тих пописа књига у сачуваним списима, по досадашњим евиденцијама,
 нема.

Превод начињен према издању: Γρηγορίου τοῦ Παλαμοῦ ΑΠΑΝΤΑ
 ΤΑ ΕΡΓΑ, 2. «*Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἐσυχάζοντων*», ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ:
 ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ», 1982./

СВЕТОГОРСКИ ТОМОС

У заштиту свештено утихлих, против оних, који не имајући испита, не верују светима, одричући неописиво тајанствена дејства (енергије) Духа, која дејствују код живућих по Духу и себе опремају на делу, а не доказују се расуђивањима

Тајне Мојсијевог закона била су установљења, за која се једва чуло, а која су одмах од свих заједно прихваћена и отворено оглашена, док су само Пророци духовно проишавали у њих. Светима обећана добра будућег века су тајанства живљења по Јеванђељу; а да у њих проникну дато је онима, који су се удостојили да имају духовно виђење, и они их и виде незнатно, попут неког залога у уделу. И попут старог Јеврејина, који није склон да слуша Пророке који говоре о превечној и савечној Речи и Духу Божијем, зачепио би уши мислећи да се побожност не односи на занимање таквим речима, те да оне противрече гласу признатом од побожних, који је рекао „Господ Бог твој јесте Једини Господ”, тако и сада то исто може да испита онај, који без негодовања слуша о духовним тајнама, што су познате само онима који су очишћени врлинама. И опет, попут тога, како су се та предсказања осетила, што је тада била тајна, дошло је до сагласности са очигледним стварима, и ми сада верујемо у Оца, Сина и Светог Духа, у Тролично Божанство, у једну природу, једноставну, несложену, несаздану, невидљиву, недокучиву умом, а тако и онда, када се неизрециво појавио Бог, један у три савршене ипостазе, који својом сроченошћу открива будући век, да за све постане јасно, да су тајне ствари у сагласности са очигледним.

Достојно је пажње и то да је као непротивречно Тролично Божанство са оним што је речено о једноначелности, свуда постало очито, до области змије у последње време, те да су то Пророци и пре остваривања догађаја знали и могли да предају своја знања онима, ко им је тада веровао, те и ми на исти начин сада примамо речи исповедања и оне који отворено најављују, а и оне који тајанствено и достојнима јасно, духовно раде. Једни су посвећени у тајне властитим испитом, тј. они који су се ради живота по Јеванђељу одrekli згртања новца, људске славе и непристојног наслађивања плоти и то своје одрицање подупрли тиме, што су ушли у послушање до оних који су се успели до узраста Христосовог,

беспоговорно у тиховању пазећи на себе и Бога, постајући у чистој молитви више од самих себе и пребивајући у Богу, уз помоћ тајанственог сједињења с Њим који превазилази ум, те су и постали деоници тајне која је уму неприступачна. Други су пак за уважавање, веру и љубав према таквим људима. Па тако и ми пазећи на речи великог Дионисија у другом писму Гају о божанскости, богочелству и благоначелству као о боготворећем дару од Бога, верујемо, да је бог дајући ту благодат достојнима, и виши од те божанствености, будући да Бог не трпи многоликост и ту нико не говори о два божанства. А Свети Максим, када пише о Мелхиседеку, ту благодат Божију назива нематеријалном и вечно суштом и из Суштог Бога, а на другом месту нерођеним, ипостазним светлом, које се јавља достојнима, када се удостоје а опет не настаје сасвим баш тада, па он то светло назива светлом неизрециве славе и чистоће анђела. Велики га пак Макарије назива храном бестелесних, славом божанске природе и красотом будућег века, огњем божанским и небеским, светлом неизрецивим и умственим, залогом Светог Духа који освештава желејем радовања.

Онај ко у меслијанце сасвим убраја људе, који ту боготворећу благодат Божију именују несазданом, нерођеном и ипостазном, и назива их двобожницима, који год да тај био, да зна да се супростави Божијим светима и уколико се не покаје, сам ће себе искључити из удела спашених, опадајући сам од једног и по природи јединственог Бога Светих. А онај ко је, имајући веру и послушање, сагласан са Светима и не измишља оправдања за грехове, по незнању не отклања оно о чему се јавно говори, већ не зна онај начин на који се тајна извршава, па такав и не брине за помно учење код зналаца. Он ће сазнати да ни догмат који нас је отхранио, ни цела боголепа тајна ни у чему не одступа од божанских речи и деловања, у далеко важнијим стварима, без којих не би могло ништа ни да постоји уопште.

Тај који најављује, да се без боготвореће благодати Духа извршава пуно сједињење с Богом једино посредством подражавања и одношења, као код људи једнонаравних и који воле један другог, и да је боготворећа благодат Бога стање разумне природе што настаје при простом подражавању, а не натчулно неисказиво обасјавање и божанствена енергија, невидљиво видљива достојнима и немисливо мислећа, нека тада зна, да то не знајући, пада у заблуду месалијанаца. Ако би се обожење обављало силом природних способности и држало граница које је поставила природа, Бог би тада људе сачињавао обоженима природно, по неизбежној нужности. Такав да се не труди да надовезује своје нагађање онима, који стоје чврсто, да не опорочи обоје, а код тих којих је вера непорочна, одложивши високоумље, да се уче код искусних или код оних, који су већ научени у томе, да благодат обожења напосто није ограничена ничим, јер нема својства способног да се меша у природу, јер то иначе већ није благодат, већ пројављивање дејстава природне силе. И

оно што проистекне престаће да буде нешто необично, ако би обожење могло да се изврши по оспособљености снага које би да успоставе обожење. Тада би обожење било по чулном делу природе, а не по Божијем дару. А и човек би тад по природи могао да постане Богом и такав с правом да се зове. Ипак, по природи присутно својство у сваком бићу није ништа друго, већ постојано кретање природе према делатности. На који начин обожење ставља обоженог унутар њега самог, ако је и оно само ограничено границама природе, то не могу да схватим. То значи да благодат обожења стоји изнад природе, врлине и знања, те према сведочењу Светог Максима, све слично је бесконачно ниже од ње. Свака врлина и ревност наше подражавање Бога чине оног који их упражњава погодним за божанско сједињавање, а само се неизрециво сједињавање збива по благодати. Захваљујући њој свецеловити Бог пребива близу оних који су сасвим достојни, а у близини свецелог Бога пребивају сасвим Свети, који су унутар самих себе добили свецелог Бога као награду за усхођење к Њему прихватајући Га као Једног Бога, и по лику душе Он их је удостојио, да срastaјући с телом попут својих удова, буду у Њему.

Онај који објављује да су месалијанци они, по чијим речима ум има средиште у срцу или у мозгу, да зна да није прилежно изучио свете, будући да је велики Атанасије стављао разумни део душе у мозак, а Макарије, ничим не одступајући од њега по величини, делатност ума смештао у срце, а с њима су сагласни готово сви Свети. И тим Светима не противречи божански Григорије Ниски, када говори да ум као бестелесан не пребива унутар тела, а није ни споља од њега. О уму унутар тела они говоре као о придруженом телу и казујући то другачије, они се од њега уопште не разликују. Тако и онај, ко говори, да Божанство као бестелесно не пребива ни у каквом месту, не противречи ономе, који говори, да је Реч Божија пребивала унутар девствене и непорочне утробе, разумевајући, да се Оно тамо по неизрецивом човекољубљу, недостижно за разум, придружило нашем саставу.

Ко говори да је светло, које је озарило ученике на Тавору, то јављање и знамење, попут оних што настану и ишчезну, а не овлада пуноћом бивствовања и не превазилази свако умосагледавање, већ је по свом деловању ниже од умосагледавања, он очигледно није сагласан са мњењем Светих. Јер они га у својим песмопевима и списима називају неизрецивим светлом, нематеријалним, вечним, ванвременим, неприступачним, неизмерним, неограниченим, безграничним, невидљивим за анђеле и људе, прволиком и неизмерном красотом, славом Бога, славом Христоса, славом Духа, зраком Божанства и томе сличним именима. Плот (месо), кажу они, прославља се заједно са оним што је примила, па слава Божанства постаје славом тела, али и видљивом телу слава је била невидљива за оне који нису могли да схвате оно, што је и погледу анђела неприступачно. Не преображава се оно што је Он примио на се-

бе, и не оно за шта се Он није мењао, већ оно што је Он чинио очигледним за Своје ученике, отварајући им очи и од слепих чинећи видеће. Остајући исти Самом Себи, Он се сада погледу ученика појавио онако, какав је био пре тога, јер Он јесте истинито светло, лепота славе и засјао је као сунце; слабо је то поређење, али немогуће је у материјалном дати беспрекорно поређење нематеријалног.

Ко признаје нематеријално само једну суштину Божију, али не и све Његове вечне енергије, над којима се он уздиже као Производећи над произведеним, нека послуша Светог Максима, који каже: «Сви бесмртни и сама бесмртност, све живуће и сам живот, сви Свети и сама светост, сви врлински и сама врлина, сви добри и сама доброта, сва бића и само бивствовање, све је то несумњиво творевина Божија. Тако су једни почели да бивају у времену, јер је Бога било онда кад њих није било; а други нису започели да бивају по времену, јер Он никада није био без врлине, добра, светости и бесмртности.» И још: «Добро и све оно што улази у то поимање, а такође једноставно и сваки живот, бесмртност, једноставност, непромењивост, неограниченост и то, што се на суштински начин посматра као околина Божија, и они су створови Божији, и нису почели да бивају у времену. Тако никада врлини или нечем другом од раније именованог није претходило небиће, ако су њима саучествујућа бића сама по себи и почела да бивају по времену. Јер свака је врлина беспочетна и време јој не претходи, уколико она од вечности има за Родитеља јединственог Бога, а Бог се бесконачно и неограничено разликује од свих бића, како саучествујућих, тако и оних што допуштају саучествовање.» Нека се одатле научени, да није све што је потекло од Бога у исти мах потчињено времену, јер неки од њих немају почетак, а са тиме се не исказује сасвим одређено о једној по својој природи беспочетној Тројичној Јединици и Њој својственој вишеприродној једноставности. Тако и ум, по слабом сличењу с том највишом недељивошћу, ниуколико не бива сложенијим због присутних мисли у њему.

Ко не прима духовна стања, запечаћена у телу, од благодатних дарова Духа, својствених онима, који су се у души успели по Богу, ко бестрасношћу назива стање умертвљивања страшног дела душе, а не стање њене делатности, управљено бољем, када се страшни део у целини одвадио од злих дела и окренуо добрим, потирући рђава својства и обогативши се добрим, тај, следујући одговарајућем мњењу, пориче и пребивање тела у нетрулежном веку бивствовања. Ако ће тело тада да саучествује с душом у неизрецивим добрима, оно је и сада непромењљиво у мери у којој је способно да схвати саучествовање у благодати, коју Бог тајанствено и неизрециво даје очишћеном уму, па ће и само тело да истражује божанске ствари уколико се страшни део душе изменио, осветио, али не и умртно као стање и у општењима тела и душе осветава расположења и деловања тела. Јер када су остављена добра живота ради наде у будућа добра, а ум по речи Светог Дијадоха има по узроку

неутврдивости здрав ток, и сам осећа божанско неизрециво благостање, по мери свог успона допушта и телу да учествује у свом благостању. И радост, која се тада рађа у души и у телу, јесте несумњива напомена о нетрулежном живљењу.

Уму је својствено да не прима светло тако, као чувство. Чувство прима чувствено светло, које показује чувствене предмете већ као чувствене, а светло ума, то је знање, које се успокојава у мислима. Значи, опажању и уму је својствено да не примају једно и исто светло, већ и једно и друго дејствује у границама саобразним сопственој природи, а по томе, што је саобразно тој природи. А они, који бивају почаствовани духовном и вишеприродном благодаћу и силом, који су се тога удостојили да виде чувством и умом, виде оно, што је више од сваког чувства и сваког ума. Заједно с великим богословом Григоријем, рећи ћемо да је то знано једино Богу и сачиниоцима таквих ствари. Томе нас је научило Писмо, а то смо примили од Очева, и научили на свом малом испиту. И о томе је писао у заштиту свештено утихлих најчаснији међу јеромонасима и брат наш Григорије. Потврђујући верност тачном следовању предања Светих, ради пуне уверљивости читајућима, своје потписе стављају:

Протос свештених манастира на Светој Гори јеромонах Исак.
 Игуман свештене Царске и Свете Лавре Теодосије јеромонах.
 Игуман Иверског Манастира ставио је потпис на свом језику.
 Игуман свештеног и царског Манастира Ватопеда јеромонах Јоаникије
 Игуман Српског Манастира ставио је потпис на свом језику
 Најмањи јеромонах Филотеј, имајући исте мисли, ставио је потпис
 Најмањи од јеромонаха и духовник свештеног Манастира Есфигмен Амфилохије
 Најмањи од јеромонаха и духовник Ватопеда Теодосије
 Игуман Светог Манастира Котломус Теостерикт јеромонах
 Грешни Героније Марулис, старац Свештене Лавре, имајући исте мисли, ставио је потпис
 Најмањи од монаха Калист Музалон
 Ништаван од јеромонаха Герасим видео је, читао написано честито, примио и ставио потпис
 Ништавни старац и међу монасима најмањи Мојсије, имајући исте мисли, ставио је потпис
 Најмањи и ништаван међу монасима Григорије Страволанкодит, који је и исихаст, имајући исте мисли и разумевање, ставио је потпис
 Старац из скита Магул и најмањи међу јеромонасима, имајући исте мисли, ставио је потпис
 Најмањи од монаха Марко Синаит

Из скита Магул најмањи међу јеромонасима Калист
 На свом језику потписао се сиријски старац исихаст
 Најмањи међу монасима Софроније
 Најмањи међу монасима Јоасаф

Смирени епископ Јериса и Свете Горе Јаков, васпитан у светогорским и светоотачким предањима, сведочи да у лицу оних који су овде ставили своје потписе и у сагласности с њима сва Света Гора и он сам, сагласивши се, ставио је печат. И након свега дописао је ово: ако се ко не слаже са Светима, као што смо сагласни ми и незадуго бивши Оци наши, нећемо са њима улазити у општење.

Преведено према: Jean Paul Migne, *Patrologia Graeca*, Т. 150, Paris, 1857.

ПОСТОЈАНО РАСУЋИВАЊЕ О УТИХЛОСТИ И МОЛИТВИ

**поврх тога о знацима благодати и прелести и о томе,
каква је разлика полетности и енергије, те како је
лако упасти у прелест без руковође у 10 глава**

1. Ваљало би нам да кажемо, о знаменоношче Лонгине, по сагласности са великим Учителем, да нам није довољно помоћи од Писма и различитих очева, већ да на тај начин, будемо научени од Самог Бога. „И биће”, каже се, „сви од Бога научени” (Јн. 6, 45), тј. попут тога од Њега и кроз Њега. [Непосредно] сазнати и изучити корисно, нисмо се удостојили само ми [утихли], већ и било који од верујућих, тако што носи закон Духа исцртан на раскршћима наших срца, те се херувимски удостојавамо да говоримо с Исусом посредством чисте молитве, што је сасвим лепо. Онако као што смо у моменту рађања одојчад која не поимају благодат, која не виде обнављања и не схватају ни уобичајене величине и славе, које смо добили, нити обавезу да душевно и духовно растемо по [испуњавању] заповести и разумно знамо, а што смо донели, тако и многи од нас по безбрижности и страсној навици упадају у неосетљивост и помрачење. Не разумемо ми ни то има ли Бога, нити то ко смо ми и какви смо постали, начинивши се синовима Божијим, синовима Светла, децом и удовима Христа. Зар се ми, ако се крстимо као одрасли, [крштавамо] само у води, а не осећамо и Духа? Ако смо у Духу обновљени и, верујемо недоказивом, мртвом и неделатном вером, утврђујемо да се налазимо у сумњи [сразмерно својој облагодатности], на тај се начин веродостојно појављујемо као плот, плотски живимо и делујемо. Када разоткривамо ствари, то је само споља, а не сазнајемо и духовно не испуњавамо заповести. И благодат, која се удостојила неколиких својих појава после њиховог великог труда, ми [очигледно] примамо као обману. Ако од других слушамо о њеним деловањима, то по зависти утврђујемо, да је то превара. Тако до смрти остајемо мртви — живим и дејствујућим, али не у Христосу. Оно што смо ми имали, то услед неверовања или очајања у време одласка [из овог света] и суда, по Писму, одузима се од нас (уп: Мк. 4, 25), не мислећих, да смо саобразно Оцу дужни да будемо и деца — Божија од Бога и духовна од Духа. „Рођено од Духа”, речено је, „дух је” (Јн. 3, 6). Али ми смо плотски, ма-

кар смо били предначинени да будемо верујући и небески, па услед тога Дух Божији не пребива у нама. Стога нас је Господ и предао разграбљивањима и пленењима и умножио крвопролића, праведно желећи да нас побољша и научи да верујемо или залечимо [наше] зло јачим средствима исцељивања.

2. Божијом помоћу, која даје реч благодатима у духовним богатствима, ваља пре свега рећи како ко може да нађе или, боље, већ нашао прибављено, тј. добио кроз крштење Христа у Духу, у складу са Апостолом Павлом, који утврђује: ”Зар ви не знате, да Христос Исус живи у нашим срцима?” (уп: 2 Кор. 13, 5). Затим [кажемо], како је могуће усавршавати се и после тога одржати достигнуто. Најбољи и најближи пут [према истини] је да се скраћено говори о граничном, имајући громадну ширину, заједно са средњим који је условљава. Многи су се предавали подвигу до налажења траженог, а даље се нису кретали и нису на то заборавили. Такви се задовољавају само начелом које су нашли, те трунући иду лажним путем.

Они мисле, да ходају правим путем, а [у ствари] одлазе по страни од њега. Други, који су достигли средњи степен просвећења, пре краја су изнемогли, упали у безбрижност или, вративши се ранијем након нерадног живота и опет постали почетници. Неки пак, доспевши до мере савршенства, постали су по делима исти као средњи и почетници, те падају и мењају се у раније [стање] према узроку незбринутости и самомњења. Почетничком пак, средњем и усавршеном својствено је: једнима делатност, другима просвећење и последњима очишћење душе, или ускрнуће.

На који се начин постиже дејство

3. Дејство /благодат/ Духа, ког смо тајанствено добили на крштењу, стиче се на два начина. Пре свега ваља уопште рећи, да се дар [Светог Духа] открива испуњавањем заповести помоћу великог и дугвременог напора, како је рекао Марко Подвижник. И уколико извршавамо заповести, утолико нас очигледно озарује [Дух] Њему својственим блистањима. Као друго, Дух Свети се појављује у извршавању кроз познање и непрекидно призивање Господа Исуса, тј. кроз памет /сећање/ на Бога. Навика на први лик живота [дар благодати] налази се спорије, навика на други брже, само ако упорно и трпељиво копамо земљу у тражењу злата [благодати]. И ако желимо да нађемо и сазнамо истину, не лутајући, тежићемо да имамо само једно срдачно деловање, сасвим невидљиво и безоблично, те нећемо почети да уображавамо, [као] у огледалу, да не посматрамо ни лик, ни црте лица према видљивом [узору], ни некога од светих, ни сагледавати светло, [онако као] прелест, што води ум неискусних у заблуду. Забавићемо се само с једним, да би на срцу имали извршно дејство молитве, која сагорева и радује ум и распламсава душу

према неисказивој љубави Бога и људи. Зато ономе који види шта прои-
злази из молитве [треба] не мала скрушеност и смирење, тим више што
је већ код почетника молитва вазда крећуће унутрашње дејство Светог
Духа, која се у начелу распростире из срца као огањ радости, а на крају
јавља као миомирисно светло.

4. Знаци начела [деловања] молитве код тих, који Га траже правил-
но, а не као они љубопитљиви, су такви, у складу с Премудрошћу, која
је рекла да се она приклања онима који је не испитују и јавља се онима
који у њу верују (уп: Прем. 1, 2). Код неких се показује као залазеће
светло, а код других као трепетна радост, код једних као радост, а код
других као мешавина радости и страха, код неколиких као трепет и ра-
дост, понекад као сузе и страх. Радује се душа промисли и милосрђу
Божијем, страши се и трепти од Његовог доласка, будући да је крива за
многе грехове. Код других у почетку долази до неописиве скрушености
и крајњег напора душе, попут бриге настајуће и нестајуће на мукама
рађања, према Писму (уп: Откр. 12, 2), тако како живо и дејствено Сло-
во, тј. Исус, како казује Апостол, долази до деобе душе и тела, састава и
мозгова (уп: Јевр. 4, 12), да би силом отсекао страсти од свих делова
душе и тела.

Други [подвижници] просвећују ненарушиви мир и љубав у односу
на све, код једних радост, коју оци често називају убирањем, као силу
духа и кретање живог срца. То се [стање] назива још и бијењем или ди-
сањем Духа, који се неисказиво од нас обраћа Богу (уп.: Рим. 8, 26).
Исаија га назива вољном правдом Божијом, велики Јефрем оштрицом, а
Господ „извором воде, која тече у вечни живот” (Јн. 4, 14). Водом, која
удара у срце и разлива се са великом набијеном силом [Господ] је посе-
бно називао [благодат] Духа.

5. Убирања или радости, има два различита, дословно: постоји ра-
дост спокојног карактера, која се именује бијењем, уздисањем и ра-
суђивањем духа, и постоји бурна срдачна радост, названа играњем [ду-
ха], узбуђеним кретањем или трепетом, или величанственим узлетом
живог срца у божанствену ваздушну сферу. Окрилаћена ревношћу од
божанственог Духа и ослобођена од окова страсти, душа пре смрти по-
кушава да се узвиси до неба, незадрживо тежећи да се ослободи тежине
[тела]. То [проживљавање] носи назив узбуђивања, кипљења и про-
буђивања духа [одговарајућим речима]: „Исус је Сам туговао духом,
сило се збунио и рекао: где сте га положили?” (Јн. 11, 33—34). Божан-
ски Давид указивао је на размирицу великог и малог узбуђења, казују-
ћи: „Горе су скакале, као овнови, и брда, као јагањци” (Пс. 113, 4). То је
он рекао за усавршене и почетнике подвижнике. [Иначе] било би нес-
хватљиво, ако би спомињао бездушне, а не одушевљене горе и брда, као
скачуће.

6. Ваља да се зна да божански страх нема трепет, али трепетна се
радост образује помоћу молитве у пламену божанског страха. Овде не

разумем трепет радости, већ гнева или казне и остављања [одозго];
страх [предлажем] није од трепета пред гневом или казном, већ од муд-
рости, која се назива начелом премудрости. Страх, који је код отаца на-
зиван двојствено, дели се тројако: на уводни, усавршени и онај што се
својствено именује трепетом, тј. колебањем и скрушеношћу.

7. Трепет има многолике оцене: један — од гнева, други — од радо-
сти, следећи — од плотске страсти (када услед избијања крви око срца,
како кажу, проистекне кипљење), други — од старости, такође од греха
или прелести, други — од проклетства, које је на људски род пало преко
Каина. Поврх тога, у начелу подвижника нападају трепет радости и тре-
пет од греха. Трепет [по својој природи] не бива код свих уједначен.
Његови су знаци двојаки: као прво узбуђење трепета је у великој радо-
сти и сузама, којима благодат теши душу; као друго неумерено распаљи-
вање, гордост и жестосрђе које пали душу, делови који се узбуђују пре-
ма сажителству или по телесној вези и љубави, те изазивајући разврат
кроз сагласност душе с маштањима.

8. Код сваког почетника је деловање [испита/искуствовања] двојако
и завршава се у срцу у двоструком лику без мешања: једно од благодати
и друго од прелести. Велики Марко Подвижник тако сведочи о томе, ка-
зујући: ”Постоји деловање духовно и постоји деловање сатанско, непоз-
нато већ одојчету”. И још је тројака топлина деловања, која се у људима
згрева или благодаћу, или прелешћу или грехом, или испуњавањем кр-
вљу, које је Таласије из Африке називао растварањем и мешањем, кро-
тењим и смирујућим умереним уздржавањем.

9. Дејство благодати је сила огња Духа, која у радости и весељу ср-
ца покреће, јача, сагорева и очишћава душу, и као да на тренутак пре-
краћује помисли и временски умртвљује телесно кретање. Знаци и пло-
дови [благодати], који показују истину и непоколебљиво нас уверавају у
њу, су такви: сузе, скрушеност, смиреност, уздржаност, ћутање, трпе-
љивост, затвореност и остале [врлине] те врсте.

10. Дејство прелести јесте успламтелост греха, која разгорева душу
у наслади, пробуђено бесно страшно повлачење према плотском сажив-
љавању у телесном кретању. Према светом Дијадоху, све је бесмислено
и без поретка што се одликује неразумном радошћу, или све што према
праведном изразу, неисхрањиво вазда садејствује топлохладним стра-
стима наслада и доставља похоту уз сарадњу незасите утробе материјал-
но разгаљујућег задовољства. Отуд [дејство прелести] привлачи и раз-
горева ка плотском мешању и по томе узроку креће, сажижје и прикива
на себе душу, да би човек навиком на сладострашће мало по мало изаг-
навао из себе благодат.

IV О УТИХЛОСТИ И ДВА НАЧИНА МОЛИТВЕ

1. Постоје две врсте сједињавања [са Богом] или, боље, са две стране улажења умне молитве, која се Духом креће у срце. Захваљујући њима или ум предусреће молитву онде [у срцу], лепећи се, по Писму, уз Господа (уп: Пс. 72, 28), или претходећа појава деловања [Светог Духа] привлачи ум огњем весеља и повезује га са призивањем и сједињавањем са Господом Исусом.

Дакако да Дух на сваког делује својствено, како жели (уп: 1 Кор. 12, 11), по речи Апостола, али дешава се, да код неких једно деловање Духа претходи другом, одговарајући тим видовима [молитве], о којима смо казивали. Понекад се деловање извршава у срцу, разуме се, када се умање страсти и када се открије Божија топлота преко непрекидног призивања Исуса Христа, зато што „Бог наш”, каже /Свето/ Писмо, „јесте огањ који поражавља страсти” (Јевр. 12, 29). Но понекад Дух вуче ум к себи, здружујући се с њим у дубини срца и ослобађајући га од навике кретања у кругу. Тада се он зна као заробљеник, не [као онај што креће] из Асирије у Јерусалим, већ из Вавилона у Сион и чини најбољу сеобу тиме што и сам с Пророком казује: „У враћање по Господу сужања Сиона [били смо као они што виде у сну]” (уп: Пс. 125, 1), и још: „Узрадоваће се Јаков и узвеселиће се Израил” (Пс. 13, 7), тј. делатни и сагледавајући разум, који с помоћи Божијом побеђује страсти преко деловања. Он види Бога у посматрању /контемплацији/, у мери у којој му је доступно. Тада ум у радости од божанске сласти, као позван на најлепшу трпезу, пева: „Ти си припремио пред мојим лицем трпезу за противтежу притискајућим демонима и страстима на мене” (уп: Пс. 22, 5).

На какав начин ваља да се испуњава молитва

2. Соломон је рекао: „Јутром посеј семе твоје” - разуме се молитве – „и довече не дај одмора руци твојој”, да се молитва, имајући случајна скретања своје постојаности, не би лишила [заслуженог] избора у трену услишавања, „зато што не знаш, хоће ли то или друго да буде успешније” (Пс. 11, 6). Ујутро, седећи на скамији вишој од $\frac{3}{4}$ фита /стопала/, приморај ум да из места начелствовања [или из главе], сиђе у срце и задржи га у њему. Спустивши главу као што би од умора, а у грудима, плећима и врату [од напрезања] испитујући чувствујућу бол, мислено или душевно непрекидно кличи: „Господе, Исусе Христе, помилуј ме”.

Затим путем самостешњивања и напора, често и са тужним расположењем духа, вазда постојано окушавај храну са три имена. Они који мене пробају, каже се, још боље ће да схватају (уп: Сир. 24, 23). Преводећи ум на другу половину молитве, говори: „Сине Божији, помилуј ме”. Многократно прочитавајући ту половину, не мораш често према лењивости да је мењаш [на прву]. И растиње се, преживљавајући, често не укорееује. Даље, одржавај дисање лаким, да не дишеш без потребе, као што слушање из срца излећућих уздаха помрачује ум, расејава мисли, те изгонећи ум из срца, предаје га као плен заборава или уместо тога га неприметно упућује на забрављање другог, што не ваља прибављати. Ако увидиш нечистоћу покварених духова, тј. помисли, који устају или се преображавају у твој уму, не подилази, не ослањај се на њих, чак и ако би те сећали на добра објашњења неких ствари, и не залази у њих, већ колико је могуће уравнотежи дисање, закључавајући ум у срце и понављај без прекида постојано призивање Господа Исуса, па ћеш убрзо сажећи и отерати помисли, невидљиво их бичујући божанским именом. Зато и Лествичник казује: „Именом Исуса туци непријатеље, тако да ни на небу, ни на земљи нема никаквог снажнијег оружја.”

О дисању

3. Да си дужан да уздржаваш дисање, сведочи отшелник Исаија и многи други. Исаија каже: „Уздржавај незадрживи ум, који се стиска и расејава непријатељском силом, што се након крштавања поново враћа и са злим духовима у лењиву душу по њеној беспочетности”. И, као што примећује Господ, „бива последње боље од првог” (Мт. 12, 45). Други [свети отац] такође учи: „Сећање на Бога монах ваља да има уместо дисања”. Или, по речи другог [подвижника], „дужан си да имаш љубав према Богу, која предвасходи сопствено дисање”. И [Симеон] Нови Богослов [тако наставља]: „Вежбај истезање ноздрва, да не би дисао без потребе”. А Лествичник [каже]: „Нека се сећање /памет/ на Исуса сједињи са твојим дисањем, и тада ћеш сазнати корист утихлости”. Апостол [о томе овако сведочи]: „Већ не живим ја, него Христос у мени” (Гал. 2, 20), делујући и удишући Божански живот. И Господ говори, узимајући пример од дувања чулног ветра: „Дух дише, где хоће” (Јн. 3, 8). Онако како смо, очишћени [крштењем], добили залог Духа и примили, сагласно брату Божијем Јакову, реч као посејано семе (уп: Јак. 1, 21), све то, као да је с нама сједињено и на неки начин нас обожава у неразделеном и несливеном богоопштењу, испуњавајући нас [духовно] по благодати [Божијој]. Али у складу са пренебрегавањем заповести, тих чувара благодати, поново смо у неузорности пали у страсти и поклон дисања Светог Духа испунили ветром злих духова. Очигледно, да од њих, како говоре оци, проистиче лењост и неправилно дисање. Онај који прими Духа и од Њега добије очишћење, опаљен Њиме, надањује се Божанским животом и [по Духу] говори, мисли и креће се, према речи

Господа: „Нећете говорити ви, него Дух Оца вашег говориће за вас” (Мт. 10, 20). На исти начин онај који има супротан дух и потчињавајући се његовом господству чини и говори супростављено [светом].

На који начин ваља да се певају псалми

4. Успокојивши се, каже Лествичник, устани да се молиш, и опет седајући, нека буде мушки продужено раније дело. Премда је он то рекао за ум, тј. да процењено ваља испунити, када се достигне чување срца, умесно је исто рећи и о певању псалама. Причало се да је Варсонуфије Велики био питан о томе, на који начин ваља певати псалме. Старац је одговорио: ”Молитве и певање песама појаве су црквеног предања. Оне су дате на корист ради усклађивања. А скитнице /они од Скита/ не поју ни молитве, а немају ни певање песама, већ раде рукама и појединачно су забављени без назначеног молитвеног правила. Стојећи на молитви, дужан си да казујеш Трисвето, Оче наш, да молиш Бога да те ослободи од старог човека и да не останеш само на молитвеном правилу, зато што је твој ум дужан да буде у [умној] молитви цео дан”. С тиме је старац показао, да је појединачно бављење срдачна молитва, а непродужујућа се молитва стојање на псалмопеви. О томе одређено говори и велики Јован Лествичник. Чин утихлости [по његовим речима], отсуство је заборава у свему, нелењосна молитва, или стојање и, као треће, постојано делање срца, безопасног од усхићења. То је седиште молитви и такође утихлости.

О разлици псалама који се певају

5. Откуд та разлика, да једни уче да се пева много, други мало, једни да се сасвим не пева, већ да се извршава само било какав посао рукама, молитву, клањање на коленима или какав други болеснији напор? Овакво је разрешење тог [питања]. Измоливши благодат делатним животом, многим напорима и годинама, како су научили [да је прибаве], тако то и познији настављају. Они не верују и не одобравају за оне, који су по милости Божијој искуством доспели до тог [дара] у кратком времену и топлотом вером, како говори свети Исак. Стога, ускраћени неразумевашем и сумњама, они такве поричу и друге сасвим упућују у то, да ако постоји [шта друго упоредиво с њима], да је то прелест, а не јављање благодати. Они не знају да „лако у очима Господа”, по Писму, брзо „и непогрешиво богати бедног” (Сир. 11, 21). Или како још и каже прича о благодати: начело је мудрости - прибављати премудрост (уп: Прич. 4, 7). И Апостол је њему савремене ученике, који нису знали за благодат укоревао, говорећи: „Или ви не знате сами себе, да је Исус Христос у вама? Јер само нисте то, шта сте дужни да будете” (2Кор. 13, 5), тј. по вашој беспрекорности ви се [природно] не усавршавате. Отуд [одговарајућа лица] услед безверја и високоумља не прихватају [у својству истина] необична обележја молитве, својеобликујући их код неких произведених Духом.

Противречје

6. Реци ми, тако [просуђујући]: ако ко пости, уздржава се, бодри, стоји [на молитви], извршава падање на колена, плаче, бави се несужавањем, није ли то делатност? Зашто говориш, да без делатности, испуњавајући [правило] псалмопева, није могуће овладати молитвом? Није ли у томе ствар?

Одговарам: ако се неко моли устима, а умом блуди, какву корист прибавља? Када један назидва, а други руши, сем труда ништа [се од тога не добија]. Али, као што се неко труди телом, тако је дужан и умом, да се [пред] праведнима не би рђаво представљао, а срдачно био препуњен нечистоћом и заборавношћу. То и Апостол тврди, казујући: ”Ако се молим језиком, тј. устима, то се моли мој дух или мој глас, али ум мој остаје без плода” (1Кор. 14, 14). И још: „Хоћу да кажем пет речи својим умом” итд. (1Кор. 14, 19). Сведок да је [Павле] о томе говорио је Лествичник. Он у *Слову о молитви* примећује: ”Велики извршилац велике и превосходне молитве каже: ”Хоћу боље пет речи да кажем умом својим” итд. Много је видова делатности, али су они делимични. Срдачна молитва пак, као извор врлина, по Лествичнику, велика је и свеобухватна, па се преко ње прибавља свако добро. Оцењујући превосходство [молитвеног] дела, Свети Максим каже: ”Нема ничег страшнијег од размишљања о смрти и лепшег од сећања на Бога”. А неки, будући да су помрачени и маловерни по великој безосећајности и незнању, и у садашње време чак и не желе да чују, има ли благодати.

7. Мало је оних који поју, добро поступају, клањајући се пред умереношћу, стога што је свака мера, у складу с мудрима, предивна, те да ум не би [иначе] протрајивши своју душевну силу на делатности, могао да покаже непажњу у молитви и немоћ у њој. Зато се [утихли, исихастички], делимично испевајући псалме, радије одмах прелазе на молитву. На исти начин, када се ум онеспокоји од несавладаног мисленог утицаја и упорног држања [пажње на молитви], тада му следи да се остави безначајан одмор његовим ослобађањем на пољу псалмопева. То је прелеп поредок и учење мудрих људи.

8. Добро поступају и они који уопште не певају псалме, ако су [природно] сазрели. Таквима псалмопеви нису нужни, већ су [дужни да пребивају] у ћутању, непрекидној молитви и сагледавању, ако су достигли просветљење. Они су сједињени с Богом и немају потребу да одвлаче свој ум од Њега и подвргавају га метежу. Пад за послушника, говори Лествичник, јесте сопствена воља, а за утихлог - растајање с молитвом. Ум се код таквих, када одступа од схватања Божијег, као од Женика, занима самим ништавним делима, прељубништвом. Обучавање и потоњих на том поретку не прима се код свих. Код послушних простих и неписмених - да, зато што захваљујући [њиховој] смиреној послушности имају учешће у свакој врлини. Непослушнима пак, ако су прости, они или учење, не даје се [та наука], да се неопрезно не би подвргли

прелести, као што самовољном није могуће избећи властита мњења, за којима обично услеђује прелест, како је говори свети Исак. Неки, не размишљајући о будућем повређивању, сусрећући се с њима уче да делују по свом обичају, [тј. личним склоностима], због тога да би ум навикао на сећање на Бога и заволео га, што је немогуће, посебно онима што независно живе. Притом, захваљујући нечистоћи свог ума, непрочишћеног сузама по високом даровању, они у њему одражавају, као у огледалу, ликове помисли што још више постићују, а не молитву. Нечисти духови у њиховим срцима, узнемирани страшним именом Божијим, шкргућу зубима, желећи да погубе оног који их бичује. Ако самовољник чује или [књижно] изучи то делање и пожели да га усвоји, настрадаће на једном од двоје: или ће упасти у прелест, ако се буде принуђивао, и показаће се неисправим; или ће ако буде невољан, током целог свог живота остати странац [духовном] стасавању.

9. И ја ћу да кажем, као онај који није много сазнао искуством. Када утихнеш, дању или ноћу седиш у смирености, молећи се непрестано Богу без помисли, па ум доспе до изнемоглости од топлоте, [а и] тело осети бол, те [истрај све док] срце од силне утврђености непрекидног призивања Исуса [у њему] не буде неосетљиво ни на топлоту, ни на радост, од којих долазе ревност и трпељивост подвижника, тада устани и певај псалме сам или заједно с учеником, који с тобом живи, или се позабави размишљањем о било којој речи [Писма], или сећањем на смрт, или рукотворством, или чиме другим, или, пажљиво читајући, боље стој, да би телу доделио напор. Када сам стојиш на псалмопеви, читај Трисвето, затим такође изговарај молитву душевно или мислено, пазећи умом на срце. Ако те хвата лењост /униније/, читај два или три псалма и умилне тропаре без певања, зато што се такви, како каже Лествичник, не певају. Утихлима је за радост довољно примање по благочестивости срдачног напора како је приметио свети Марко, и топлота Духа, која им се даје за увесељавање и ликоване. После [читања] псалама мислено или душевно нерасејано читај молитву и *Алилуја*. Такав је устав светих отаца Варсоноуфија, Дијадоха и осталих.

Псалми, по речима божанског Василија, следи да се примењују свакодневно због изазивања усрдности и да ум не би терао задовољство од вазда једнообразног певања. Уму за још боље окрепљење и трудбеништво ваља дати и слободу. Ако стојиш на псалмопеви са верним учеником, нека он чита псалме. Ти се молећи, и тајно окрећући срцу, отараси [расејаности]. Све судове чулног или просуђујућег карактера који исходе из срца презри уз садејство молитве, зато што је утихлост временско одлагање небожанских мисли и које нису од Духа, са сврхом да се не потире добро у пажњи на њега.

О прелести

10. Ти, који љубиш Бога, пажљиво скрећи пажњу за осведочавање. Када чинећи ствар унутар себе видиш светло или ватру, или било какав

лик - па и Христоса, или анђела, или неког другог - не примај то, да не би отрпео повреду. Не усредоточуј пажњу на оно ликовно представљиво од тебе самог и не допусти да ум тако представља /изображава/. Све то, спољашње неумесно уображавање, води душевној превари /прелести/. Истински почетак молитве је срдачна топлина, која сажиже страсти непоколебљивом љубављу [према Богу], уносећи у срце одреда и радост и утврђујући га у несумњивом извештавању. Све што у душу долази, кажу оци, чулно или духовно [као] сумња о Њему у срцу, не примај то, јер није поникло од Бога, већ је послано од нечастивог. И, ако примећујеш да је твој ум неком невидљивом силом ухваћен у спољашње или рђавије, не веруј томе и не допусти му да будеш увучен, већ га одмах натерај на своју ствар. „Оно што се од Бога јавља”, рекао је свети Исак, „долази само собом и неочекивано”.

Истина, понекад нечастиви и природним стварима у духу маштовито измени видове како хоће, предлажући једно уместо другог. Он уместо топлине уведе неравномерно печење, па у души која се брзо отргне од тог жанра, побуђује уместо весела бесловесну радост и влажну наладу, откуда очито произлази самомневање и честољубље. [Ако би нечастиви], скривајући се од неискусних, покушао да своје давање испостави [као лик] деловања благодати, оно време, искуство и осећај обично разобличи Сатану пред онима, којима није извесно савршено његово лагање. Горње, по речи Писма (уп: Јов 34, 3), разликује јаства, тј. јасно и непогрешиво показује духовни укус, какво је оно.

О читању

11. Будући да делујеш, говори Лествичник, ишчитавај делатно Писмо. За тебе, који то испуњаваш, излишно је читање другог. Увек читај о утихлости и о молитви посебно код Лествичника, код светог Исака, код светог Максима, код [Симеона] Новог Богослова, код ученика његовог Ститата, код Исихија, код Филотеја Синајског и код тих, који су [писали] о истом. Остале списе на време одложи, не као оповргавајуће, већ као несместиве са [твојим] циљем, што својим приповедањем удаљавају ум од молитве. Да би твоје читање било јединствено [страно] празнославењем гласу, излазећи [без устезања] на извесност изговарања или на изискујућу реч без звуковног задовољства. Отсутан буди [у сабраности, не уображавајући се] попут присутног онде према неким, без осећаја подилажења страсном жељом за допадањем. [Да не буде] твоје читање такође ни незасито, зато што је мера - набоље у свему, ни брзо, успорено или непажљиво, већ милодарно, одговарајуће, спокојно, устројавајуће, разумљиво, разумно, духовно и расуђујуће. Учвршћавајући се са таквим [својствима читања], ум добија силу и чврсто је у стању да се моли. Са горе напоменутим супротним [својствима читања] ум прибавља замрачење, слабост и иступање, тако што страдава способност мишљења у глави, [као што наступа] и слабљење у молитви.

12. Сваког часа обрађај пажу на склоност, усрдно настојећи да тамо где се дела, [сагледаваш] да ли је то богоугодно ради самог добра или да седиш ради душевне користи, утихнувши, или певајући псалме, или читајући, или молећи се, или упражњавајући неку другу врлину, да не би био неприметно [духовно] покраден. Немој да се показујеш по лику делатним, на начин мишљења и деловања људи који себи угађају, а не Богу.

Много је казни код злога, па он сасвим јасно гледа тајну ка чему су наше намере склоне. Неприметан многима, он се вазда устремљује да нас незнано нама обезвреди, да оно што се чини не би било по Богу. Али, будући да се он неумољиво бори и приступа нам без стида, ти ћеш, имајући чврсту намеру [да угодиш] Богу, бити од њега понекад дограбљен, без обзира на невољну принуду у колебљивости управљања твоје воље. На исти начин ако ко бива порађаван невољно по немоћи, ускоро му се прашта и бива похваљен од зналаца срца и [људских] намера. Та страст, разумем славољубље, не допушта монаху да се усавршава у врлини, тиме што он подноси напоре, а у старости се показује бесплодан. Славољубље се увек приближава ка свима трима и разодева их до напора врлине, а говорим о новопосталим, средњим и завршеним [подвижницима].

13. Схвативши из искуства, утврђујем још и то, да монах никада нема природно савршенство без врлина које следе: поста, уздржаности, бодрења, трпљења, храбрости, утихлости, молитве, ћутања, плача и смирења. Те врлине једна другу рађају и отхрањују. Непрекидни пост, сушећи плотску страст, рађа уздржаност, уздржаност производи бодрење, бодрење - трпеливост, трпеливост - храброст, храброст - утихлост, утихлост - молитву, молитва - ћутање, ћутање - плач, плач - смирење, смирење, насупротив, - плач. Идући обрнуто према поретку, наћи ћеш да мајке рађају кћери. Код врлина у већој мери од те, не постоји узајамна потчињеност према исходу. Такође је сасвим јасно свима и оно супротно њима [врлинама].

14. Овде се ваља определити према поретку напора и болећивости [аскетског] деловања, те јасно показати, на који начин ваља пролазити сваки род деловања, да други у складу с учењем, неболећиво и не добијајући плода идући тим путем, не би кривили ни нас ни друге ради тога што није тако како смо рекли. Срдачна болећивост и телесни напор заиста испуњавају ствар каква она јесте. Кроз њих се припрема деловање [благодат] Светог Духа, које је дато на крштењу и теби и сваком верујућем, али услед нерада на заповестима сахрањује се страстима и по неисказивом милосрђу очекује наше покајање, да на крају подвига за нашу неплодност не би чули: „Узмите од њега талант” (Мт. 25, 28) - и такво се од њега: „узима и то, што он мисли да има” (Лк. 8, 18), - да не будемо за казну послати на вечно мучење у паклу. Свака телесна и духовна делатност, која нема болова и напора, не доноси ономе који их чини никакав, ни телесни, ни духовни плод, зато што се Царство небеско, рекао је

Господ, прима с принуђивањем, „трпи насиље и силедије га грабе” (Мт. 11, 12). Овде се под принудом разуме у свему разбољено телесно чувство. Неретко су се многи неболећиво трудили или се труде током непродужавајућег времена и, подносећи неболећиве напоре, али не са кипућом ревношћу срца, те су се тако показали страни чистоћи и као они који не учествују [у даровима] Светог Духа услед отказивања горких напора. Непажљиво и јалово испуњавајући много, па чак и да се некад силно изнуре, што се каже, али као дубоко неосетљиви, никада такви не убиру плодове према узроку неболећивости [подвига]. Сведок [тога] каже: ”Ако би у нашем животу имали све велике [подвиге], а ако не би добили болећиво срце, сви би они постали подељени и исцепкани”. На исти начин, када без напора шетамо [према небу] и постојимо преко лењости и развлачења, не добијамо корист, већ се помрачујемо, показујући да смо у тим [развученостима] нашли предах ког тамо нема, невидљиво се везујући неразрешивим везама и постајемо слаби у подвигу и неделујући у сваком напору, умножавајући у себи повредивост, посебно ако смо почетници. О томе сведочи и велики Јефрем, говорећи: ”Испуњавај напор неболећиво, да би избегао болећивост лакомислених напора. Ако, према пророку, наши органи нису ослабљивани током напора поста, ако нас не ухвате болести, као она што рађа младенца (уп: Ис. 21, 3), од напрегнутог утврђивања срца [у молитви], нећемо родити духа спасења на земљи срца (уп: Ис. 26, 18)”, како си већ и чуо. Сматрајући се неким, хвалимо се само дугогодишњим [подвизима], пребивањем у бесплодној пустињи, ослабљеношћу [у напорима] и утихлошћу. У време смрти, несумњиво ћемо упознати сав плод [свог живота].

15. Немогуће је било коме да самостално изучи науку врлине, макар су се неки и користили својим искуством као учитељем. Они који су се усавршавали сами по себи, а не по савету у делатностима, обично имају, или боље, рађају [у себи] самомнење. Ако Син ништа не твори од Себе, већ како га је научио Отац Његов (уп: Јн. 5, 19), тако и Дух неће од Себе *говорити* (Јн. 16, 13), тј. ако ко достигне до велике висине врлина, на којој не би морао да има помоћ у тајноводству од неког упростореног? Такав се у самозаваравању показује да [пре] именује веће безумље, неголи врлину. Зато ваља да се повинује онима, који су [испитно] прошли напоре у делатној врлини, те под [њиховим руковођењем] спроводи [до осећаја] глади, непријатно уздржавање, трпеливо бодрење, затомљавајуће коленапреклањање, напорно непокретно стојање, непрекидну молитву, нелицемерно смирење, непрекраћујућу скрушеност и уздисање, мудро ћутање, попут припремљеног са сољу, и у свему трпљење. Али вазда живети у спокојству или пребивати пре старости и болести, следи у непрестаној безделатности. „Ти”, каже Писмо, „јешћеш од рада руку својих” (Пс. 127, 2), и још [оно примећује]: Царство Небеско припада онима који употребљавају силу (уп: Мт. 11, 12). Ко напорно брине да изврши горепоменуте видове делатности, тај са Богом сабира својевремено и плодове од њих.

ГОВОР НА СВЕТО ПРЕОБРАЖЕЊЕ ГОСПОДА НАШЕГА ИСУСА ХРИСТА

1. Колико смо призор величанствене славе гласно прозване личности огледали властитом сликом, природно се преображавајући из славе у славу посматрања понекад и од Христа за божански Дух, тако дакле од домостроја до богословља, те попут оних као што су од тела у дух ум преобразили, уздижући осећај од приземног чула и од уобразиље и пријава утвара, хајдемо и према умственој планини и посматрањем се попнимо, те истим прегледајмо нетварно и погледајмо припадно, и видимо и чујмо. Не заснивамо према томе многоделатност бића и самеравање, већ да се разумним очима примакнемо код Исуса на гори Тавор присагледавањем и будемо суседи светлу, те у снази да гледамо и ту сјану светковину и ту славу, апостолску да се каже, да би посматрали, славу као једнородну преко очева, пуну благодати и истине, пуну невиђеног светла и божанског блистања изобиља.

2. Колики су дакле божанску планину узвишено осветлили, као Исаија који је код нас назван великим; па хајде да кренемо на планину Господњу и осветлану славу Исусових светлоизлива сагледавамо као и одабрана три ученика, а рађе све који су позвани на пријатељско посматрање, који у очуваном призору постављеном и лучом личности, не би били такви да носе посед свега; него би их с обзиром на претпоставку светковине и видели као боготворне сараднике, свакако, да се та тајна и иста претпоставка објави и оно око ње довршавајуће.

3. Четвороправни знамо говор и један који се разликује по представљеној светковини, показан према најузвишенијим изјавама и четвороправно мишљен и настао. И он је законит и сеновит, те би био застрашујући и неразбирљив, рађе тајни и од истине удаљен; било пак лик или истина, духовне и душевне промене као оно што је у залогу закључујуће /да опажају/, било пак лик и славу првог и првоутискујуће и свакако прволико, који јесте природно бивствујућа ћуд и лепота и слика обличја и сличности Христових, која се по нама и кроз нас преображава и преображава природу божанског, а оно је божанско и умствено вечно обасјање. Једним ће се Богом гледати и обасјавати показано, стојећи у сред богова, те од многих царева стојећи у кругу светих, расуђујући и разликујући достојанства и напредовања код оних најблаженијих.

4. Када такав прегледа све божанско, биће све од оба четворства осветљено и доживљајно посвећено са тајнама довршеним код светих. Јер је и лик од сваког лика био савршенији, од светла примрак и Хороб од Тавора и од самих врлина, и од тога мишљеног убудуће и Тројствене и Божанске узвишености и славе, и од оне тамо олује божанских (бого-мужевних) муња и ужаса. Будући да је Бог виђен да говори у огњу и да је осветљен, и да су се трубе јако чуле и громови загрмели и огањ распалио, и цела се планина потресла, и а је производећи застрашујуће призоре послао и напасти народима, показујући и у томе недостојност оних и несавршеност, штавише достојанство и ред, и као нетрепћу и неприступачну преисполио је Своју блажену суштину: застрашујуће светло онде и позадински поглед и неприступачни примрак и виђење ватре и различита стајалишта су онде проистекла. Онде је пак Сам осветлио неизрециво, на Тавору нам се објавивши човекољубиво и повољно у богочелном светлу и сјају, те је виђен да разговара у тропросветљавајућој заједници са Мојсијем и Илијом, зраком добротности и неприступачне божанскости осветљавајући и своје ученике, и саме у садржају произнешене, јер још оно незаклоњено самог божанског нису могли да подносе због недовршене прочишћености, те је избор закона био и строжи и узвишенији да се види од оних што су онде били припуштени. И није чудо, јер свима који су преузели оно синобожанско допуштено је да су тајноуведени, те би били немоћни услед недовршеног по одузетости /поједености/. Премда су они били такви да су то унапред имали, није то од Апостола, од најсавршенијих у свему и по најбожанскијем закону, кад је и духовно у њима служило, па мада су се касније и у Христу усиновили, што је велико за њих, ако су и након свих њихових крајњих порива остали код наде, како би били као синови Божији у Христу кроз препороде, то би по својој незрелој присутности и синовским усвајањем /клиром, избором/ били обогаћени.

5. Након што су и Мојсије и Илија одозго према Хоробу изабрани, обојица су праводобно подржани да иду посебно. Он пак /Мојсије/, да се изнутра садржава пре примрака и облака и да се покаже закон на таблицама, те да се озакони и свештеноделатник, да за све буде и показивач симбола и најтајанственији откриватељ. А он /Илија/, користећи се брже према истом што му је поручено да се успне на Хороб и напусти /пећину/ Магар, и наложено му је да се под овчије руно у вртоглавици завуче, и видео је дух велике моћи као прибор за увођења око утихлости и сапотресано срце и прочишћавајући и снажан огањ и танки златан обасјај последњег светла гледања, а онде је надсуштаствени Бог што у нашим учествовањима постаје сазнатљив, Бог који нас кроз предказања и испуњења освештава и упућује према богосазнајној тајанствености у путовању и вежбању. Онде су исти били да посматрају и сведоче божанство осветљеног, да сведоче прво и друго богојављање одлично и одабрано по другачије озаконеном, те ће присутни присуствовати нат-

природно и сабрано, јер било да је од преминулих, било да је од оних са неба у недељивом противречју, одмах би и сам Христос присуствовао у истима. И чудо је било како је разрешио онде законодавца. Знама пак, као што мисле и остали, да је био симболичан лик у благодати најдоброруднијег Мојсија, као што је и виђен, и не као суштствен, а тело му беше као према појави. Ако је пак био и изнад тела, Богу је све могуће, тад се и Илија после тела удостојио да изнад човека ступа по етеру /истанчаном уздуху/.

6. Након што су се Аарон и Хур и Исус са преосталима хитро спустили да остану, како је попут ватре и примрака недовољно подносио, онде је пак због ученика показао несавршенство у таквима, и да не треба она несавршена бића да буду у стању да виде неко божанско у осветљеном учествовању, пре него што се прочисте и чују и разумеју и тело профине и учине непропадивим прочишћавајућим огњем Духа. Види пак, онај примрак од светла, а облак онај као символ од облака Духа и огањ прочишћења; труба пак /символ/ великог мишљења Бога Речи, земљотреси /символ/ казни; оне муње онде /символ/ обасјавања божанског преко сунца; закон јеванђељски /символ за/ закон и врсту планине оних планина које су непосматране, да је као пржионица показана у оба богојављања. И колико је симболично показивање законодавно према планини од примрака, показало се према самим преображајима Господа, те колико је предначинио да се каже облагодатено и лик васпитања оним усавршенима. Јер Сам је и доносилац закона и Онај који је о закону казивао и симболички одређивао и истину сагледавао и природом несагледив, те у светлу прочишћен и суштински зарад човекољубља учествујући и обухваћен због прочишћавања, извор доброта и светли понор и светло и узрок осветлења, било преко добротности, било преко осветљавања, светло јесте и назван је Оним изнад узрока и разлога.

7. Јер након што смо преподражавали Његове ученике, када је испитивао „како људи говоре да јесам”, од њих је одговарано: „Као Илија, као Мојсије”, а други пак „као један од пророка”, па је благодат светлопоказивања на самој планини показала и тамну зраку божанског за оне што су били огољени, колико су били у стању да подносе, све док се није показала и осветљеност од будуће славе и од исте очовечености, као сунце јасно виђена, као истински човек који је постао Бог изнад човека, и као Бог светлећи, да се покажу светлоизливања; као човек након пророка зарад тела сазнавајући посматрано, и не као човек да једино богочовек Логос /Реч/ јесте, него и Бог и човек Он сам, побеђујући чула одабраних светлом најнепомешанијег и муњевито сјајећег од ума истог божанског, сенчећи исте облаком Духа и најтврђе осведочавајући у очински звук правде грмљавином исте /Речи/. И од по судовима пророка и највећих изненађења пристаје да сведочи, показујући у томе да није оно из чега су исти захватили, већ да је сам Бог закона и пророка, због нашег се добра неочекивано појављујући, одлучујући да спасе оно људско.

8. И Мојсије је пак онде видео прво Тројство Бића једног Бога у примраку, а то је било озаконујући Оца кроз Сина у Духу, ако је и код многих било да немисаоно мнију и код самих Јевреја једино за Оца, а онде је пак, Који Јесте и од Тројства једно отеловљено на Тавору и према неприступачном светлу преображен поглед и слава истих осветљена, и обрадовао се видећи како се најпоузданије испуњавају сви символи закона. И исказује неке тајне и након издвајања и бојазни Христа, и Његовог изласка, једну пуноћу збринувши кроз страдања у Јерусалиму, предсказавши, спустивши неизрециву радост једног у погледу те истине, кад је већ дошао и осветлио је.

9. Илија пак ватроносац, зналац у ватри и даху Божијем, који се раније обожио, од сунца светлији на Тавору исијавајући погледе и неочекиваношћу Божанства и укочен безвременом сапомилованошћу, у стремљењу да као личност казује против оних што одлучују да теже неверовању, подухватајући пак ћуд на радост побеђује.

10. Показано пак видевши према многоликом посматрању, казују богослови, обојица и Мојсије и Илија заједно, након што су давно виђени са Исусом у примраку и светлу како стоје заједно да и буду по домостроју, јер ће и промисао истих и суд или говори истих да се разликују, или пак по великодушности предака и тежњи, или пак по две природе Логоса што су обелоданили пророци, или ће њихово лично тројство заједно са Исусом да буде попут тројствене суштине и једне преиспољености. И сам је лик у свечаности чулан, па по правди речено, био би обелодањен преко двоструко тајног тројства, преко јединственог и троструко преисказаног божанства, као горње и доње присуство, када су већ и били сасвим уверени по пребесконечној тројственој богочелности.

11. Него да је пак и број од три ученика и лик Тројства присутан са истима, сведочи већ по њима у свету да би огласили видљивом - или тројство врлина: веровања кажем, наде и љубави; или су пак исти били симолом три силе душе, као оно написано у закону што превасходно испуњава изреку „код два или три сведока налази се све речено.” Јер уистину је узвођење истих усред свег говора и речи творачког Логоса /Разума, Речи/, и довршава се сво казивање пророка и закон са истим домостројем и присутношћу, те сво Писмо и говор што се око тога испуњавао и са тиме одређује, поезија закона и његово испуњење, као почетак и крај закона и пророка.

12. Ради чега нису сви ученици онде у неизрецивом призору поведени на планину, већ само неки? Јер након што и у онима припада разлика по сваком /са/знању и веровању и труду и љубави, једна би и била благодат Духа, а ради тога и разлика након Христовог осветљења дарова, и једну би и имали поруку. Јер је од дванаест повео одабране да се успну на планину Тавор. И када су се ствари догодиле: као Онај који их је видео, засветлевши јаче од сунца и просветлио поглед истих, Његове

су хаљине постале блиставо беле попут светла, па су ти остали потресени у уму и постали поседнути божанским светлом; према земљи они доле, а они погнута лица /стрмоглавце/ до лика који је пао, притиснути извором светлосног сјаја, те су се унеколико отргнути укочили. Устајући пак Петар и видећи славу Његову, задивљен се од непреносивог призора накривио, те видео по страни од Исуса два мужа, Мојсија и Илију (када каза): „пристало је, добро нам је да овде будемо”, макар и „сенице /колибе/” каза „три да сачинимо за свакога”, не знајући од истајања ума и опоја шта говори.

13. Јер како ум преко оног неизрецивог светла застрањује и настаје ван оног што јесте, чулом се уклањају обриси, а сама чула слабе од снаге светла: или пак опет, ум се пак од чула, од чулних обриси светла распростира, те запоседањем твори од Божије љубави, како има цео ум спрам чулног кроз опажања, да се доживљавају на људски начин.

14. Гледајући божанско и гледиште у њему, колико и сама чула онде опредмеђују, имајући симболичко посматрање и потврдну претпоставку око светковине, додуше супроставља се и став етичке промене по тајанственој разлици.

15. Јер неки су били три симбола Тројства и истине, који су од Божанства предати сведоцима, а неки пак два лика домостроја /икономије/ једне и двоструке природе Христове. За Тројствену пак и двојинску би пристајало, да се од два учења вере за обе сведочи симболички, као да је учења зачуђујуће повезао и показао и произвео у једно, несумњиво и према будућем једном бивствовању према самом Тројству Христоса, а као човек би се разликовао другачијом природом. Сам је Он Тројичан и нама у средини сав у свему настао, наједном се као Бог међу бозима поставио, те се наслања према слави и достојанству сваког и пролазећи богодостојно опслужује благодаћу.

16. И ко ће поуздано све да искаже, колико је скривен тајанствени символ богоначелног светлојављања онде, што је предат према неизреченим исказивањима и сазнањима и у старој тами и у светлу преображаја другог? Јер нису за љубитеље гледања и у добар час посебно добротолубиве попут каснијег усавршавања у уму, разјашњења симбола и оних обележја, те ликови и огледала вечних ствари и делови целина и оно што је издвајано из тога кроз све. Јер нека /бића/ која су настала, биће по прилажењу и приступању, а нека ће бити и будућа и по каквоћи појединих размака и удаљености оданде, /бића/ за будућа увођења.

17. Јер примрак, како се каже, бејаше лик преображаја, који је придошао за обоје, што је преображај у сваком истинском богојављењу, а с тим више залог оног вечног блаженства и поседник неизрецивих светлоизлива, пошто се у једном светлу и слави преобразимо боравећи и у духу Селма /планине/ и изливамо помоћу ума светло мира нагоре, према описаном богоначелству и обухваћени напевом у светлоизливима.

18. „Устрашише се” каже Јеванђелист „при уласку у облак. И звук у облаку који долази каза: `то је Мој Син љубљени, у Којем се просла-

вих.” Јер то истински загрме са планине као из небеса обесконачени господ Исус да казује светло и да има мисли присуства истог. И највиши Отац схвати Његов глас, глас оснажен од светлосијајућег облака, према описаном што је речено за ученике.

„Тај је Син Мој љубљени, јединородни, преображен на Тавору, сада према оном човечном; Тај је обележје мог постојања /подупртости/, зрака Моје славе, непромењивости Моје пресуштаствене слике, Тај је Моја моћна рука и Моја сведрећа десница; Тај је успостављена Моја мудрост и сила кроз коју су сачињени векови и из Којег је све из небивствујућег произашло, у Којем се прославих и кроз истог вас употпуних, кроз Којег се пројави и у Које се космос осветла и снађе, у Којем се осазна и кроз Којег прослављам, у Којем се славим и преко Којег се нама прославља и одмах славим: Тај пак осветли и оно Моје у имену људи, а и сам на Јордану осветли и засведочи и показа, сам пак прослављен, и ја Га прославих дневљем и славим неприступачним светлом. Исти Ми је несливен, и Ја сам у Њему непобран, непромењиво богодостојан и тројствен: а Сам је у мени јединородан, и Ја тројствен у Истом делом пак преко захватања (људском природом), делом кроз учествовање у божанском. Сам је постало светло, а Ја сам непостало; Сам је син јединорођени, а Ја сам нерођени Отац и почело свега; Исти је у искони Логос и пре свих векова у почелу Бог, Ја пак почело начела и Отац Логоса и ум пресуштаствени изнад умова; Исти пак светло, Ја извор светла; Исти пак живот, Ја узрок живота. Исти је сунце праведности у Мени осветљено, Ја сам тросунчани по себи пресуштаствено разумевајуће светло, и у Њему сав пуноћа божанске осветљености телесног, у Њему се прослављам и у истом желим и изабирем вас: у Њему пребивајући непромењиво, несливено, неодвојено, неизмењено; у Њему сјајим и показујем и промишљам и очишћавам и осветљавам и вас у ИстOME освештавам – у светлу славе Њега видите а не у неприступачном светлу – у Њему нећете сазнавати и у Мени ћете Истог да видите, и понешто преко обличја, а понешто преко усавршавања или преко оног унутар вас покренутог и оног тамо обожења.”

„У Духу ћете видети Сина, у Сину сазнаћете Оца, у светлу озрачје Духа моје славе видећете, у слици прволик, у самима себи оно надсуштаствено; и гледаћете лагано и сазнаћете, сазнајем се да у Мени Исти и Ја у Истом пребивам несливено, како вам је Исти рекао. Исти у Мени новосачињава и Ја кроз Њега посвећујем неочекивано и Духом. Исти пак у Мени казује и твори у Меми и у Духу но не двојствено, и Ја кроз Истог и у Истом и са Истим казујући и пребивајући, творим дела у Духу: Исти у Мени казује у Духу, и Ја кроз Истог све казујем и творим у Духу. Сада Исти у Мени одвраћа јединичну чистоћу, а тако ћу и Ја у Истог да уђем као тројствено препознатљив, Исти у нама и ми у Истом и Ја у Истом тројствено препознатљив. Исти је сав у Мени непромењљив, и из Мене неистецив и са Мног невременит, и након Мене није, и

више од Мене или пре мене се Бог и Син није родио други; Исти је вечно цео у Мени и у себи невидљив, и Ја сам цео у Истом и по Истом бестрасан, неодвојив. И сав Мој Дух из Мене је и у Себи и у Мени и по себи неизрецив: преко њега се познајем. И у истом учествујем и у истом пребивам и као Дух и јеино у нама стварам. Ништа не полази од Мене, ако није кроз Истог и по Духу, и ништа не полази према Њему, ако није кроз Мене и Духа и Исти се у вама обелоданио. И нико не може да не види и не сазна, а ако не, како рече, Исти неће открити у Духу према достојанству у којима би одлучио, као логос у самом скривеном уму и ум од истог предходећег логоса у духу.”

Стога и исказа одозго пожурујући их: „Чујете га, Њему верујте, Њега пратите, Њему се обраћајте, у Њему будите и Он у вама, Њега примате и кроз Њега примате Мене, и Исти ће вас да осветли и осветшта и све да вам поклони.”

19. Јер као што реч кроз гласове и кроз говор ума сазнајемо као оглашену и исказану, јер говор има природан по себи настао ум и природни ум сам открива говор, а тај у Духу од Сина и у Сину од Оца као светлији препознајемо и сазнајемо, и својственије је и јасније да то исто кажемо, да је оно посебније у Сину природно Очево и суштаствено и у Оцу од Сина изазвано, те оно од Духа проистекло сазнајемо као благодат. Јер Дух се у Сину и преко Сина предаје, као глас у говору и преко говора и са говором започиње, и оно што се из ума појавило јесте започињуће за говор: јер вазда глас сасведочи самој појави и уделовљивању говора и исти је и казује се као уделовљење живог говора, те пак изјавног и не из себе и по постојећој суштини која би се сама по себи успоставила. Јер увек мишљевине /замисли/ говора /разума/ гледају се и носе и започињу, те је ум разуман, вазда као говор има осуштиновљење и приноси мишљевине говореном и насталом, вазда их сам знајући обелодањиве у Духу. Као што сво гласање има природан и суштаственолик ум и говор је саоглашаван. Ум пак казујемо не као сливен са говором, већ као заиста природан према подстоју говореног. Говор се показује не као оно започињуће што одлази у ваздух, него исто оно по разумно и по подстоју биће и умно и природно мишљено; дух пак казујемо не као целину ваздуха и кретања, већ саму суштинску животну силу, која по себи подстоји и започиње у говору и звуке твори у ваздуху.

20. Показало се то сада, суштаственолик и подстојан ум и говор и дух да човек сличногласно и неподељено стиче, а „слику” и славу Тројства и у припадности Њима, према реченом. Јер нити је оставио већ Син Оца и Духа, или Отац Сина и Духа, или Дух Оца и Сина, јер није некакво такво споља од Логоса или од говореног одвојено, него би и начини припадности и суштине показивали јединство и неочекивано показивали да се сједињују. Него се и Тројица у Христу деле двоструко захватајући, јер било да је то начин према припадности, било говор по суштини, све док Тројица не би било четворство кроз утеловљење Сина. Јер је-

дна је благодат од Оца кроз Сина у Светом Духу што испуњава, и једна божанскост и један Бог поштован у Оцу и Сину и Светом Духу.

21. Ваља тачно сазнати од ученољубивих и да се права побожност ствара из природних узора, и понајвише за нас: јер најчвршће је и истинито према доказима. Јер дванаесторица су били у уделовљењу природног говора који је у нама, и Тројство је у свим таквима пришло да се сазна и посматра. Први је настао од ума и од духа, премда се одлучило разумно и распоредило између ума и духа; премда је дошао, спојио се, описао, носио, доделио, говорио, слушао, гледао, сазнавао, показивао хтења и оних што нису одлучивали. И Сам од свих и посвудашњи и таква, као што према природном то примерно Тројевитствовање не оставља говор, Они су сасвим промишљени да живе и уделовљени су, и Сами изнад кретања. И од Бога је Логос пре векова нестрадалан и од Оца настао, вазда према Духу постајући по онима који се за њега одлучују према великом Максиму, јер у нама је спасење увек промисаоно, па и долази тајанствено. Јер Исти се на самом Себи осведочио о вечном настанку истог, будући увек као у уму неисказив по пореклу од Оца; а то казују Јевреји, да: „ви не знате одакле долазимо и камо ћу да одем.” Јер пребива цео у очинским недринама и цео је у нама, и потпуно и неизрециво се креће и сусреће, а тиме је уделовљење /енергија/ обелодањено: штавише дакле и само неисказиво и богодолично мишљено.

22. Тако настаје од Бога Оца у искону Логос: било да претходи вековима по домостројној одлуци од Оца и од Духа невременито распоурењеног, било да долази посебнима у згодан час према последњем у нашем спасењу, спојено у Њему самом творночинећем у Духу, Који је сасвим једноставан, те је описао и Логос сједињен с божанством Које се утеловило: послат од Оца, крштен и осведочен одозго и подучен, Логос се даје на благодат верујућима, и до судњег /дана/ би казивао у космосу онима који би слушали, у вери дочекујући и гледајући достојанство, да би препознавали чисте разумом, и да би такође сазнавали сједињене, те предзнање пре утемељења света, како се каже, и показали Оног Који исто зна, те до последњих дана обелоданили у свима родове и језике; или пак опет оно исто изнели да у појединачном промисаоном спасавању јасније и овладаније тајно сазнајемо.

23. Јер је из стомака пре јутарње звезде од Оца суштински настао неизрециви Бог Логос у сваком од нас, до сваког од верујућих допирући спас, од Оца у Духу изнад нас, те се поставио и као саветник. Премда по раду на нашем обнављању и претварању то долази да учини Логос, у нама пребива дато и Његово семе. Након што је у нама спојио бриге и кад смо постали Његово оруђе скривено по делима славних, јер Он је /учинио/ у нама и да хоћемо и да делујемо преко доброг мишљења. Иако се писало телесно и Логос отежао и (да се истински и јеванђеоски каже) неочекивано постао тело и свикао у нама у Духу, у нама се навикао, вазда тајанствено ношен кроз Оца у нас и успостављао се кроз добра: даје

се свим верујућим и који поштују дела, а као изникао Логос (могућствен) спашава наше душе. Према приступачном телу код нас се казује Логос у Духу, то да о Господу Исусу није могло да се говори, уколико се није призивао у Светом Духу. Он се чује ушима наших душа и скачући у срцу и затекавши у нама узајамне загрљаје Оца. Гледајући чиста срца утеловљени је Логос петострук: сазнаје се у светлу славе као истински Логос поред Њега, и сам је Њега заиста осазнао и по Њему се сазнаје, јер сазнаје Га уделовљивањима и само Њим самим, будући да је јединствен после Њега, како се казује о истом. Према се Он појављује, и појавиће се у слави у последњим данима као утеловљени Бог Логос, како би се и верни појавили у слави, према написаном, на срамоту неверних и зловрених /јеретика/ и незнајућих; наједном ће и праведни да засијају попут сунца у оном неизрецивом преображају и промени здесна највишем, претворени од славе у славу и од пропадљивог у непропадљиво, и од тела спојени у Дух Божански, и тиме ће бити они који се разумно владају, и који су као чулни постали и по превечном Логосу и једино са Богом сасвим сједињени неочекивано и богопознати /обојени/.

24. Према споменутим узорима, утешио је у огњу преко прочишћавајућих сила осветљене ученике Параклит /Дух Свети/, да сазнају Сина и сами се у себи увере да знају, да то што нису сазнавали буде строго, оно из делова савршено да се олакшано сазнаје. И Син је неизрециво сијао на Тавору у светлу сила самог Оца од светла кроз горње гласове онде, те Духа кроз осветљен облак што су га умирено видели, сазнавши се у Тројству као оно истинито у Христу, као непромењив преображај мислених и осветљених светлоизлива. То би пак и планине обрадовало разгаљујући их како је и речено: „Тавор и Хермон у својим се именима радују”, и небо ће да постане и сва земља обавијена разгаљеношћу, преко сунца опажајног и умственог од оних самих што су гледали на планини Господа, што обасјава и на све сија и освештава. Него и небесници разазнају славу Његову, унеколико одушени расветљавајући виђењем, и чврстина сјајности очинских руку произвешће најблагодоличније од људи, да јаве. Силе које би одозго гледале би се уплашиле, и оне доле на земљи би се потресле радосћу и страхом. Јер сва творевина тада, сва природа, све што даха има, прослави, узвелича, гледајући тог самог Господа и Цара, осветљеног од раније као творећег, као Творца на планини преображеног и измењеног, и као Бога који преко сунца осветљава, прослављаног као човека поред Бога, и као Бога уважаваног изнад истог, те је прослављан као Бог и као човек кроз исто, и са Њим сапрослављан, те као Божанство неприступачан и као човек саосветљаван, и као човек сазнаван и препознатљив као Богочовек, који се прво у телу појавио и у светлу посматрао, као човек сазнавао и као Бог погледавао, као човек преображавао и као Богочовек о вишњем сведочио, и Његово је лице више од сунца засјало, и хаљине су Његове беле као снежно светло заблистале. Недуго затим је и сам Син рекао за стра-

дања свом властитом Оцу: „Прослави ме Ти сам, Оче` и богосачини моју помешаност са славом коју је Божанство имало пре постојања света по Теби.” Онде је и Отац одозго казао Њему: „И прославио сам”; на Твору је обелодањено и садокучено и осведочено и присенчено, „и по највише славим” у крсту најосветљенијем и најсавршенијем. Стога и кажем више оно што је у Оном јасније: „Сада се прослави Син човека” неприступачног Божанства, „и Бог се прослави у Њему”, људским страдањима, „ако се Бог прослави”, онде у Њему зачудан, и сам „слави Њега у самом себи” у будућности, показујући ствари и порекло најбогочначелнијег у свему Господа Исуса, и бездан сунчане праведности и судију живима и мртвима као самог најсазнатљивијег.

25. Прослављајмо сада и ми и ославопојмо узвишене и величанствене показатеље преображења на гори Тавор, више ос сунца, као Бог што се озвездао и ученике испунио и окупљене пророке зауставио призором неочекиваности Божанског. Погледајмо након Мојсија и након Илије и спустимо се, након Јована се обогословљујмо и након Петра се исповедајмо и са Јаковом се нађимо у светлу и слави Јединородног, те Га код Оца Његовог као силу сагледајмо. Отуд је Он што је прослављен по одлуци велике светиње и оно свето најузвишенијег погледа изнад свеукупности на Тавору, издвојен од окретања око Њих, како је написано. Велики и свеукупан, велики и застрашујући, велики и сведелатан, велик и снажан и владајући и неприступачан, и Његовој величини нема краја, и Његове се мисли не могу понаћи: Његова је суштина неухватљива, а Његова мудрост неистумачива, величина Његова неодредива, те узвишеност Његова беспочетна, Његова лепота неизрадива, сила Његова неисказива, живот Његов вечан, светло Његово незалазеће, а царство ненаслеђујуће и без краја. Као умољив, као застрашујући, као узвишен и владајући и непокорив као оно свето изнад сунца на Тавору, севајући као Бог.

26. Јер кога у облацима Господ изједначује са анђеоским и пророчким, слаже се са Господом по добром мишљењу и одлукама, те ко је у благодати у усиновљењу и од синова Божијих? Нико. Јер сам је прослављен по светој повезаности великог и узвишеног и страшног Бога преко свега, као што је испитано, те попут обојених су настали у усрдности духа од чуда спрам истога, кажимо:

„Господе Исусе Боже наш, ко је као Ти, ко би да наликује на Тебе, ко би да буде једнак Теби и да се по достојанству прослави и ославопева Те, и по химнама и надбожанскости и надсуштаствености? Ако је у моћи, Господе, и јачи и истина божанског Твог круга од Тебе сија у свему. Ти господариш силама мора страсти, као помаму тих спољашњих и обеју узбурканих струја Ти стишаваш. Ти умирујеш као зналац озледа против нас као прејасно мрзак и разуман, у Твојој снажној руци што је расечена од Јевреја Твојих непријатеља. Теби је небески и трон и створено, и Теби је земља и кућа и подножје очовечено: непрестани северац и

незауздано и непокорно море Теби се покорава, Тавор и Хермон по својим именима свете горе разгаљено се радују преображеном у Твојим властитим прочишћењима што јаче од сунца сијају.”

27. Понекад и према Богу и Оцу након Давида да преузмемо држање, кажемо:

„Твоја рука је након многих моћи очовечена. Нека влада Твоја ствоја свемоћна рука, најузвишенијег Оца и пресуштаственог и твоја најузвишенија десница међу нама у зачућеностима што се свечано преображава. Блажени Твој народ нама који сазнајемо произносећи похвалне химне, као верујући кроз Тебе Сина победићемо.” Па хајде да то по молби према Сину у Духу након удивљавања облагодаћени кажемо: „Господе, у светлу лица Твога да кроз све идемо, узвиси нас, да Те у светлу светог Твог преображења гледамо, Тебе оно онде скривено ждрело очинског светла. Осветљавај наше очи у недовиду Твог Божанства, све док се не пробудимо у мраку вечне смрти: привуци нам благонаклоно светло, светло истине и познавања, о Боже, Ти осветљаваш нашу светиљку у мраку и брижан ум и наше незнање вазда осветљавано тамом, да прогледамо и опевамо и прославимо Тебе. Нека је уз нас најсветије светло заблестало на Тавору од Твог лица, што преображава наш ум у светлу славе Твоје, да будемо опијени у источнику љубави Твоје, која ће у будућој напојености од дома Твог и свете да опије. Можемо ли да побегнимо од осветљених облака Твојих крила, можемо ли да се осветлимо снагом Твог обасјања, него не продубљујмо светло кроз узбуђености. На планину нас посматрање узводи, попут сунца нам блистају пројављења кроз добра. И ум и разум нам као код Мојсија и Илије према Теби саузводећи славу приближи. Три моћи наше душе као три Твоја ученика што су осведочавали Тебе обасјаног, што нису сасвим могли да издрже од немоћи погледа крајње светло Твоје Божанствене красоте од тварности и насталости што је њима завладала још пропадивима.”

27. Дај нам призив из обузимајуће растрешености опорављајући нас од притиска, савлађујући наше непријатеље, а чувајући побожне, Цркву очувавајући, те учвршћујући наше православне царева. Удостоји нас будућих преображаја, славе након успостављених савршено светих, полагаја и реда оних кроз добра удотојених и нас сапседни здесна, да се најједном нађемо међу многим бозима и царевима, најбогочелнији Господе, и ао у многим сунцима светих и праведним звездама сунца праведности како међу њима светли, и сваком по достојанству додељујући да исијава и обоготвори се и осветли, како приличи, благодати и човекољубивости Твојој, нашем Господу Исусу Христу са Оцем и Духом Светим, сада и увек и у векове векова. Амин.

Превод начињен према издању: David Balfour, *The Works of Gregory the Sinaite*, Θεολογία 53, Αθήνα 1982.

ПЕРСПЕКТИВЕ РАЗВОЈА ХРИСТИШЋАНСКЕ ИДЕЈЕ У ДУХОВНОМ ИСКУСТВУ САВРЕМЕНЕ ЕВРОПСКЕ ФИЛОСОФСKE КУЛТУРЕ

Завршетак прошлог миленијума био је испуњен неочекиваним противречностима, не само на политичкој и социјалној равни, већ и у областима философије и теологије. Ранији „наступи ратоборног атеизма” и суштинске ограничености постали су прошлост, а широка распрострањања обухватила су плуралистичке верзије философске мисли, и пре свих њих, оне које су се ослањале на узајамност садејства са окретом хришћанској религији и посебно у садејству са жилавом и истрајном православном културом, те као што је и нормално, засноване на разним моделима објашњења. Тај окрет произашао је као појачавање философских сазнања и тумачења теолошких учења, као одвраћање од застареле комуитарне партијности и давања отказа државном ратоборном атеизму. Међутим, сада имамо и ситуацију коју је приметио одлични Сергеј Сергејевич Аверинцев анализирајући друштвену ситуацију на трагу дубоких феноменолошко-теолошких или исихастичких увида Алексеја Феодоровича Лосјева: „Радикални релативизам и прагматизам у слеђењу са практикама живота моде рађа сасвим специфично стање душевности, са којим питање о бивствовању Божијем, не добијајући одречан одговор, проћердава – скупа са свим осталим „последницама” - сваку озбиљност. У перспективи феноменологије људских типова то је далеко страшније, неголи атеизам.”¹²

Најзначајнији резултати достигнути су у откривању духовних блага средњовековне Русије, у ономе што се ослањало на узајамно деловање са античком културом, а такође и у освештавању различитих тековина руске религиозне философије XX века. Разрада историјско-философске проблематике тих крупних блокова руске мисли има посебно значење по илустрацију њеног јединства, који је одређен источнохришћанском специфичношћу руског пута цивилизационог развоја од његових почетака до данашњих дана. У том погледу Србија још увек каска, али већ се осећају и повољни духовни ветрови.

¹² Сергей С. Аверинцев, *Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе, Источник: Нравственные ценности в эпоху перемен. Москва, 1994.*

Увођење у историософско поимање квалитативно новог за историју културе почетком XX в. јесте, да се поимање религиозности збива као идеја свејединства, као симболизам конкретног света у јерархизацији тварног и суштинског света, а такође и његово сазнање као идеја богољудскости, која је универзална и не једино, у себи својственом смислу, онтолошки ортодоксна. Од религиозних идеја учења Апостола Христових, она је отаџбинским мислиоцима источно-европског ареала помогла да освоје историјску и социјалну психологију у условима недовољне развијености посебног „позитивног психолошког знања”. Такође треба порећи и ту чињеницу да се тзв. „позитивно мишљење” и његове позитивне модификације јављају као плод развоја западне цивилизације и философије, служећи западној социјалној стварности. Метод проверавања услова искуства и евалуација резултата који се достижу, одувек су били својина социјалног и економског, али и психолошки опремљеног научног става, све до спекулативних равни, на којима се захтевао рад на продубљивању и осветљавању проблема. Баш зато, непобитни успеси западне цивилизације у изградњи друштва не могу да служе као првобитни критеријум за оцењивање истинитости философске позиције и саме Истине. Управо се због тога препород философских захтева у датој управљености и појављује као веома перспективан и у садашњем времену, јер је свевремен.

Током нових истраживања у одговарању на ствар философије у Европи, феноменолошко кретање је имало дубоко значење прелаза од позитивистичких наука према спекулативним концепцијама. Одредивши у *Бивствовању и времену* трансцендентални хоризонт ту-бивствовања (*Dasein*), („здесь-бытие” по преводу В. Михайлова, као и већине руских емиграната (С. Франк, Н. Бердяев...); „присутствие” – по преводу В. Би-бихина¹³), Хајдегер је заузео једну утицајну онтолошко-антрополошку позицију. Развивши затим на тој основи своје поимање времена и историчности, он се питао како изаћи из контекста субјективног идеализма, у коме се, по његовом мњењу, још увек налазио под утицајем новокантовског смера философирања Паула Наторпа, његов учитељ у философији, Едмунд Хусерл. Као да се и кроз ту примедбу види његова тежња да покида везу идеје Добра и људских вредности, што је још у *Држави* Платон превазилазио како као идеју `јакe државе` у којој би се неправичност држала за `мудрост` са вештином манипулације и обмањивања у докопавању моћи (не личи ли то на нацистички десничарски покрет који се отварао револуционарној мржњи према европским вредностима), а такође и да правичност није добро тегобне врсте која се избегава као непожељна ако закон не делује (посткомунистичка саблазан `озакоњавања` свега и свачега без икакве повезаности са обичајношћу и етосом). Управо из дубине дијалектичке идеје и сеже она обавезаност на

¹³ См. М. Хајдегер, *Бытие и время*. Москва, 1997.

образовање које претпоставља и обликовање човека, како је то сасвим добро и сагледао Наторп, а Хусерл у интенцији следио, казујући на крају о бесконачним задацима који стоје пред духом европског људства као научна обавеза према Апсолуту, идеографски зацртаној норми барем од стасавања прве философије, као одговорност коју ваља прихватити с обзиром на идеју Добра Самог, идеју Бога.

Почињући још од четвртог абзаца *Бивствовања и времена*, тј. абзаца где се први пут у текст укључује и одређује *Dasein*, приметно је да и Хусерл подвлачи чињеницу, да овде Хајдегер изједначава „тубивствовање” (*Dasein*) са поимањем човека. Након тог увиђања Хусерл се зачудио над тиме да Хајдегер може да се ослони на такву „присутност” (*Dasein*), да би засновао постојеће у његовој целини, укључујући и укупност историјског настајања. Не само да Хусерл жали за тиме, што је Хајдегер подвргао читав хоризонт света својој почетној антрополошкој тачки гледања, него као и да примећује срозавање хоризонта иперватичности, колико год фундаментално тврдио трансценденталност. Настojeћи да своју тежњу ослободи од свих философских предрасуда, да се заузме за сасвим априорно становиште и разликује основне структуре које човеку допуштају да има однос са спољашњим светом, Едмунд Хусерл је прекорио свог ранијег студента за антропологизам и историцизам. Вратити се *Логосу* за њега је значило вратити се дубљим основама, од оних које се достижу обраћањем математици, на којој се и заснивају. То је служило сврси да се укаже на делатност, која саздаје стварност и на коју се само по другом редоследу примењује математика на делу. За Хајдегера појава и употреба *Логоса* има своје услове и своја одређења, скупљања, збраности (али не и саборности, католичанства и православности). Они се нужно нарушавају или се излази из њих, уколико се не покаже стварност свог односа према бивствовању. Таква су ограничења тесно повезана с критеријумима који допуштају да се мисли спољашња реалност према референтности о суштини ствари, која се установљава у свету на основу такве референтности. За њега такозване *духовне науке* (*Die Geistliche Wissenschaften, Human sciences*) имају специфичан онтолошки статус ради тога, јер се користе природним језицима. Отуда што су они језици кроз мноштво прихватања заснованих на аналогiji (као метафора, метонимија, синонимија, паронимија и тд.), убудуће ће да имају предност „ишчитавајуће” мисли и срећно учествују у приступачности бивствовању, као и такође у приступу пројављивања бивствовања у свету људске културе. Али с друге стране, размишљајући о историји западне философије и о историји Запада у вези са историјом бивствовања, Хајдегер није могао да се ослободи од оног првенства које је сам приписивао суштини ствари. То опет, може да буде отуд, што он још увек припада контексту западе метафизике, истрајава на „ствари”, позивајући се на њу као на начело свих начела, на оно што по његовом мњењу ваља игнорисати, не заборављајући са тиме само бивствовање. Зато се за њега показује као исходни пункт размишљања о историји

грчко-средњивековно успостављање западног људства у свету, будући да није схватао источну димензију тог проблема, или није имао довољних сазнања о томе.

Опет, унутар етапе настајања западне историје он разликује оно, што се заснива на суштинској употреби Логоса, од оног што већ одређује истовремено схватање Логоса и датих чулности одређених специфичном логиком, припремајући на тај начин пут за будуће преимућство такозване „ишчитавајуће” мисли, на чему и почива узрок повратног позивања Хајдегера на пресократске мислиоце. Али кроз то постојано позивање не треба да нам се прикрије чињеница, да се као претпоставка свих Хајдегерових размишљања појављује привилегија, коју он претпоставља својој „ствари”. Коструктивни елемент код њега (*Λόγος, Логос*) у коначном исходу треба да нађе за своје право остварење постојан солонца у већ присутним конститутивним стварима у конкретном свету, у већ постојећим суштинама у едетском свету тих ствари. Али, пре него што треба да се види у Логосу заснивање сазнања, ваља да се процени, да путем Слова остваривање добија и сам саборни живот, само бивствујуће („... У Њему је био живот”; Јн. 1, 4), те сазнања као одликујућа особина човека међу другим бићима и јесте живот (“...и живот је био светло човеку” (Јн. 1, 4). Живот постаје смислен уколико се слободно и сазнавалачки сабрано и саборно служи апсолутном и вишњем Добру, које је вечни живот, који оживотворава људски живот као њена вечна основа и стварна сврха, и заједно с тиме је и апсолутна истина, светло разума, које прожима и осветљава човеков живот. Наш се живот осмишљава уколико је разуман пут ка циљу, или пут ка саборној разумности, вишој логосној сврси, а иначе је бесмислено блуђење. Али такав истински пут за наш живот може да буде само то, што је са тиме и само уједно живот, и Истина, ко што нам о томе сведочи Господ: „Заиста Сам пут, истина и живот”. Добивши бивствовање од Божанског Слова, човек сам овладава даром слова и слободе воље, онако како је: „И рече Бог: начинимо човека по образу (идеји, лику) Нашем и подобију (омојоми, сличности) Нашему”. (Пост. 1,26) Захваљујући свом унутрашњем *слову* човек сазнаје („освештава”) свет и вољним склоностима сазнавања може да да упозна свет, себе у њему и самим тим да упознаје Бога.

Властито схватање Бога од човека као прибрано схватање или саборност у разумевању које појављивање љубав према Њему, могуће је и јавља се као узрок свег акта стварања. Када се догодио духовни препород и образована Русија се „лицем окренула” руској философији, може се рећи да су као начела такве епохе словила убеђења заснована на становишту како је Бог по Свом лику уручио дар Богоистраживања. И отуда у борби са искушењима видљивог човек може да се ослони на у њему садржајно присутан дар иперватичности, који је оспособљеност и вучење према учествовању у бивствовању иза граница самог себе. Ми ваља да се сазнамо какви смо по захтевима уопште, какви смо у саборној алтерегоконези, према тзв. „другом ја” или по „правом постојећем

јаству” које логосно сачињава нашу духовну ипостаз, нашу изворну егзистенцију.

У лицу најсјајнијих представника XIX и почетка XX века, руска философија је имала религиозан смер и то не према потреби некаквог политичког захтева тзв. „хришћанске идеологије”, већ по снази органског сплета хришћанских идеја у самој основи руског менталитета и у недељивости од њега. У свом унутрашњем одређењу руска философија није била довршена пуко логичким дефинисањем њених основних идеја и полазишта која би даље могла да се „патентирају”. Са становишта историјске стварности објективна оснивања су преовладива и наступају као спољашњи узроци, који губе однос са унутрашњом логиком њеног развоја. Стога у савремености, уз одсуствовање спољашњег задржавајућег фактора, за руску философију нема разлога да се пориче могућност устројавања философских разумевања у контексту религиозних (хришћанских) идеја, да се сматрају застарелим или пропалим. Напротив, наслеђе руских религиозних философа који се ослањају на Православну традицију, подигло је моћне засаде за превладавање оног неразрешивог у западним системима философских пропитивања човека.

Управо се зато препород философских истраживања у датом оквиру појављује као перспективистичан и у садашње време. Аверинцев је писао да: „Задатак синтезе остаје потпуно и сасвим тежак: разуман хришћани не може да се не уплаши од свеопште еклектичко-синкретичке неразубирљивости, која прети да докона и без тога разалаћен осећај духовног стила и укуса. Но стога решење тог задатка обећава неизмерно вођење битке са другим животним проблемима васељенског хришћанства. Хришћански Запад данас оштро потребује православни осећај за тајну, „страх Божији”, онтолошку дистанцу између Творца и твари, православу помоћ против ерозије осећаја греха; иначе ће они међу синовима и ћеркама Запада, који не устану да трагају за религијом достојном тог имена, све више да одлазе на страну нехришћанског Истока, - на пример, Ислама. Али ни за хришћански Исток није да прође без западног искуства више од два века вере пред лицем изазова набаченим Просветитељством, без свега што се показало „израђеним” западном рефлексијом над проблемима природног богословља и с њом повезаном богословијом права, без западног укуса за стрпљиво разликовање нијанси, без императива интелектуалне честитости; иначе ће интелектуално право демократске цивилизације увек да се разгрева поново и поново вазда као козија прегача протиив хришћанства, чије скривање на нивоу вере „малих сила” може да се покаже да је још нечему. Западно хришћанство нам тако често с правом напомиње: „Браћо! Не будите детињаста умно” (1. Кор. 14, 20). Ми опет имамо основа да напоменемо нашој западној браћи: „Начело мудрости – страх је Господњи” (Пр. 1,7).”¹⁴

¹⁴ С. С. Аверинцев *Несколько соображений о настоящем и будущем христианства в Европе, Источник: Правственные ценности в эпоху перемен. Москва, 1994.*

Давно су познате изреке да изван вере теологија нема смисла, те да права природа Божија може да се види само бистрином погледа или очима чистог срца. То, међутим, не треба да буде никакав морализујући пијетизам, него онтолошки став који је могуће логички артикулисати. Новоплатоничка теологија заснива се на тумачењу Платонових мишљења изграђених на песничкој или природној теологији, као и на ослонцу на Халдејска пророчанства и Египатску књигу мртвих. Плотин нема референције на своје коментаре, али се претпоставља да су многи преузети од Амонија Сакаса, чему иде у прилог тврдња да није подносио присуство својих колега на предавањима, а и у друштву уопште. У шестој Енеади његово божанство је оно које самопроизводи мисли, при чему за такву тврдњу може да се има само став да је Плотин сам меродаван да то каже, тј. да му је раван. Платон сам никада не би тврдио тако нешто. (То увиђа и Ендре фон Иванка у спису *Plato Christianus*) Порфирије има замерке сличне Келсовим и за њега важе Оригенови аргументи. Иначе он је сматрао да је појава Исуса Христа изузетна, да је велики човек и пророк, али није прихватао Свето Тројство и углавном се спис Ката Христианос и своди на оповргавање тог главног догмата веровања (то добро напомиње и Ендрју Смит у спису *Porphyri's place in the Neoplatonic tradition*). Његов ученик Јамвлих није се много уплитао у хришћанство и држао се углавном мистичке традиције египатске религије. Према хришћанском откривењу понашао се оншалантно, преферишући пре комичног Аполонија из Тијане и својатајући Питагору за своје теологумене, могуће и због Порфиријевог уверења, јер је био његов ученик. Будући да је његов декласирани дегажман неопаганству очит, највећа му је заслуга везана за тумачење обичаја у очекивањима везаним за египатску религију, и мора му се признати снага у повезивању мистичких учења (која је он можда слушао и директно преко свештеника Амонија) са поимањем теургије, чији је значај увиђао још и рационалан и просвећен Хегелов ум. Делење теургије на вишу и нижу, тј. на ону усмерену према принципима ума и ону ирационално мотивисану, покренуо је још Порфирије у спису *О пећини нимфи* где се може рећи да је ова прва потивисана загробним животом или оним који превазилазе коначност, док је друга мотивисана вољом за моћ и премоћавањем те моћи, што се именује магијом, чарањем /гостеја/, гатањем /подвлашћивањем некога преко поседништва прекогниција: предсказања, визија/. Склоност астрономији (тј. дословно астрологији, звездочаташтву, науци о звездама) није то подразумевала и служила је углавном као помоћна наука која подржава рационалну теологију. Што се тиче Прокла, његово нехришћанство је било пре свега болна чињеница за њега самог јер је знао да су „тифонска дувања ветрова” ствар социјалног престижа и воља судбине, наине нешто што је архајско паганство уклонило са историјске сцене, а он га се ипак држао као пијан плота да не би оштетио традицију. Прокло је успео да покаже не само то да је сфера светости од

изузетног значаја за ум него и више од тога, да без поштовања такве сфере философска знања постају ограничена, а самим тим и незнатна. Онај који љуби мудрост, дужан је да зарад истине залази у порекло настанка ствари, и то не као непристрастан посматрач који снима ситуацију и хладно анализира снимљено. Хладним анализама увек се враћају анонимни интенционалитети који теоријску анализу доводе у питање и оповргавају, као пренебрегнуте или запостављене чињенице.

Начелно гледано, свет је већ охлађен, тј. објективисан хилеморфним склопом у свакодневици у правила и норме које душу спутавају у усмеравањима, утезањима у функционалитет, којим постижу газдинство над економијом енергија у склопу преовлађујућих облика укрупњавања разних видова старешинства. Зато је значење теургије начелно, када се све повукло у унутрашњост и згасла слобода заноса који је божански надањивао кроз природу, оваплућујући се у уметности, науци, философији, религији. Зато се у системима магијских операција и жрчевских обреда не налази ништа онолико зачудно и велико, колико у унутрашњем умопостижућем путу узлажења према првојединствености кроз љубав, истину и веру, те умствено тиховање или тајац у Богу. Именујући једно или именујући бога, рекли смо једно те исто, каже Прокло у коментару *Уз Платоновог Парменида* (631.10), да би касније утврдио: „Бог који одговара једном, није било који, већ бог напросто.” /Proklo, *Uz Platonovog Parmenida*, (643.1)/

То исто односи се и на ум и мишљење, чему припада изузетно развијена психо-феноменологија која врхуни у ентелехији „цвета ума” и саодносним хипостазама. Таутистичке квалификације тиме не остају у бледилу апстрактних поимања, већ попримају заострене видове претпоставки које почивају на свеукупности „идејне пуноће”. Широка разрада оваквог виђења морфологије „умног света живота” кроз његова испољавања у миту и веровањима са пратећим обредима, не остаје нешто спољашње теоријском задатку, будући да веза са душевношћу формализована у „онтологији слике” бива отворана на местима која склапају те обичајно наслеђене моменте, а они опет одређен степен егзистенције и ноетичке евиденције.

Евидентирање се може одвијати и преко властитог искуства - *de visu*, што би било „непосредно виђење” као моћ визуализације кроз увиде, или једноставније, визуализовано опремање представе за мишљење. Премда је сам појам *аутопсије* семантички протегнут од природног сведочења до натприродних визија, као један од кључних израза више теургије (у значењу разбокорености свих душевних и умних способности које ноетичким катарзама раскривају гранична подручја живота), ваља одмах приметити како је за његову употребу пресудна формализација искуствованог /не доживљеног, већ разумљеног/ кроз начелне оквири типологије свести или обликоване синестезије стварности. Аутопсија је тако превасходно ментална категорија синестезирања постојања, и вазда

изазовно жарише превирања становишта, која у флотацијама и алерцијама поприма јасније обресе. Стога Прокло истиче: „Јер нисмо само ум, него и размишљање и слутња, и пажња и слободан избор, те унапред тим силама једно и много суштаство, дељиво и неподељено ...Једно је оно ка коме заједнички хрле целокупне душевне снаге, а једино оне могу поуздано да нас доведу до оностраног свих бића, и саме су оно што саздаје јединство свега у нама. Ма клико да смо се укоренили у суштаство тамошњег /оностраног/, и ма колико укореењени да бисмо проистекли /отуда произашли/, не треба да одступимо од узрока себе самих.”¹⁵ Видни утисци и убеђења који се синестетишу у разабрање истине, код Прокла су повезани са искуством индивидуационог прага дешифровања стварности: „Свако, дакле, по својој сопственој природи, неисказиво истрајно проналази знамење свега Очевог.”¹⁶

То је тло оних страна његовог моноплурализма које залази у мистагогију, и које на човеку сходан начин даје упутства за сналажење у скровитим видовима опстанка. Израз „Отац”, који он преузима из философије Халдејаца, а који је и Платон користио у дијалогу *Тимај* /„отац свемира”/; симболички је израз за првобитност и икон једног и свега. Свевидишњи /свему онострано божанство/ измиче дискурзивном поимању и уопштавајућем излагању, а Прокло тврди: „И када би сад тражио начин како постоји божанско знање и божанска истина, коју богови имају о свему што постоји у било ком облику, онда ћеш да видиш како је она неизрецива и несхватљива за људско домишљање и знања је тек боговима самим. Што се мене тиче, чудим се да има платоничара који уму приписују сазнавање свих ствари, чак и оног што је атомизовано, против природе и, уопште зло, и који због тога установљавају постојање умних узрока за такве ствари. Утолико се више дивим онима који разликују својственост ума од божанског јединства и који уму приписују способност опшних, првих и оних урока према природи, а боговима моћ да све уређују и стварају. Јер једно је заиста свуда, а општост није, па чак и материја и све што постоји учествује у једном, док на умним облицима и родовима не учествује све.”¹⁷

Ако овај Проклов исказ схватимо као позив на напуштање ума и потирање тежње за разумевањем, засигурно га нисмо добро схватили. *Интелектуална диференција* коју он овде истиче, односи се пре свега на максималистичке циљеве који би га самоиздвајали из свејединства и самоуспостављали у некој његовој посебности самосвесног знања и самодовољности. Утолико генерална слика ума трпи рестринговање или стављање у заграде безусловних захтева, који не очовечују човека у

¹⁵ /Proklo, *Filosofija Haldejaca* /Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica..Albertus Iahnus, Halis Saxonum, 1891., s. 4-5/; vidi moj prevod - „Istočnik” br. 1, Beograd, 1992., s. 103/

¹⁶ Proc., *Theol.Pl.*, II, 8, p-105

¹⁷ *ibid.*, I, 21

обиљу одређења, него га опет на други начин осиромашују кроз илузорне погледе. Бавећи се оним што је баштињено од давнина (Платон, *Филеб*, 16c), ум не проистиче као стварност само из једног и мноштва, него и из сраслости граничног и неограниченог, у којој свака ствар бива идејно осветљена. За то је потребна слобода која ће превазићи и дискурзивне принципе и разумне структуре приписивања и улепшавања у једном надпринципијелном анархо-либералном замаху који ће мимоићи укалупљене форме и опкорачити максимализме. Као биће на размеђу светова које је изложено отворености бивствовања, човек ваља да поседује гибак и окретан ум, који га неће успављивати својом масивношћу или умртвљивати укалупљивањем. Спорним појмом теургије он назначавача оне могућности које би таквом захтеву удовољавале, а у *Платоничка теологија* / I 25, p-63/ чак каже: „Све се кроз то спасава (вера, истина, љубав) и повезује са прводејствујућим узроцима - неко путем помамљености еросом, неки путем божанске философије, а неки кроз теургијске силе, које су јаче од укупне људске разборитости и науке, те повезују добра помамљености и прочишћене силе кроз рад прочишћења, те напросто све делотворности унутарбожанске обухваћености.”

Мистагошки моменат који у себи садржи егос знања и снагу љубави што преображавају личност, очигледно је важан део његове философије религије. Она је сигурно опремљена потребном сумњом уз веру која је прати, као и критичким просуђивањем. Унутрашњем прволику људског духа којег Прокло именује и „цвет ума у нама” критичност прибавља могућности за изворнија разумевања, а то значи самосазнавање и сазнавање свега што јесте, како оно јесте. Оно *само бити* саздаје *узрок свега*, што даље производи суштаство као прво по реду, а тек као друго производи космос, сунце према светлосности, те остала поједина бића. Ликови су проузроковани демијургички, тако да на њиховим појавама остаје *лепота* (док су и сама тварна небеска тела дељива и пропадаљива). У мотрењу самих мислености, душа се уздиже до те првобитне везе са безусловним у космичком уму као да „мотри мисли творца целог космоса”. Да стварима није узрок у уму, пита се Прокло, шта би то држало делове свега без распадања и неуређености, и шта би било са мером и успостављеним редом међу стварима у бивању, да ејдоси не престојавају зла која настају? Посматрањем ејдоса душа увиђа драгоценост самих мера или бивствених претпоставки, као поредак у ком је оно атомизовано и појединачно доспело на себи својствено место. За илустрацију он наводи сунце, месец, звезде, небо, као примере свеуређености у довршеној складности. Тај смисао није само могућ (аутоматизованим начином настајања - од семена човек, од загледаности у ватру пламенови, од врућег ветра смокве), већ и целоуобличен и целоустројен по својој сврси која изнутра руководи добијањем облика. Тиме је сам смисао (разложност, идејност, појмљивост) учлањен у природу, тако да га она *има* преко наведених обликотворних снага. Ту се указује

потреба за пробијањем енергетских склопова који држе одређене типологије свести укалупљеним, а та се снага стиче формирањем синоптичког гледишта или присуством у сагледавању. Од свестраности таквог сагледавања или снаге присутности у њему зависи и смисао виђеног, а тиме и идејни хоризонт као индекс запремине и могућности истинствовања. То остаје као налог ономе који жели да се упуту у само мишљење или да философира, а обликотворне снаге такође више не могу да буду самоникли саморости који се само гоје и не полагају никаквог разлога ономе од чега тај дар примају и не узвраћају захвалност.

Начин како можемо да узвратимо захвалност стигао је са хришћанством, и без обзира на лоше стране које су практиковали људи склони пречицама, максимализмима, па и лошим решењима, у крилу Христове истинословеће Цркве, још увек је топло и благодатно. Велики богослови умели су да цене добре стране новоплатоничара, као и да их укоре за примитивизам предрасуда којима њихови списи почесто обилују, али никада тако да их прокажу и одбаце као невјеже и злотворе. Следећи њих, следимо и повесни траг рекулпације изворне философије која нам се нуди на најбољи начин разумевања стварности, али овај пута са словом захвалности Ономе, који све ово пушта да буде обгрљавајући га својим енергијама и као Сведржитељ не само да држи на окупу све да се не распадне, већ и дарује боготворне дарове Духа. Нова стваралачка епоха и започаће са довољно добрим разумевањем од Кога ти боготворни дарови Духа долазе и припремиће ону ведрину која нам је свима потребна за достојанствен живот који неће искључивати праву побожност, већ ће на њу гледати као главни део који то достојанство и сачињава.

Човек заиста може својим унутрашњим логосом да схвати („освешта”) свет и својом вољном настројеношћу у потреби за сазнавањем да га разумева преко себе, и да самим тиме упознаје и Бога на тај начин, да су сазнавање и егзистенција човека тесно узајамно повезани и узајамно условљени. Упознавање Бога условљава смисао постојања човека, те са узајамним вољним садејством која је својство таквог постојања, то упознавање има прилику да достигне сврху, у шта нас уверава и Хусерлово препоручивање људском телестичком смислу усавршавања ширењем умних хоризоната, као и августинијанско завршавање *Картезијанских медитација* – *in interiore homini habitat veritas*. Хусерл не само да је понудио могућност одржавања на апсолутној трансценденталној позицији осветљавања чистих евиденција, већ је такође поставио човека и на пут који истовремено води иманентно у себе, као и ка свету. Тако је открио нове перспективе за умно сагледавајуће прихватање света и за његово опремање у свој властитој многостраности, или, да позајмимо Хусерлово терминологију, за установљавање човека у „свету живота”.

Такав однос према хусерловској философији допушта не само одолевање застрањивањима методолошког нихилизма хајдегеровске мисли, већ и размишљања на далеко изворнијим теоријским основама о савре-

меном присуству човека у свету. Ако се откривање бивствовања стварно не поистовећује са откривањем суштине ствари, која одговара датостима прочишћеног чулног прихватања, тада падају основне тачке отпора Хајдегеровском ноематском систему. Из тога проистичу факти да не само да историја западне метафизике не може више да се предаје питању о историји бивствовања, већ и онтолошко питање остаје по страни од јединствене историје Запада. Овде наступају неки услови конституције сазнања и једино са њиме се одређује неко историјско становиште. А што се тиче савремене епохе, она тад може да се мисли као представљање човеку могућности разривања свих потенцијалних могућности, у свакој области људског сазнавања, које су биле уважаване у претходним епохама историје Запада. Заједно са наслеђеном вером наследили смо такође и конфесионалне омразе и предубеђења, заједно с грађанском религиозном културом и искључивошћу те културе. Али за оног ко у пустињи која се шири и низању дана у безваздушном простору и стању неуравнотежености, насталих из тоталног релативизма, слободно бира Христа, једва да ће лично да буду занимљиви начињени стари рачуни, које једна хришћанска конфесија почитава другој. С прошлосту не треба да буде прекидано. Супротно томе, с такве тачке гледања откривају се перспективе за које се Хусерл побринуо да покаже, позивајући се на Декарта и Платона: оспособљеност да се од датости одстране осећаји примања може да достигне тек до теоријског нивоа, кад се сачињавају саме основне структуре, које руководе историјом Запада и укоренењу га у Логосу.

Логос се одбранио онда када он сам допушта могућност да се говори о томе што се само у себи иманентно опрема, како чак и Августин без обзира на психологизацију светотројичности ипак каже: „*Deus ineffabilis est; fatilius dicimus quid nonest, quam quid est*”. Позивање на математику се тада код Хусерла не појављује као истискивање Логоса, већ као ширење његове употребе, онда кад је сврха те употребе кретање и примање свих аспеката спољашњег света. Путем такве употребе ми се по њему показујемо као они који остају у контексту остваривања једне модалности бивствовања. То значи да у настанку историје Запада бивствовање није отсуствовало, него да није присуствовало сасвим потпуно како би рекао Хајдегер, у својој пуној откритости. Оно само пројављује једну од својих могућих модалности, а актуална целина тих модалности разрађује се тек касније у крилу философије свејединства и савремених теолошких саборних стремљења.

У контексту обнављања питања о бивствовању кроз ново теоријско осмишљавање, разлика Русије и источних земаља према Западу, јесте у многим и тамо где се налазе додирне тачке, које ваља појмити и према питању како да се установе. Говор о томе у чему је за њима могуће да се трудимо, заснива се и на остваривању разумевања историје бивствовања која неће бити искључиво припадност Европске Уније и Запада

уопште. Један знак налазимо у указивању на то да се та два типа историчности корене у различитим видовима пројављивања и употребе идеје *логоса*, у савременом поимању рационалности. То подразумева разне типове схватања света, различите видове уграђивања елемената спољашње реалности. На примеру чињенице да се у последњим радовима великог руског философа В. Соловјова са посебном снагом појавила тежња философа (која му ни у младости није била страна) ка бољем разграничавању различитих сфера духовног, културног и историјског живота, та је граница очигледна отуд што његово убеђење није посезало за ни на који начин за његовим заснивањем онтологије свејединства.

Она код њега никада и није мишљена као безлична, тотална једнообразност, која постоји као нека петрификована предметност. На крају живота В. Соловјов је начелу разграничавања према свејединству, као већој реалности која изводи од Једног и своди ствари кроз разликовања до реалног у Тројици, свејединство поимао као Богочовечност. При томе је симптоматично да антихрист у „Три разговора” пародира заветну уобразиљу философа о обједињавању Цркве, и фактички се пита (додуше, без резултата) не толико о могућности иницијације њиховог обједињавања, колико о готово сасвим механичком мешању. Насупрот томе, превазилажење шопенхауеровског песимизма и фетишистичких склоности позитивизма не види свет ни као вољу и представу или некаквог новог идола или „култ личности”, већ као веру у добро у природном поретку ствари, или како Соловјов још каже - „у Провиђење, у Бога”. У *Оправданих добра* он је поставио задатак одговорности који прописује срећан разум или евдемонично благоразумевање, казујући: „Човек је драг Богу не као страдалничко оруђе Његове воље, - таквог је оруђа довољно у у физичком свету, - него као добровољни савезник и саучесник његовог свесветског дела. То људско саучествовање непрекидно улази у саму сврху Божијег деловања у свету, јер ако би та сврха била мислива без човекове делатности, она би већ била достигнута од почетка, онако како у самом Богу не може да буде никаквог процеса усавршавања, него једна вечна и неизмењива пуноћа свих добара... Без сумње, сваки основан садржај живота, а тим више његово савршенство, човек добија од Бога; али да би био оспособљен да га добије, да би постао формом која прима божанске саджаје (а само се у томе и састоји људско савршенство), неопходно је да се човек стварним искуством одели и очисти од свега неприпадајућег томе савршеном држању, што се за укуност свих људи и достиже у историјском процесу, кроз који се на тај начин остварује воља Божија у свету.”¹⁸

Независност (аутономија) природног начела у човеку, те томе одговарајућа слобода личности, били су за руске философе нарочито важне

¹⁸ В. С. Соловјев, *Оправдание добра*. Соб. соч., т. 7, Санкт-Петербург (1894–1897), с. 187–188.

(исто као и за Достојевског), али је такође нужно и иступање против преувеличавања степена те независности. Аутономија се претвара у својеволјност када се добро проглашава самодовољним, успокојено једино на себи самом, не потребујући било које више начело. Независност етике од метафизике је касније и Алексеј Феодорович Лосев био склон да тумачи у феноменолошком кључу, такође као и непреузетост правилне етичке анализе. То је значило и слободу од метафизичке тачке гледања, коју у себи сама теорија укључује, па је подједнако важно да се покаже веза етике с теоријским знањем, са знањем философским у зависности од логике, и делимично од логике философије.

Следујући у том смислу основним мислима Владимира Соловјова, руска философија је захтевала посебно разликовање теорије природности, правности и научног образовања, као својственог философско-педагошког система. Сваки од тих типова образовања и у свом теоријском заснивању, и у практичком остваривању овладава довољно високим степеном аутономије. Али од аутономије до изолације по познатом изразу, „дистанције великих размера”, будући да природно образовање (васпитање) по себи представља перманентан процес, продужава се на сваком степену образованости и ни на који начин није изоловано од научног образовања. Али ради васељенског зближавања зарад љубави Господа, таква ситуација нуди нову прилику, тако да је светскоисторијски процес истовремено историософски или могуће и као процес при свајања хришћанске културе виђен као приступ саборној цивилизованости. Заједно с наслеђеном религијом наследили смо и вековне конфесионалне кавге и предубеђења, али ради тога управо вреди труда и налажење оних заједничких и додирних момената, који ће ствар успети да извуку из тако незавидног положаја.

На основу осмишљавања духовног пута Достојевског и Соловјова руски су мислиоци тражили и налазили потврду могућности реалне синтезе природног и метафизичког (философског) искуства, а у делима Алексеја Феодоровича Лосева и посебну естетску дистанцију према критеријуму достигнутом кроз разлику и формирања апсолутне синтезе, која је толико потребна за решавање задатка васпитања и образовања човека, формирања људске личности. У исто време је сасвим очигледно да мислилац и у таквом случају остаје веран „критичкој философији” и засадама историје мишљења хегеловских подухвата у апсолутним димензијама, са пажљивим поступањем с методолошким апаратом исихастичких истраживања и улажења у „самство само”. Земаљска опширна институционална одбрана, коју систем хришћанског света, друштва, државе претпоставља да би се видљиво сужавало због вредности које испоставља наша вера, неповратно је изгубљена. Због предвидљиве будућности сви смо позвани да засновано поразмислимо над текстом Посланице Јеврејима (13, 14): „Овде немамо постојаног града, него изискујемо надолазећи”.

Представљени лик руске религиозне метафизике као у суштини још један покушај кантовског „ослобађања места за веру”, поново је заснован на вези са историјом бивствовања, а која одговара унутрашњим методолошким задацима једног од најзначајнијих праваца садашње светске философије. Томе ваља свакако придодати и реминисценцију на онај од Хусерла високо назначени ентелехични садржај, као доведеност до краја путање кретања ствари у свету, када се размишља о духовном лику Европе, са препоруком да се буде добар Европљанин као заступник оне духовности која у својој историјској димензији носи и саму природу као њено објашњење, што ни данас није за одбацивање јер понавља непоновљиво као веру у бесмртност ума и његово видљиво деловање у правцу бесконачних духовних задатака. Оријентисање према прафеномену јесте оријентисање према телесности као датој ту и овде (не тек емпиријски већ и априорно омогућено живом целином), у њихању према отвореној бесконачности из овог хоризонта ту и овде, којег је могуће пратити опажањима и рефлексијама. На тај начин истина је сасвим зависна од суштинских карактеристика појављујућег се бића, од себе показујућег вида бивствовања, тј. спада у онај велики корак који је начинио Платон ради превазилажења вулгарности око трговања и конзумација интересима, с обзиром на питање истине. Допуштање простору да буде оно што јесте као дат, једнако као и констатација да време треба пустити да се удаљава од нас или да нам се приближава као допуштање времењења, усклађује нас са светом. Свет ипак тиме није једна субјективна укупност или обична умска идеја без објективног реалитета, како је прихватио и Кант, већ генеративно предметан феномен који бивствујуће доводи у појаву и допушта му временовање, са којим смо самим тим свакако и ми условљени, како у својствима опажања оптичких и фотосоматских увида, тако и при конституцији појмова која иду иза и преко природе. Сама интенционалност која сачињава темељну структуру људског духа указује на незатвореност монаде, несаможивост појединца или несолипсистичко јаство. Човек налази свој интерес у интересовању за бића, па су и оно што се сазнаје и онај који сазнаје заинтересовани за сазнање кроз само бивствовање које сачињава њихову првобитну економску, педагошку и сотериолошку везу. Тако је могуће избављање из својствене партикуларне и у себи затварајуће се егзистенције, а начин како је то могуће носи форму знања.

Будући да је слобода појаве исконски саборна у супростављањима, те да носи непорециво својство самог њеног пројављивања Божијом вољом омогућеног-испољеног светла и тла, света, права слобода за човека јесте ослобођеност за живот који уважава Божије заповести. Та се слобода указује и на хоризонту повесно философског мишљења као увиђање које отвара и достиже „теоријски интерес” побуђености на разазнавање пред тајном оног највише бивствујућег, с обзиром на које се бивствовање свег бивствујућег тек и одређује у своме рангу. Тиме се

она енергетски смешта у својствене границе, аподиктично поимајући оно коначно с обзиром на безусловно, васкрсавајући у световању света све што јесте, те омогућујући на тај начин повратак свих ствари путем значења њихове светлосне знајносне суштине у Бога: „Јер он треба да царује док не положи све непријатеље под ноге своје. Последњи непријатељ укинуће се – смрт. Јер све покори под ноге његове. А када каже да му је све покорено, очигледно, осим Онога који му покори све. А кад му се све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог *се у свему*” (1. Кор. 15, 25–28) Стваралачка природа и створена природа у свем су будућем животу (Еф. 1, 21) нешто што почетну удаљеност човека од Бога премашава у животну заједницу, συνουσία или consubstantialitas, која указује на стање у коме природа јесте или стање бивствовања (јер Христос је живот, пут и истина, φῶς τοῦ κόσμου, па је придржавање Богочовечности услов или нешто попут великог трагања за јеванђеоским знањем, један вид философије васкрсења). Енергија осветљености (Φῶς, Јов. 1,5), као знање које превазилази самоодносну рефлексију или огољену рационалност као постоље технополитичке моћи, а достижући исконску феноменолошку меру, која свему одмерава оно што је мерено присуством Сведржитеља (Παντοκράτωρ, Откр. 1, 8), као присуством оног спасоносног Непознатог (Σωτήρ, Лк. 1, 47; 1. Тим. 2, 3; 4, 10), као исихастичком претпоставком седиментације смиреног умствовања у знању срца (Καρδιογνώστης, Дап. 1, 24; 15, 8), и ослонца на заснивање снаге привлачности спасоносног временовања, које би евентуално могло да крене према нама, та енергија осветљености од Бога који обитава у неприступачном светлу (Φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, 1. Тим. 6, 16), те држимо да је то оно, парафразирајући Хераклита, што природа сама у себи негује и љуби.

Природност природе тако баштини овај незамењљиви сотериолошки подстрек кроз φύσις κρυπθῆσθαι φυλεῖ, усуђујући се на пререфлективно искорачивање у неомеђене димензије хагиолошке хипостазе великог, свевишњег духа (Μέγας, Тим. 2, 13), „Υψιστος (Лк. 1, 32), сабирањем и праћењем његових енергематика као знакова присуства, тако да сама поседује себи својствен несводив *логос* или сабрано окриље мишљења у саборности где се показује и истовремено и закрива. Спасоносни историјат појма истине у основи је завештање (*Нови Завет*), по коме је бивствовање оно што је владајуће присносушто као онтолошки компаратив веће присутности (Ὡν ἀεὶ ἄϊδιος), разабарања, уздизања и васпостављања свих ствари, повратка свега што јесте и бива у Бога: „Којега треба да прими небо до времена **васпостављања свега** о чему је Бог говорио устима свију светих пророка својих од вајкада” (Дап. 3, 21). Крајња сврха наших надања, или ако се и тако хоће „разлог нашег веровања” (Григорије Палама), и као намерна и као ненамерна телеологија, тада може да се искаже и слободно (Τέλειος, Мт. 5, 48), као методолошки транспарентно уздизање према Апсолуту, омогућавајући ком-

петентност сашуствавовања, које баш зато више неће морати да се избегава као непримерено или пак прикрива у оперативности излагања било чиме другим.

*
**

Аутор предговора, поговора, избора списка и превода са старогрчког језика је др Александар М. Петровић, а њихово обелодањивање усрдно подржао др Љубиша Деспотовић.