

ЈОВАН МАЈЕНДОРФ

**Свети Григорије
Палама
и православна
мистика**

Превео са енглеског
ЈОВАН ОЛБИНА



БЕОГРАД, 1995.

Уредник

Војислав Јовичић

Рецензент

Радомир Ракић

Издавач

Повереништво манастира Хиландара

и

Православни Богословски факултет

Хиландарски фонд

Штампано у 1.000 примерака

Почев од 1959. године, када се ова књига први пут појавила на француском језику (Editions du Seuil, Paris), све више расте интересовање за проучавање Св. Григорија Паламе и традиције коју он заступа, не само међу православнима него и међу западним хришћанима. Једна моја опсежнија књига о Палами (Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris, 1959; објављена на енглеском под насловом A Study of Gregory Palamas, London, 1964) и друге расправе по овом питању наишле су на велики одзив и распалиле занимљиве богословске расправе.

Међутим, ова књига није упућена теолозима стручњацима, него и сваком читаоцу који поставља питање: Шта је то „живот у Христу?“

Одговор се, пре свега, налази у Новом Завету, у речима и делима самога Христа, у списима његових светих апостола. Али истине садржане у Светом Писму нису остале мртво слово током историје Цркве. Ова пак књига првенствено обрађује традицију православног монаштва; монаси и монахиње су они који су, у Цркви, решили да заповести светог Јеванђеља примене дословно, који су извршавали завете послушности, сиромаштва и целомудрености. Међу њима су се многи удостојили да виде са-

мог Бога, Његову божанску светлост. Ово виђење им је било дано у овоме животу, кроз ишчекивање Царства Божијег, а Свети Оци Цркве су објаснили смисао тога општења, које је у сва времена доступно свима члановима Тела Христовог, Цркве. Они су то називали „обожење“, и подсећају нас да Бог воли своја створења безгранично, да „Он постаје човек да бисмо ми постали Бог“ (Св. Атанасије), да је Он лично умро на крсту да бисмо ми имали приступ у Његов живот.

Св. Григорије Палама, архиепископ солунски (1296—1359), такође је излагао ове истине у својим списима. Штавише, он их је бранио од оних који су се уздали у секуларни хуманизам и у идеале ренесансе. Међутим, супротстављајући се онима који су више поштовали створења него Творца, Палама није презирао саму ствар: свет, његову лепоту, његове могућности. Његова мисао, усредсређена на човеку, као на слици Божијој, садржи премисе хришћанске културе, основицу за православно схватање науке и напретка, моралне обрасце ваљане не само за монахе него и за сваког свесног хришћанина.

За мене је посебна радост што се ова мала књига појављује на српском језику. Света Гора Атос је била духовни дом Св. Григорија Паламе, али, још раније, и Светог Саве и Срба као народа. За време Паламиног живота, неколико прота (председника светогорске монашке заједнице) били су Срби. Године 1340. српски игуман хиландарски потписао је „Светогорски томос“, који је подржао Паламу у име светогорских монаха. А када је Св. Григорије, већ као архиепископ, био заробљен од Турака 1354. године, непознати Срби су исплатили откуп.

Тако је, управо за време Паламиног живота, Србија постала један од центара великог ду-

ховног покрета познатог као Исихазам, који је обједињавао све православне народе. На тај начин уочи тамног периода своје историје, православна свест се концентрисала на „јединој ствари на потребу“ — на Царству Божијем и његовој сили — и надживела сва искушења.

Зар данас не би требало да се учимо на примерима из прошлости?

ЈОВАН МАЈЕНДОРФ

УНИВЕРЗАЛНА ВРЕДНОСТ ИСИХАЗМА

*Светилнице Православља,
тврђо Цркве и учитељу!
Узоре монаха,
непобедиви поборнице богослова!
Чудотворче Григорије,
славо Солуна и проповеднице благодати.
Непрестано се моли Господу,
да се спасу душе наше.*

Ову химну, посвећену Григорију Палами, Православна Црква пева на богослужењу друге недеље Великог поста. Посвећена је човеку који је, неколико деценија пре пада Византије, извршио научну синтезу „исихазма“, тог старог предања сазерцатељног монаштва Источне Цркве.

Исихазам је монашки покрет, који своје порекло води од пустињских отаца. Но за њега се не би могло рећи да представља искључиво „православну“ мистику. Он је увек, па и данас, попримио различите облике. Али сам Палама може да се назове учитељем „православне“ мистике, због тога што његово дело превазилази границе једне духовне школе, а по својој најдубљој суштини обнавља живот хришћанске светајне.

Још пре Паламе, источно монаштво је већ имало иза себе дугу историју. Велики учитељи су му оставили обиље писаних дела. Преживело је многе тешкоће и искушења. Монаштво је међу савременицима Паламе имало огроман утлед, а сам Палама је, без резерве, прихватио његово целокупно наслеђе. Паламино дело нагласило је и подвукло трајне доктриналне и духовне елементе монаштва баш у моменту када је дух ренесансе први пут додирнуо Византију и када је хришћански Запад преживљавао једну од својих најрадикалнијих трансформација. Ако су многе вредности, које је Средњи век сматрао за апсолутне, исчезле без трага, да ли је и суштина хришћанства требало да нестане? Да ли је новопостигнута аутономија интелекта и саме природе, оставила места у новом друштву за духовни живот који даје Христос, а који је далеко изнад свих чисто људских достигнућа?

Паламино дело је разрешило ове проблеме. Стога је Православна Црква сматрала победу његовог учења у византијском четрнаестом веку, не као тријумф неког посебног облика мистицизма, већ као победу самог Православља. Потврда Паламиног учења од стране Цркве, израсла од чисто монашке традиције, имала је вечиту и универзалну вредност.

ДУХОВНО ПРЕДАЊЕ ПРАВОСЛАВНИХ МОНАХА

ПРВОБИТНО МОНАШТВО

Рана хришћанска заједница није имала неке сталне установе монаштва. Ова чињеница изгледа на први поглед чудновата, јер према најновијим проучавањима све више и више сагледавамо чврсте нити које су повезивале Цркву првих векова са јудаизмом из времена Христовог, а посебно са пророчком традицијом. Јудејство је од давнина имало своје монахе и своје отшелнике. Пророци, нападајући конформизам устаљене религије, развили су потпуну духовност *пустиње*. Највећа несрећа за људе Блиског истока била је у томе да су лишени воде. Пустииња је пак земља осаме, боравиште једино дивљих звери. Тамо је целокупна природа непријатељски расположена према човеку, потчињена сатани, Божијем непријатељу. Међутим и тамо се појављује сила Јахвеова, јер без ње човеку нема наде на опстанак. Јахве је Бог Спаситељ.

„Где је Господ који нас је извео из земље мисирске, који нас је водио по пустињи, по земљи ненасељеној и непроходној, по земљи безводној и неплодној, по којој никад нико није ходио и у којој нико није живео?“ (Јер. 2, 6). Извођење Јевреја из пустиње био је велики Бо-

жији благослов; Сатанина жеља је да их тамо поново намами. „Јер духови нечисти мучаху га много година, везиваху га веригама и ланцима чувајући га. И кидаше везе, и тераше га Ђаво у пушта места“ (Лк. 8:29). Древни обред терања „отпушног јарца“ у пустињу да тамо умре, означавао је покајну жртву која се приноси злом духу Азazelу (3. Мој. 16:8—10). Према томе, за Јевреје је пустиња била пребивалиште демона. Нови Завет је у потпуности прихватио ово схватање: „Кад нечисти дух изађе из човека, иде кроз безводна места тражећи покоја и не налази га“ (Мт. 12:43).

Зашто је у дохришћанском јудаизму пустињаштво тако цветало? Зашто су Јован Крститељ и сам Христос одлазили у пустињу, далеко од заједнице Изабраног народа, далеко од Храма, тога знака Божије заштите над Израиљем? Зашто је Син Човечији дозволио да га 40 дана демон куша у пустињи? „Бог води у пустињу свој народ и Сина свога, а касније пустињаке и отшелнике — пише један протестантски писац — не да би они побегли од света, него, напротив, да би разумели суштину — света, те да би тамо, у најсуровијем месту, могли да сведоче Божију победу и Његову правду... Када се Христос повлачио у пустињу, углавном пошто је чинио чудеса (Мк. 1:35; Лк. 4:42, 5:16) није то било из разлога да би тражио усамљеност него да би сву славу дао Богу“.

Прво стварање је почело у Едемском врту, где „учини Бог Господ те никоше из земље свакојака дрвета, лепа за гледање и добра за јело“ (Пост. 2:9); међутим искупљење је најпре објављено у пустињи. „Почетак јеванђеља Исуса Христа, Сина Божијега. Као што пише код пророка Исаије:

Ево ја шаљем анђела својега пред лицем твојим

који ће приправити пут твој.

Глас је онога који виче у пустињи:

Приправите пут Господњи,
поравнајте стазе његове“.

Појавио се Јован крстећи у пустињи и проповедајући крштење покајања за опроштење греха“ (Мк. 1:1—3). Према томе, пустиња је архитипски символ света непријатељски расположеног према Богу, подложног сатани, символ мртвог света, коме је Месија донео нови живот. И као што је Јован Крститељ у пустињи објавио долазак Месије, тако су и хришћански монаси осећали да је и њихово бежање у пустињу јуришни напад на силу злог духа, припремање Христовог другог доласка. Могло би се поставити питање зашто је првобитна Црква чекала тако дуго да би видела следбенике Јована Претече, без обзира на свој континуитет са јудаизмом, где је „монашка“ идеја била жива реалност. Чињеница је да је Црква у целини била „дугујућа“ Црква, која је бегала у пустињу овога света. Ово боговидац из Откривења изражава символом жене: „Жена роди мушко, сина, који ће пасти све народе палицом гвозденом; и дете њено би узето к Богу и престолу Његову. И жена утече у пустињу где имаше место припремљено од Бога, да се онамо храни хиљаду двеста и шездесет дана“ (Откр. 12:5—6). Исто тако, Цркву симболизује — у време између Педесетнице и Другог доласка Христовог — лутање јеврејског народа по пустињи, где га је сатана кушао. „Јер нећу вам затајити, браћо да очеви наши сви под облаком бише, и сви море пробоше; и сви се у Мојсија крстише у облаку и мору. И сви једно јело духовно једоше. И сви једно пиће духовно

пише. Јер пијаху од духовне стене, која иѡаше за њима; а стена беше Христос. Али многи од њих не беху по Божијој вољи, јер бише побити у пустињи. А ово беше углед нама, да ми не желимо зла, као што они жељаше.“ (1 Кор. 10 : 1—6).

Али је у четвртом веку за хришћанство настала нова ера. У то време је Црква, сигурна под недавно извојеваном царском заштитом, уљупшкана у богатству и привилегијама, била преплављена хиљадама обраћених. Тада се увидела та потреба да хришћанска заједница сачува онај карактер који мора да се одржи непромењен „све док се Господ не врати“ — карактер „Жене која бежи у пустињу“. „У ствари — пише Луј Бује — велика новина трећег и четвртог века није било монаштво него световни живот новообраћених маса... Сада су хришћани постали едили, сенатори, па чак, иако то није више имало никакво значење, постајали су Јупитерови фламини... Епископи нису више третирани као криминалци, већ као важни достојанственици, и то од стране највиших власти, па чак и од незнабожаца, какав је био Аурелије... Људи који су изгубили руку или ногу или око у недавним тоњенима, али су преживели, били су у посебној царској милости — »PLAUSTRA DIVI AUGUSTI«. (La vie de Saint Antoine Editions de Fontenelle, Abbaye de Soint-Wandrille, 1950, р.р. 9—11). „Изгледало је да су као хришћани били почели са напуштањем света, јер их свет није желео. Сада су се тако добро слагали са светом да им раста-нак са њим није био пожељан, јер је свет био тако помирљив“ (тамо, стр. 7).

Тако је монаштво обновило у Цркви про-рочку службу старог Израиља. Оно је сведочи-ло против буржоаске и посветовњачене цркве, која је олако примала грчко-римске масе и без приже

савести прихватала дарежљивост „најпобожни-јих царева“. Кроз историју православног Истока, Цркву су спасавали од утапања у Царство, пу-стињаци, столпници који су годинама стајали на стубовима, велике монашке заједнице, које су, као студитски манастир у Цариграду, пропове-дале монашки идеал у самом срцу града, препоручујући поштовање царева и хришћанског наро-да. Суштина њиховог сведочанства био је Нови, а не Стари Завет, пошто је Стари Завет поисто-већивао Изабрани народ са нацијом и државом. Против теократских тежњи хришћанског цар-ства, монаси су истицали да је Царство Божије, царство будућег света; оно није социолошки или политички феномен у људској историји. Оно је само Присуство Бога.

Монаси су били ауторитативни браниоци Православне Цркве. Црква је усвојила њихова богослужења, њихов духовни пут, њихов образац светости. У шестом веку она је чак донела од-луку да се епископи могу бирати искључиво из редова монаштва. У ствари, кроз цео Средњи век монаштво је сачињавало елиту хришћанског дру-штва на Истоку. Па ипак, монашки начин жи-вота је био суочен са искушењима и опасности-ма. Отшелници који су бежали у пустиње, жи-вели су тамо годинама без светих тајни. Мана-стири, као заједнице изоловане од остале Цркве нису ли се налазили у опасности да се одвоје од целе хришћанске заједнице? Нису ли они делили Народ Божији? Нису ли они увели личну побо-жност уместо духовности у заједници, која пред-ставља суштину хришћанства? Зар аскетски по-двизи пустињских Отаца нису ипак били само људска техника за задобијање благодати, што је саму благодат учинило да више није сматрана за слободни дар Божији? Јасно је да су се у исто-рији монаштва, све ове девијације појављивале,

али није мање јасно да је Црква, после извесног оклевања, створила установе и дефинисала учења која су могла да се ухвате у коштац са оваквим искушењима. Монаси су стављени под власт месних епископа и били укључени у језгро хришћанског живота, помесну цркву. Карактеристично је да се Исток непрестано противио стварању религијских, монашких редова „изузетих“ испод власти епархијског епископа... Што се тиче учења, после дугог процеса анализе и разјашњења, Црква је осудила религијски индивидуализам и претерани спиритуализам који су неке монашке струје уводиле у хришћанску мистику. Овим доктриналним струјањима биће посвећено неколико следећих страница.

ЕВАГРИЈЕ ИЗ ПОНТА (+399) И ЧИСТА МОЛИТВА

Евагрије, рођен у Понту у Малој Азији, пријатељ и ученик великих кападокијских Отаца, Василија и двојице Григорија, био је први интелектуалац који је живео животом отшелника у Египатској пустињи. Незадовољан имитирањем њихове аскетске праксе и начина мољења он је покушао да њихову праксу и начин мољења споји са метафизичким и антрополошким системом надахнутим неоплатонизмом. Од Евагрија па надаље, пустиножители су почели да говоре језиком хришћанског александријског „дидаскаликон-а“ (начина учења). Ово се особито примећује у Евагријевом учењу о молитви. У својем смишљеном повлачењу из општег живота Цркве и у својој потпуној преданости борби против демонских сила, које се пројављују кроз телесне потребе и страсти, монаси су у новозаветним поукама видели најсигурнији начин добијања спасоносне благодати. „Овај род се ничим не може истерати до само молитвом и постом“ (Мк. 9 : 29). „Непрестано се молите“ (I Сол. 5 : 17). Будући са Богом, они су се неминовно окренули индивидуалној молитви као суштинском и позитивном елементу у хришћанској духовности, врхунској круни свих аскетских подвига. Монаси су се

били одрекли свих активности које су доприносиле конкретној „изградњи Тела Христовог“ у свету: мисионарског рада, учења, харитативне делатности — а често су занемаривали чак и редовно учествовање у светим тајнама. Онда им је остало само једно, једини циљ њиховог живота, молитва. Молитвом су могли остварити плодове крштења и кроз молитву доћи до богопознања. Евагрије је био први велики систематизатор монашког учења о молитви. Наводимо нека од његових „Поглавља“, која су до нас дошла под именом Св. Нила Синајског (Ј. Хаусхер је утврдио да је Евагрије прави аутор):

3. „Молитва је непрестани разговор ума са Богом.
5. Моли се најпре за дар суза да би тугом и духовним плачем ублажио своју у души постојећу суровост. И пошто Господу исповедиш своје грехе, стећи ћеш од њега опроштај.
9. Буди постојан и потпуно усредсређен на своју молитву. Не обраћај пажњу на бриге или мисли које ти тада дођу у свест. Оне су само за то да би те узбудиле и узнемириле, одвратиле и олабавиле чврстину твоје намере.
10. Када ђаволи увиде да си усрдан у својој молитви, они тада подмећу помисли на неке предмете, стварајући утисак да се ради о нечем веома важном, па после краћег времена усредсређују сећање на њих, подстичући ум да их тражи, који кад их не нађе, веома малаксава и жалости се.
11. За време молитве настој да ти ум буде глуп и нем. Само тако ћеш моћи да се молиш.

15. Молитва је плод радости и благодарности...
16. Молитва је одбацивање туге и очаја.
28. Не моли се само спољашњим знацима, него са великим страхом усредреди свој ум на духовну молитву.
31. Не моли се за то да твоја воља буде испуњена. Буди уверен да она није у потпуној сагласности са вољом Божијом.
34. Непомућена молитва је највеће дело духа.
36. Молитва је уздизање душе Богу...
37. Моли на првом месту да будеш очишћен од страсти. На другом, моли да будеш избављен од незнања. На трећем, моли се да будеш ослобођен свих искушења и заборава.
38. У својој молитви тражи само правду и Царство Божије, а то значи, тражи врлину и духовно знање. Све остало ће ти се додати.
43. Ако ти још увек за време молитве дух лута, знај да се не молиш као монах. Ништа ниси бољи од световњака, који је заузет украшавањем свог спољашњег изгледа.
52. Стање молитве се може најприкладније описати као стање непомућеног бестрашћа, које преузноси мудрољубиви ум силом незадрживе љубави на духовну свевисину.
66. Када се молиш не замишљај и не стварај слику божанства у себи и не дозволи да се ум твој прилепи за било какву слику него на духовни начин приступи ономе који је духовно биће и стећи ћеш познање.

70. Нећеш бити у стању да се чисто молиш ако си обузет материјалним стварима и узнемирен непрестаним бригама. Јер молитва представља одбацување свих замисли и представа.
83. Певање псалама смирује страсти и стишава необузданости тела, молитва пак припрема дух да дејствује себи својственим дејством.
84. Молитва је активност која одговара достојанству ума, тј. права и најбоља његова употреба.
110. Када се молиш, нека ти око (срца) буде сабрано; презри своје тело и своје жеље и живи према духу.
113. Молитвом монах постаје равноангелан зато што жарко жуди да види лице Оца свога који је на небесима.
119. Блажени је ум који се за време молитве ослободи свега материјалног и одрече поседовања било чега.
124. Монах — то је човек који је одвојен од свега и који је у хармонији и јединству са свим.
125. Монах — то је човек који осећа себе једно са свим људима, јер му се чини да у сваком човеку неизоставно види самог себе.
150. Као што је вид вреднији од свих чула, тако је молитва најбожанственија од свих врлина.
153. Када се погружен у молитву, уздигнеш изнад сваке друге радости, тек тада ћеш пронаћи истиниту молитву“.

Ових неколико Поглавља, која су имала да за каснија поколења пруже слику мистичке духовности и начина изражавања, одражавају су-

штину монашког позива овако дефинисаног Св. Макаријем: „Монах (од грчког *μόνος* — сам) се назива тако због овога: он даноноћно разговара са Богом и не мисли ни о чему другом до о Божијим стварима, не поседујући ништа на земљи“ (цитирано према I. Hausherr, »*Révue d'Ascetique et de mystique*« XV 1934, p.p. 76). На жалост, утицај „Поглавља“ није имао само позитивну страну. Преко њих, а и преко свих дела Евагријевих, монаси хришћанског Истока су научили да се служе језиком неоплатоничара, који је био језик тадање философије, али се тешко могао усагласити са хришћанством без обзира што се он појавио као оправдање духовности пустиножитеља. Сам Евагрије је био после смрти осуђен на Петом васељенском сабору (553). Његова дела су и даље преписивана и ширена само због тога што су била погрешно приписивана Св. Нилу. Није ли он, као Оригенов ученик, трансформисао пророчко монаштво у интелектуализованом духу? Неоплатонски појам природне божанствености људског ума (*vous*) довела га је до тога да у монашком аскетизму не види како материја сама по себи објављује присутност Царства Божијег у нама, него да дође до закључка да се у молитви дух ослобађа тела, да би се предао својој „правој активности“. Евагрије је написао свој спис „О молитви“ са неколико алузија на Св. Писмо, али се ни један једини пут није позвао на Христа, ваплоћеног Сина Божијег! Традиција православног монаштва је имала да изврши велике измене у Евагријевом учењу. Она је прихватила његово схватање о непрестаној молитви ума али га је трансформисала у „молитву Исусову“. Јер, на крају, зар Христова личност није једини критериј и једина норма хришћанске духовности?

ПРЕПОДОБНИ МАКАРИЈЕ ВЕЛИКИ И МИСТИКА СРЦА

Свети Макарије Египатски је био Евагријев учитељ у египатској пустињи званој Скит. На основу веома малог броја његових сачуваних апофтегми (изрека), изгледа да је он био један од првих учитеља „чисте“ молитве, то јест непрестаног понављања кратке формуле у којој је основни елемент име Божије, „Господ“. Упитали су Аву Макарија: Како човек треба да се моли? Старац одговори: „Нема потребе да губиш време са речима; довољно је да уздигнеш руке и кажеш: Господе, смилуј се, по Твојој вољи и Твојој мудрости. Ако си у тешкој невољи, реци: Господе, спаси ме! Он зна што је најбоље за тебе и Он ће ти се смиловати“. (Француски превод: Gouillarde, »Petite Philocalie«, Edit. des Cahiers du Sud, Paris, 1953, str. 58).

Изгледа да је у свом првобитном облику „Исусова молитва“ била „Кирије елексон“ („Господе помилуј“). Њено непрестано понављање у православним богослужењима досеже до времена пустињских Отаца.

Име Св. Макарија је повезано и са једним важним делом, „Духовним беседама“. Дело не

припада самом Макарију него неком анонимном писцу позног четвртог века. У овој глави ће бити изложено дело овог великог духовног писца, кога ћемо назвати „Макарије“. Напомињемо да је његово главно одступање од Евагрија у антропологији. Евагрије је у основи био платоничар, који је сматрао да је човек „интелект заробљен у материју“. Стога тело не би могло да има места у духовном животу, па чак ни ваплоћена Реч. Макаријево учење о непрестаној молитви има своје директно надахнуће у Библији, али и одјека стоика: човек је јединствена целина и као такав он долази у додир са Богом. Последњих тридесет година неки научници су сматрали да је Макарије припадао секти месалиана. До тога закључка су долазили на основу унутарњих доказа у неким Макаријевим пасусима, дуалистичким по идеји, а такође и на основу „материјалистичке“ антропологије овог писца „Беседа“. Срећом, данас је све више и више противника ове тезе. Вернер Јегер пише: „Изгледа далеко вероватније да тумачење за своја учења, која су научници употребљивали са оно мало што знамо о секти месалина, Макарије није узимао од ове јеретичке групе, већ из опште монашке традиције.“ (Два новопронађена дела старе хришћанске литературе: „Григорије из Нисе и Макарије“, Е. С. Брил, Лајден, 1954, стр. 225). У ствари месалијанство и неоплатонизам су два екстремна и узајамно противуречна искушења духовне традиције хришћанског Истока, али Макарије је сигурно мање жртвовао овом првом него што је Евагрије другом.

Макаријевска мистика је у потпуности заснована на ваплоћењу Речи. За њега монашки живот није васпостављање „активности својствене интелекту“, већ дубља пуноћа благодати крштења, која је у нама. Монашка непрестана мо-

литва нема за циљ да ослободи дух од окова тела; она даје човеку могућност да чак овде на земљи уђе у есхатолошку реалност Царства Божијег, које га уводи, његову душу и тело у божанско општење. Цео човек — и тело и душа — створен је по слици Божијој и као човек је позван у славу Божију. Платоничарски интелектуализам Евагрија повлачи човека из видљиве историје и убацује га у просторно „онострано“, потпуно туђе материји. Насупрот томе у мистици Макаријевој Царство небеско прожима видљиви свет у циљу његовог ослобођења од власти сатане, у циљу просветљења света и то баш сада, предукусом славе света који долази. Стога је за Макарију Христос који је дошао, који ће опет доћи и који је сада светотајински присутан у Цркви — једини и јединствени центар монашког духовног живота.

Бескрајни и непојмљиви Бог сузио се у својој доброти; обукао се у ово наше тело, а напустио је своју неприступну славу. У своме милосрђу и човекољубљу, Он се преобразио, ваплотио се, помешао се са светима, побожнима и вернима постао, према апостоли Павлу, „један дух“ са њима (I Кор. 6: 17) такорећи душа са душом и личност са личношћу, тако да би душа могла живети у вечној младости, доживљавати бесмртни живот и учествовати у непропадљивој слави. (Хом. IV, 10; PG. 34, 4800 БЦ).

Непрестано христоцентрично наглашавање води аутора „Духовних беседа“ далеко изнад месалијанског дуализма по коме Бог и сатана коегзистирају у човековој души као две једнаке силе:

Пошто је човек прекршио заповест, демон је целу душу покрио мрачним велом. Али, гле,

долази благодат и као вео скида тако да очишћена душа уживајући у сопственој природи, творевини непорочној и чистој, стално созерцава славу истините светлости и истинито Сунце правде, које сија у срцу. (Хом. XVII, 3. тамо 625 б).

Јеретични месалијани, ти источни пелагијевци, познавали су само један начин борбе са сатаном: чисто људски напор који привлачи благодат али који је у својој основи независан од божанске помоћи. За Макарија човек једино крштењем добија избављење. Молитва и као духовни живот су једина средства која помажу раст семена посејаног „у бањи поновног рођења“.

По аналогији вере, божански Дух, наш заштитник, који је на апостоле и преко њих сишао на једину истиниту Цркву Божију у часу крштења, овај Дух, на различите и многоструке начине прати сваког човека, који се са вером крштава. („Велико писмо“, изд. Јегера, стр. 236).

Хришћани припадају другом веку (времени), они су синови Небеског Адама, нови народ, деца Духа Светога, лучоносна браћа Христови, подобни своме Оцу: духовном и сјајном Адаму... (Хом. XVI, 8; PG. 34 (17—620).

Као што веома богат човек, који има слуге и синове, једну храну даје својим слугама, а другу деци коју је родио, јер деца су у ствари наследници оца свога, она обедују са њим и њему су равна — тако чини и Христос, истинити Учитель, који је све створио и храни зле и незахвалне. Али децу коју је он родио од семена свога и којој је дао своју благодат, децу у којој се и сам Господ обликовао, њих он посебним покојем и храном, јелом и пићем храни и даје то њима који опште са својим Оцем Исусом. Јер

Господ је рекао: Ко једе моје тело и пије моју крв пребива у мени и ја у њему (Јн. 6 : 56) и неће никад видети смрти (Хом. XIV, 4 или XIII изд. Dörries; тамо 573 CD).

Славу коју светитељи чак и данас имају у својим душама, обући ће (на дан васкрсења) и (њихова) гола тела и подићи се на небеса. Тада ће наше тело и наша душа вечито боравити са Господом у Царству небеском. Када је Бог створио Адама, није му дао телесна крила као птицама, али је за њега унапред припремио крила Духа Светога — крила која жели да му да у васкрсењу — да би га подигла и однела тамо где год то Дух хоће. Свете душе примају ова крила и сада када умом полете према небеском мишљењу. У ствари, хришћани живе у једном другом свету: они имају другачију трпезу, другачије одело, радовање, заједницу, начин мишљења који је јединствено њихов. Баш због тога они су најбољи од свих људи. Ову снагу они још сада добијају, у дубини срца свога, од Духа Светога. И због тога, у васкрсењу ће и њихова тела примити вечита добра од Духа Светога и биће прожета славом коју, још од сада, њихове душе осећају и поседују. (Хом. V, 11; тамо 516).

У овом последњем пасусу Макарије показује да је циљ хришћанског живота, а поготово непрестане монашке молитве, манифестовање залога благодати, која још сада делује код хришћана припремајући их за долазак Царства Божијег. Центар, обитавалиште и пребивалиште ове благодати је, пре свега, срце.

Тако је могуће окусити благодат Божију јер је казано: 'окусите и видите да је благ Господ' (Пс. 34 : 9). Ово окушање је динамична

сила Духа која се манифестује у потпуној извесности у срцу. Зато они који су синови светлости, служитељи Новог Завета у Духу Светоме, немају ништа да науче од људи, јер сами су поучавани од Бога. Сама благодат урезује у њихова срца законе Духа... Срце је господар и цар целог телесног организма. И када благодат заузме подручје срца, она влада са свим његовим деловима и свим његовим мислима. Јер, у срцу обитава ум, и све мисли душе и њено исчекивање будућих добара. Ето зато благодат и прожима све делове тела (Хом. XV, 20; тамо 589 АВ).

Ова идеја о срцу као центру организма и седишту ума, као што ћемо видети, посебно се развијала у мистици источног хришћанства. Задовољимо се овде напоменом да се Макаријева мисао креће у свету који је Евагрију био потпуно стран. Он пустињску духовност и непрестану молитву повезује са учењем о човеку чије цело биће, препорођено св. тајнама, улази у благодат. Без сумње извесни изрази могли би бити прецизнији, али основна мисао је очигледно сасвим другачија од грубог материјализма, због кога се приговара месалијанима „гледање божанске суштине телесним очима“, и има огромну вредност као противтежа доминацији Евагријевог интелектуализма у монашкој традицији.

ИСУСОВА МОЛИТВА

Евагрије и Макарије су дефинисали све основне елементе који се налазе у каснијој духовној традицији источног монаштва. Вредност писача као што су Диадок Фотикијски или Јован Лествичник, који су били популарни у потоњим столећима, састојала се углавном у синтези коју су направили између Евагрија и Макарија. Тако је Евагријева „интелектуална молитва“ постала на Истоку „молитва срца“, лична молитва, изричито упућена ваплоћеном Слову (Речи), „Исусова молитва“ у којој основно место заузима „помињање Имена“.

Диадок епископ у Фотики у Епиру (5. век) био је један од највећих популаризатора пустињске духовности у византијском свету. Његово наглашавање светотајинског живота и личног карактера хришћанске молитве показује трагове Евагријевске духовности, али у његовим „Поглављима“ сусрећемо се са сталним настојањем православних духовних учитеља да уједине „дисихазам“ (молитвено тиховање) са библијским схватањем историје чији су основни елементи пад, избављење и будућа слава.

Ми смо слика Божија, разумним покретом душе, тело пак представља њено обиталиште. Али

Адамовим грехом не само да су оскрнављене црте ове богосличности, него је и наше тело, мало по мало, пало у трулеж. Зато се оваплоти Реч Божија, и као Бог даде нам својим крштењем воду спасења ради препорода. Препорађамо се водом и дејством Светог и Животворног Духа, отуда се очишћујемо и телом и духом — бар они који теже Богу целом својом вољом, и то на тај начин што се Дух Свети усељава у нас, а грех од њега бежи... „Поглавља о духовном усавршавању“, 78. изд. E. des Placel, Sources shretien-nes, 5 Edition du Cerf, Paris, 1966, стр. 136).

Благодат крије своју присутност у ономе који је крстен, чекајући да је душа пожели. Када се пак цео човек у потпуности окрене Господу, тада, у неисказивом доживљају, благодат открива да је присутна у срцу... Ако човек почне да напредује држећи се заповести и неуморно призивајући име Господа Исуса, тада се распламса ватра божанске благодати до крајњих граница срца, спаљујући јасно и опипљиво сав коров на земљи човековог бића (гл. 85, исто, стр. 141, 145).

Када у молитвеном сећању на Бога затворимо сваки излаз из нашег ума, он неутољиво захтева посао којим би задовољио своју потребу за активношћу. Морамо му тада дати Господа Исуса као једино занимање, које у потпуности одговара остварењу његовог циља (I Кор. 21 : 13). (Гл. 59, исто, стр. 11).

Када гњев узбуди душу, или када бива помућена пијанством или притиснута тешком изнемоћалашћу ум се не може усредсредити на молитвено сећање на Господа Исуса, ма колико га на то приморавали. Али када се душа ослободи страсти, и када стекне благодат, онда она заједно са њом удубљује се у размишљање и вапије Господу Исусу, баш као што мајка учи своје

дете да каже „отац“ понављајући са дететом реч све док оно не научи да уместо обичних дечијих тепања, свог оца зове јасно по имену, чак и у сну. Зато Апостол и каже: „Тако нам и Дух помаже у нашим слабостима: Јер не знамо зашто ћемо се молити као што треба, него сам Дух моли се за нас уздисањем неисказаним“ (Рим. 8 : 26) (гл. 61, исто, стр. 121).

После шестог века, најважнији центар за ширење исихазма био је чувени манастир на брду Синају, који је основао Јустинијан. Тако је мистика коју су Ориген и Св. Григорије Нискијски повезали са библијским Мојсијевим виђењем засновала своју школу управо на оном месту на коме је Господ дао Закон своме народу. Карактеристично је да је и апсида главне цркве манастира Св. Катарине, украшена мозаиком из шестог века који представља Преображење. По замисли оснивача манастира, Мојсијево боговиђење на Синају повезано је са теофанијом (богојављењем) на гори Тавор, за време кога се Мојсије појавио у божанској светлости ваплоћене Речи. Стварност коју су исихасти хришћанског Истока тражили — у себи самима — све до шеснаестог века, била је „светлост будућег света“ први пут виђена на Синају, а у потпуности пројављена на Тавору. Највећи међу синајским учитељима био је несумњиво Јован (око 580—650), игуман манастира Св. Катарине, који је добио надимак Лествичник, по делу које га је учинило чувеним: „Лествица (грч. Климакс) раја“. У Лествици, централна тачка разрађеног система монашке духовности, као и код Диадокха, јесте призивање Имена Исусовог. Речник је ипак често Евагријев, али непосредни контекст којим се признаје улога људског тела у самој молитви, доказује Јованово библијско и хришћанско надањуће. Неки изрази би нас могли чак

навести на помисао да поверујемо да је синајски игуман већ познавао праксу повезивања Исусове молитве са дисањем, што су касније прихватили исихасти четрнаестог века. Стога није чудно што налазимо многа позивања на „Лествицу“ код познијих писаца — Никифора Исихасте, Григорија Синајског, Григорија Паламе. Углед Лествичника је био толики да је византијска Црква завела његово празновање у пету недељу Великог поста и тако као првог га уврстила у духовне учитеље аскезе. Текст „Лествице“ био је познат на Западу тек од Средњег века. Арнолд Дандији превео је на француски и издао у Паризу 1652, што је много допринело њеној популарности. (Постоји и српски превод „Лествице“ од Димитрија Богдановића, Београд 1961).

У својој молитви, саветује Лествичник, немој употребљавати превиспрене речи; често је просто и једнолично тепање деце било најугодније Оцу њиховом који је на небесима. Немој настојати да говориш много, да ти се и ум не расеје у тражењу речи. Једна реч цариника умилоствивила је Бога, и једна реч, пуна вере, спасла је разбојника. Многоговорљивост у молитви често разлива ум и предаје га маштању и обратно једна реч у стању је да га сабере (степеница 27).

Овај пасус који је био веома драг исихастима четрнаестог века, јасно изражава суштину исихазма, који је овде поистовећен — с правом — са „монаштвом“. Етимолошки порекло овог последњег термина (μόνος — сам) показује његово првобитно значење. „Монах“ је човек који живи сам са Богом и по овоме он се разликује од оних који живе у општежићу. Он нема никога другог прибежишта осим Бога кога тражи у самом себи. Он га ту и налази, јер је благодат крштења присутна у „срцу“.

Исихаст (молитвени тиховаатељ) је човек који каже: „Спремно је срце моје, Боже“ (Пс. 57 : 7). Исихаст је човек који каже: „Ја спавам али је срце моје будно“ (Песма над песмама, 5 : 2). Затвори врата своје ћелије за своје тело, врата својих усана за речи, а унутрашња врата за душе. Бољи је смирени послушник у (општежићу) од расејаног исихасте... Тиховање (ἡ τρυφία) је непрекидно слављење Бога и приношење њему. Нека име Исусово буде уједињено са твојим дахом; тек тада ћеш разумети вредност тиховања (степ. 27).

Као што смо видели, Исусова молитва се налази у средишту сваке исихастичке духовности. Име ваплоћене Речи је повезано са суштинским функцијама бића: оно је присутно у „срцу“ оно је спојено са дахом. Ипак морамо да нагласимо да нас велики источни учитељи непрестане молитве једнодушно опомињу да никако не побркамо ово „сећање на Исуса“ и ефекте које би проста маштовитост могла да произведе у души хришћанина. Ово сабирање у себе никада не прелази у медитирање о једној или другој епизоди из живота Христовог; од почетника се никада не тражи да замисли неку слику изван себе самога. Уместо тога, од монаха се тражи да буде свестан стварне присутности Исуса унутар његовог сопственог бића, присутности која кроз живљење у светим тајнама постаје пуна и егзистенцијална стварност, без било каквих слика. Светлосно боговиђење које се тада може доживети, неће бити само символ или ефекат маште, него богојављење — теофанија исто онолико истинита колико и она на гори Тавор, јер је манифестација истог обоженог Тела Христовог. Због тога је духовни живот монаха пустињака тесно везан за богословље обожења које налазимо код грчких Светих Отаца.

УЧЕЊЕ О ОБОЖЕЊУ СВЕТОГ ГРИГОРИЈА НИСИЈСКОГ И ПРЕПОДОБНИ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Григорије Нисијски и Максим Исповедник припадају великој плејади хришћанских мистика који су успели да изразе основне истине хришћанске духовности у оквирима неоплатоничарске философије. Овде наводимо ова два велика имена не зато што су само њих двојица на хришћанском Истоку говорили о обожењу, већ због тога што су ове две личности, на раскрсници између духовности и чисте спекулације, извршиле одлучујући утицај на позну византијску мисао. Обојица су се у теологији усредсредили на проблем са којим су се, на духовном плану, суочили Диадок и Јован Лествичник, а то је: на који начин да се језиком неоплатонизма изрази у то време универзално прихваћена хришћанска тајна о ваплоћењу и о спасењу у Исусу Христу.

„Славу коју си ми дао ја дадох њима, да буду једно као што смо ми једно: ја у њима и ти у мени, да буду сасвим једно“. (Јн. 17 : 22—23). Да би изразили ово новозаветно учење о јединству са Богом, јединству које једино може људе ослободити смрти и греха, јединству које

представља суштину Христовог дела, грчки Свети Оци су употребљавали израз обожење (θεωσις). Григорије Нисијски, као и други духовни писци, заинтересован је за начин тога јединства. Благодат обожења, потенцијално дана у крштењу, слободно прихваћена и негована током целог живота, води нас боговићењу и јединству са Богом. Филон је у Мојсеју видео образац мистике. Ориген и после њега Григорије Нисијски, прихватили су овај подесни библијски начин описивања хришћанског духовног уздицања, упоређујући га са Мојсејевим пењањем на Гору Синајску. У овоме су нашли суштинске елементе хришћанског учења о богопознању. Мистерија *Таме* (примрака) у којој се налазио Бог, и где је Мојсеју било дозвољено да Га види, на тај начин постаје слика Несазнајнога који се открива човеку.

Какав је смисао уласка Мојсејева у облак и његовог виђења Бога?... Ум, покренут све вишом савршенијом сабраношћу и пажњом долази до правога сазнања стварности. Што се више приближује боговићењу све више увиђа да је Божанска природа невидљива. Остављајући иза себе све видљиво, не само оно што виде чула него и оно што разум сматра да види, ум све више понире у унутарњију стварност све дотле док не продре великим напором разума до Невидљивог и Несазнајног и док тамо не угледа Бога. Јер у томе и јесте истинско богопознање, у томе се састоји знање: у незнању! Зато што је тражени изнад сваког знања, обавијен непојмљивошћу, као неким примраком (γυδρω). Зато велики Јован (Богослов), који је продро у тај светли примрак каже да „Бога нико никад није видео“ (Јн. 1, 18), овом негацијом потврђујући да је знање о Божанској суштини недоступно, не само за људе него и за сва анђелска бића. Када

је Мојсеј узнапредовао у знању управо тада исповеда да види Бога у примраку, а то значи да тек тада сазнаје да је Божанство по природи само оно што је изнад сваког знања и поимања. Свето Писмо каже: „Мојсеј уђе у примрак где бијаше Бог“. Какав Бог“? „Онај који од таме начини себи скровиште“, као што каже Давид (Пс. 17:12). (Григорије Нисијски, „Живот Мојсејев“, II, 163—164, PG. 44, 379 C, 377 B).

Тако Григорије Нисијски поставља, у свој његовој ширини, догматски проблем богопознања: ради се овде о парадоксу, о антиномији коју изражава слика „светлог примрака“. Несазнајни постаје познатљив, остајући несазнајан; Његова пак несазнајност је најдубља управо за онога која Га види. Да би изразио ову прворазредну истину хришћанског религијског доживљаја, Григорије се служи неоплатоничарским изразима али стварност коју нам ови изрази саопштавају јесте Светац Израилев — сам Бог: када се човек у свом духовном уздицању одједном сучи са Њим лице у лице, он је поражен доживљајем Божанске Трансцендентности. Па ипак, Бог је живи Бог и Он се саопштава човеку. Да би изразио ово општење већ је Григорије направио разлику између Божанске суштине и њених „енергија“, то јест реалних богојављења која Божански живот чине приступачним не нарушавајући неприступност Бога. Ево шта он о томе каже:

Већина људи исправно верује да израз „Божанство“ треба да буде примењен на Божанску природу... Међутим, ми пратимо наговештаје Писма и знамо да је природа изнад сваког имена и неизрецива. Ми кажемо да свако (Божанско) име, било да га је човек измислио или нашао у Светом Писму, изражава само појмове који се

односе на ту природу, док смисао саме природе остаје непојмљив... Отуда, пошто ми поимамо различите енергије трансцендентне силе, то изводимо имена из сваке од енергија, које су познате... („Авлавизију“ PG, 45, 120 D, 121 D).

Тврдња да је Бог по суштини трансцендентан, представља допуну коју су теолози унели у учење пустињских Отаца о духовности. Заиста „чиста молитва“ даје сазнање о Богу. Исус је заиста интимно присутан у хришћаниновом срцу. Али ова присутност не може никада бити ништа друго до слободно дејство (енергија) Бога који по својој суштини остаје неприступан, она је благодат суштински трансцендентног Бога.

Основне елементе мистике Григорија Нисијског налазимо такође код Максима Исповедника. Неколико извода ће нам показати његово реалистичко учење о обожењу и његову христологију. (И једно и друго су касније веома много утицали на Св. Григорија Паламу).

Још више него Св. Григорије Нисијски, Св. Максим инсистира на чињеници да виђење Бога у „примраку“ представља заједницу са Богом (μετοχή), обожење (θέωσις). Дела Псеудо-Дионисија су такође утицала на његово учење о Божијој неприступности — на „апофатичку“ или одречну теологију, која разликује божанско од свих објеката природно спознатљивих. Поред тога Максим још јасније подвлачи антиномични и парадоксални карактер општења са Богом. Обожење је за Максима потпуно натприродна чињеница, акт свемогућег Бога који по својој слободи излази из своје трансцендентности, остајући по својој суштини несазнајан.

Обожењем постајемо оно што никада не може да достигне сама природна сила, пошто природа не поседује способност да опажа оно што је с оне стране природе. Јер не постоји обо-

жење које би било дело природе, пошто природа као таква не може да поима Бога. Само Божанска благодат има својство да бићима даје обожење, на начин који је њима аналоган. Њоме природа засија натприродном светлошћу и преизобиљем славе бива уздигнута изнад њених сопствених граница (Таласију, 22, PG, 90, 321 A).

Општење са Богом је целосно општење, у Исусу Христу. Не може се општити само у једном „делу“ Бога, јер је Божанско биће просто па према томе и недељиво, а Божанска енергија — Бог не умањен, већ само слободно откривен.

Да би описао обожено стање човеково Св. Максим Исповедник прибегава текстовима Св. апостола Павла и загонетној личности Мелхиседека:

Достојан дивљења Павле као да пориче себе самога и као да не зна да ли поседује свој сопствени живот. „Не живим више ја, јер Христос живи у мени...“ (Гал. 2:20). Човек, слика Божија, обожењем постаје Бог; и кроз надсебност стиче више уживање од свега што припада природи и што се с њом поима. Јер благодат Светог Духа влада њиме и показује да сам Бог дела у њему. Тако Бог и они који су достојни Бога, поседују у свему једну и исту енергију, или боље рећи, ова заједничка енергија је само Божија енергија, пошто цео Он прожима на диван начин целосно оне који су Га достојни. (Амбигуа, PG 91, 1076 BC).

Мелхиседек је стекао јединствену Реч Божију, која је живела и делала у њему... Пошто није живео временским и променљивим животом, који има почетак и крај, и који је потресан многим страстима, него само божанским „лич-

ним“ неограниченим животом Речи Божије која је обитавала у њему, Мелхиседек је постао без почетка и краја (тамо, 1144 С).

Ово Максимово учење о обожењу је тесно повезано са православном христологијом коју је он бранио и која је коначно тријумфовала на Шестом васељенском сабору 681. год. у Цариграду. Две природе у Христу нису апстрактне идеје, које су из практичних разлога спојене у Божанство Речи, како су то монотелити тврдили, покушавајући да постигну компромис са монофизитима. Према Св. Максиму, свака природа има своју реалну пројаву, има себи својствено постојање, своју сопствену „вољу“ па и онда кад су њих две уједињене у једној личности Речи, а људска воља је у свему подређена Божанској вољи. Појам „воље“, по учењу Св. Максима, није имао значење које има у модерној индивидуалистичкој философији. Он је био синоним за „енергију“ и означавао је пројаву стварног постојања. Овакав речник даје његовој мисли егзистенцијални карактер. Монотелитско тврђење да Христос има људску природу али не и људску вољу, није имало никаквог стварног значења, пошто, према њима, ова природа није имала никакву егзистенцијалну пројаву. У ствари то и није ништа друго него апстрактна идеја. Насупрот томе, по Св. Максиму, у Исусу постоји „енергија“ или људска воља у свој својој пуноћи; Спасење се састоји у томе што је оно у потпуности слободно усаглашавање са Божанском енергијом или вољом. Сви хришћани, уједињујући се светотажински и мистично са Христом, придружују се Његовој људској вољи, али се истовремено припајају и Његовој Божанској вољи. Према томе, када Максим, у текстовима који су наведени, каже да „они који су достојни Бога имају у све-

му једну и исту енергију“ са Богом, не пориче стварност људске природе, већ тврди да они који су обожени употребљују своју властиту енергију са Божијом енергијом, коју затим примају у себе.

Пре него што напустимо велики патристички период са Григоријем Нисијским и Максимом Исповедником, морамо напоменути да ова ова учитеља припадају „исихастичкој“ традицији, узетој у њеном најширем смислу. В. Јегер је јасно показао да Григоријево духовно и мистичко учење допуњава спољашњу улогу правила која је његов брат Василије установио за монахе у Малој Азији. Његов Мојсеј је у првом реду монах сазерцатељ који се издвојио из људског друштва четрдесет година и живећи сам самцат, он своју пажњу, неометан и у тиховању („исихијом“) усредсређује на сазерцање ствари невидљивих (Тумачење псалама, 44, 456 С). Св. Максим нам је, и сам под великим утицајем Евагрија, оставио не само дубоке теолошке расправе него и духовна дела из којих се види да је био учитељ непрекидне молитве, добро познате на Истоку у седмом веку. Познија византијска духовност је тако наследила богословље и молитву не као две одвојене области, него као једну, приступачну сваком хришћанину без обзира на његов културни или интелектуални ниво.

СИМЕОН НОВИ БОГОСЛОВ (949—1022)

Свети Симеон је био монах Студитског манастира. Касније је постао игуман манастира Светог Маманта у Цариграду. Овај манастир је заузимао изузетно место у духовности православног Истока. Св. Симеон припада, с једне стране, великој плејади мистика Исусове молитве, чију је традицију у потпуности прихватио, а с друге стране његова јака и необична личност се истичала у готово свим областима у којима се јавља као писац. Једини он од свих православних мистика Средњег века отворено говори о својим личним, интимним доживљајима. Он описује своја виђења, он се не плаши да извесним традиционалним установама Цркве као протутежу супростави духовни опит мистичког живота.

Често је примећивано да већина аскетских и духовних дела хришћанског Истока у својим поукама о молитви, имају нешто безлично. Јован Лествичник или Максим Исповедник никада не говоре о себи, они су свесни да припадају једној одређеној духовној школи, школи Цркве. Чак и онда када смело кажу оно што други нису рекли, они подвлаче да су ови оригинални еле-

менти које износе само нови изрази постојеће традиције. Ни Св. Симеон Нови Богослов није у принципу изузетак од овога правила. Међулим, чињеница личног сусрета са Богом толико га је обузимала да се он мање него други брине да својим списима даде традиционалан облик. У овом погледу он је сличан великим мистика Запада.

У Симеоновом делу од изузетног значаја су следећа два елемента:

1. Наглашавање првенства духовног опита. Ово важи нарочито у случајевима када описује своје духовно обраћање.

2. Крајњи реализам његове христоцентричне мистике, а посебно његов светотајински реализам.

Наводимо извод из Симеонових „Разговора“ у којима описује свој монашки призив:

Извукао си ме из смрдљиве баруштине. Када сам се докопао чврстог тла, поверио си ме Твоје слуги и Твоје ученику (Симеону Побожном, духовном оцу Симеона Новог), заповедајући му да ме очисти од сваке нечистоте. Он ме је узео за руку и одвео, као што се слепец води, до извора воде тј. до Светог Писма и до Твојих Божанских заповести... Једнога дана сам (хтео) хитао да се окупам. Ти си ме сусрео на путу. Ти, који си ме већ једанпут извукао из глиба. И тада по први пут засија пред мојим очима јасна светлост Твога Божанског лица... Од тога дана често си Ти навраћао на извор. Ти би тада погрузио моју главу у воду, дозвољавајући ми да видим блесак твоје светлости. И онда, изненада, Ти би нестао, постао би невидљив, а ја још увек нисам разумевао ко си Ти...

Најзад Ти си милостиво удостојио да ми откријеш страшну тајну. Једног дана, када ми се чинило да хоћеш поново да ме зањуриш у

бистру воду, нашао сам се у блеску муње. Видео сам како из Твога лица излазе зраци помешани са водом. Опран овим прозачним водама, као да сам напустио властито тело, пао сам у екстазу. У таквом стању сам провео неко време. Милост Твоја ме је обдарила да сазерцавам још страшнију тајну. Видео сам како си ме Ти узео и подигао у небо. Нисам знао да ли сам још у своје телу или нисам. Ти сам то знаш, Ти једини који си ме створио.

Када сам дошао себи, заплакао сам у тужном чуђењу зато што сам напуштен. Али Ти си се ускоро смиловао да ми откријеш Своје лице, као сунце које сија на ведром небу — без облика и без спољњег изгледа — не откривајући се још увек ко си. Како бих ја то могао знати ако ми Ти то не би казао, јер си Ти одједном исчезао из мог слабог погледа...

Плачући поћох да тражим Тебе Непознатога. Савладан тугом и болом, потпуно сам заборавио на свет и на све што је у свету. Ни један осећај није био у моме уму. Тада си се појавио Ти Невидљиви, Недокучиви, Недодирљиви. Осећао сам да чистиш мој разум, отвараш очи моје душе, дозвољаваш да још потпуније сазерцавам Твоју славу, а Ти си сам био обавијен светлошћу... Изгледало ми је, о Господе, да се Ти који си Непокретан, крећеш, Ти који си Непроменљив, мењаш. Ти који си без облика да попримаш облик...

Сијао си неизрециво. Ти си ми се потпуно открио у свему и ја сам Те видео јасно. Тада сам се усудио да Те упитам: „Ко си Ти, Господе?“

По први пут си дозволио мени, јадном грешнику, да чујем сладост гласа Твога. Говорио си тако нежно да сам дрхтао. Био сам задивљен питајући се како и зашто сам примио Твој дар.

Ти си ми рекао: „Ја сам Бог који је постао човек из љубави према теби. Ти си ме желео и тражио целом својом душом. Стога ћеш у будуће бити мој брат, мој пријатељ, учесник у мојој слави...“

Рекао си ово и онда си заћутао. Полагано си отишао од мене, о вољени и благи Учитељу, о мој Господе Исусе Христе!“ (Француски превод М. Л. Б. у „Духовном животу“ XXI, 1931, 305—309).

Св. Симеон, песник и мистик, овде живим сликама изражава суштину хришћанског опита — заједништво са Непричасним, знање о Несазнајном које нам је омогућено заплочењем Речи Божије, која људско биће из греха подиже и дарује му божански живот. То је управо оно о чему је доцније говорио и Палама разликовањем у Богу Божанске суштине и Божанских енергија. Св. Симеон са задовољством истиче суштинску трансцендентност Бога, описујући трепет твари пред Тајном, бранећи у исто време чињеницу откривања и благодати, чињеницу могућности гледања Бога лицем у лице, подарену човеку живим Богом у Исусу Христу.

Симеон Нови Богослов је током свога живота дошао у сукоб са црквеним властима. Оне су са сумњом гледале на монаха боговидца, који је ватрено бранио стару монашку праксу исповедања грехова простим монасима који нису били свештеници (ово „исповедање“ је било сасвим различито од свете тајне покајања), и који је стављао под знак питања ефикасност крштења ако није доносило плода...

Цео живот Св. Симеона показује борбу између пророка и свештеника, између доживљаја и институције, борбу која је била позната и многим другим светитељима као на пр. Св. Франји Асишком на Западу. Без обзира на све Св. Си-

меону се не може негирати моћан захват у теологију и дубоко познавање Светог Писма. Зар се у напред наведеним цитатима не примећују Павлови наговештаји о његовом обраћању? Његово противљење сваком механичком приступу светим тајнама, грешка која се углавном не сусреће на Истоку, није га одвела у сферу „интелектуалне“ Евагријеве мистике нити пак у неоплатоничарски спиритуализам. Свете тајне Цркве биле су саставни део његовог духовног света, а његове молитве пре и после причешћа спадају међу најреалистичније молитве, које се и данас налазе у православним молитвеницима:

*Причешћујући се божанским и боготворећим Даровима
Ја већ нисам сам но с Тобом, Христе мој,
Светлошћу тросунчаном која просвећује
свет...*

*и уздајући се у Твоја богата према нама
доброчинства,*

*радујући се уједно и дршћући,
причешћујем се огњем, ја који сам трава.
И — о необичног чуда!*

*Орошаван сам на неисказан начин,
као некада купина која је несагориво
горела...*

(Православни молитвеник, Београд, 1979, стр. 130—131).

*Цело Тело, чисто и божанско, пламти
огњем Твога божанства неизрециво сједињено са
њим. Ти си, Господе, даровао да овај пропадљиви
храм, моје људско тело, буде сједињено са
Твојим светим телом, да се моја крв помеша са
Твојом. Од сад ја сам провидни и прозрачни уд
Твога тела... („Духовни живот“ XXI, 1931, стр.
309, на франц.).*

Геније Св. Симеона изражава религиозну вредност и аутентичну духовну садржину мистичке традиције источног монаштва. Потврђујући потребу живог контакта са Богом, свесне заједнице са Христом Исусом, *доживљаја јединства* за свакога правог хришћанина, игуман Светог Маманта поставио је проблем праве природе тог јединства, проблем који ће Св. Палама решити на догматском плану.

ВИЗАНТИЈСКИ ИСИХАЗАМ У ТРИНАЕСТОМ И ЧЕТРНАЕСТОМ ВЕКУ

Често се каже да оживљење исихазма у Византији четрнаестог века потиче са Синаја и да је почетком овог века Св. Григорије Синајски донео на Атос праксу „молитве срца“. Тако нам каже биограф Св. Григорија. Но то он чини због тога да би истакао углед светитеља кога прославља, на начин својствен писцима житија. Св. Григорије Синајски је заиста имао велики значај, особито у словенским земљама, за ширење исихазма у четрнаестом веку. Међутим, и други учитељи деле са њим ову славу. Пошто Палама о њима више говори него о Св. Григорију морамо им посветити посебну пажњу.

Једно име се налази у жижи свих разговора о исихазму. То је име *Никифора Исихасте*. Палама га назива „Италијаном“ који је прешао у Православље и замонашио се у Светој Гори. Доцније, у Цариграду сусрећемо га као противника унионистичке политике цара Михаила VIII Палеолога (1261—1282). Никифор је вероватно био, као и многи „Италијани“ тога времена, који су долазили у Византију, Грк из Калабрије или са Сицилије. Ништа више не знамо о његовом животу. Још је познато да је иза себе оставио малу расправу „О чувању срца“ и да је међу духовном елитом у Византији имао многе следбе-

нике. Обично се сматра да је место његовог пустињског боравишта било близу Кареје, престонице Свете Горе.

Напред смо навели текстове Св. Јована Лествичника за кога се врхунац исихастичког живота састоји у „описивању Нетелесног у телу“ и у везивању Исусова Имена са дисањем. „Духовне беседе“ Псеудо-Макарија скренуле су сву исихастичку мистику на посматрање тела, душе и духа као једне јединствене целине. Једино грех квари ово јединство: Он наводи тело на бунт против духа, дух предаје неконтролисаним маштањима, а тело потчињава тиранији страсти. Христос је дошао да васпостави нарушено јединство људске целине. Непрестаним призивањем Имена Исусовог исихаст чини да благодат искупљења стално живи у њему. Да би сва благодат била делотворна исихаст мора да „ум поврати у своје срце“, те да му даде оно место које је било његово — центар психо-физичког организма — и да тако васпостави првобитну хармонију идмећу делова овог организма.

У својој расправи Никифор посматра ове елементе као низ правила или духовних вежба. Ова правила су погрешно поистовећивана са самим исихазмом. У очима самог писца она имају тек другостепену улогу. Никифорова расправа је уствари антологија житијских и светоотачких текстова, међу којима видно место заузима извод из „Живота Светог Антонија“, које је написао Св. Атанасије Александријски. Ту су и наводи из списа Св. Макарија, Св. Јована Лествичника, Дијадоха Фотикијског, Св. Симеона Новог Богослова, и других духовних писаца. Најзад, у „Додатку“ антологији Никифор наводи једног саговорника који му поставља питања да прецизније дефинише „дажњу“ (*προσοχή*) и да му покаже како да је постигне. Зар није за исихасту,

према Светим Оцима, одсуство пажње највећа препрека у остварењу непрестане молитве? Дали је могуће држати Име Исусово у срцу када дух блуди под утицајем спољног света, када га грех одвлачи од места које му је Бог одредио а то место је срце, које једино може да „влада целим бићем“?

Никифор, популарним стилем и без теолошких финеса предлаже своје саговорнику најтрадиционалније средство које ће пребродити све тешкоће: слушање савета духовног учитеља. У закључку, он даје практично упутство онима који немају искусног учитеља.

Морамо тражити учитеља незаблудивог. Његове поуке ће нам показати на основу његовог личног искуства када смо скренули било десно или лево приликом труда на пажњи или подлегли претераностима, наведени нечастивим... Ако нема учитеља треба га упорно тражити; ако се не може наћи, треба се молити Богу скрушена срца и са сузама. Обрати му се у свој својој наготи и учини оно што ћу ти рећи: Знаш да ми удишемо и издишемо ваздух, само због нашег срца... Дакле, као што сам ти казао, седи усредреди свој ум уведи га, тј. ум, на пут удицајних органа којим дух доспева до срца. Подстакни га и принуди да сиђе до срца са ваздухом који издишеш. Када стигне тамо видећеш колику ћеш радост осетити од онога што ће доћи после тога. Јер као што човек, који је дуго времена био одсутан од куће, не зна шта ће од радости када поново види своју жену и децу, тако и дух бива обузет радошћу и неизрецивим весељем када се поново сједини са душом...

Треба и ово да знаш да не смеш бити мيران и беспослен све док твој ум борави у срцу. Немој се бавити ничим другим и не размишљај

ни о чему другом него вапи Господу: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме!“ И никада са тим не престај. Ово ће сабрати и заштити твој ум да не одлуга и да буде неухватљив и неприступачан за нападе непријатеља и узди-зати га свакодневно у љубави и жељи за Богом.

Али, брате, ако и поред свих твојих напора не успеш да ућеш у пределе срца онако како сам те упућивао, учини што ти кажем и, Божијом помоћу, на крају ћеш постићи свој циљ. Познато ти је да човекова разумна сила има средиште у грудима. Иако нам усне ћуте у нашим грудима се формира наша реч, наше одлуке, наше молитве... Пошто, дакле, одбациш све помисли из овог свога разума (то се може, само ако се хоће) подај му молитву: „Господе Исусе, Христе, помилуј ме“, и принуди да мислено изговара ове речи, искључујући сваку другу помисао. Када, временом, овладаш овом молитвом (техником), она ће ти, без сумње, отворити улаз срца. (PG 147, 961—966, Слово о трезвоности и чувању срца, Филокалија, том IV, стр. 26—28, грчки текст).

Овде Никифор указује конкретно и прецизно на улогу срца у молитви коју му је још Макарије приписао. Његов метод молитве почива на антропологији, која је слична Макаријевој, али која има првенствено семитско порекло. Наиме, у монашкој духовности Византије, без обзира на столећа искушења која јој је нанео неоплатоничарски дуализам тријумфује библијски појам човека као психофизичког јединства. У ствари телесна аскеза коју предлаже Никифор, произилази из „врло прости чињенице да све психичке активности се одражавају на телу. На веома реалан, мада неосетан начин, тело учествује у сваком покрету душе, било да се ради

о емоцији, апстрактној мисли, вољној радњи па чак и о трансцендентном доживљају“ (A. Bloom, »Contemplation et ascèse, Etudes Carmélitaines«, 1949, стр. 54).

Чисто физиолошко схватање садржано у неким његовим изразима, најпроблематичнији је елемент код Никифора. Али ипак, његова сама физиологија је веома слична оној коју налазимо у Библији. „Срце је владајући орган. Оно има власт над телом, а Створитељ га је саздао да буде извор природне топлоте тела; повезано са плућима која имају расхладно дејство, оно дела кроз дисање и говор“ (Guillaumont, »Le sens du nom de coeur dans l'Antiquité«, Etudes Carmélitaines, 1950, стр. 77).

Ипак код Никифора ова физиологија не игра суштинску улогу у његовој духовности: психо-физиолошки метод је тек једно од средстава да се постигне пажња и стражење над срцем; он је потребан услов за праву молитву, али није њена суштина нити њен крајњи циљ.

Молитва хришћанског исихасте се суштински разликује од хинду јоге или исламског дхикр технике који, више мање, аутоматски доводе до жељеног мистичног стања. У тринаестом веку су постојали многи лични контакти између хришћанских монаха и ислама. О томе нам многе примере пружају текстови из живота светитеља или списа Филотеја и Григорија Паламе. Призивање Божијег Имена у молитви повезано са дисањем, толико је било раширено у исламским круговима да нико не би могао негирати узајамно преплитање ова два духовна правца. (Види студију: L. Gardet »Un probleme de mystique comparée: la mention du Non divin-dhikr dans la mystique musulmane«, Revue Thomiste, III, 1952, 642—679; IV, 1953, 197—216). Међутим, овај паралелизам само подвлачи контраст између му-

слиманског понашања и хришћанског тумачења истог психолошког феномена. Код хришћанских монаха, без обзира на промене и збрку до које је неизбежно долазило у простој народној средини, молитва спојена са дисањем је постала неразводно повезана са светотајинском мистиком и теологијом благодати.

Многе византијске расправе о духовном животу које су се појавиле у 13. и 14. веку, враћају се, са извесним варијантама, на исто учење као код Никифора. Оно се појављује у спису анонимног писца „Метода свете пажње“, који се погрешно приписује Симеону Новом Богослову. Има таквим поука и код Св. Григорија Синајског, код Калиста и Игнатија Ксантопулоса. Шта више Палама каже да су ово учење препоручивали својим духовним ученицима и две највеће личности религиозног света Византије крајем 13. века — патријарх Атанасије I и Теодитт, митрополит Филаделфијски. („Триаде“ I, 2 стр. 12; II, 2 стр. 3).

Ово указује на врло широки утицај исихастичке духовности као и на њену истинску природу. Ни Теодитт ни Атанасије нису били отшелници затворени у манастирске ћелије, или скривени у пустињи. Насупрот томе, обојица су били уско повезани са социјалним и духовним реформама хришћанског друштва и током целог свог живота настојали су да у Византији подстакну црквено заједништво и у њега унесу светотајински дух. На тај начин они, а и њихови следбеници су показали да исихазам 14. века није представљао некакав индивидуалистички мистички покрет, већ је био духовна обнова, заснована на светоотачкој традицији. Христоцентрична мистика Исусове молитве, кроз личности као што су били Атанасије и Теодитт, постала је својина целе Цркве а у делима Св. Григорија је ова мистика

нашла своје теолошко оправдање и образложење. Пре него што пређемо на самог великог учитеља исихазма, потребно је да кажемо нешто и о човеку чији је духовни утицај припремио пут за Паламин успех у Византији, а и у словенским земљама: то је био *Григорије Синајски* (1255—1346).

Григорије је дошао из Мале Азије; његов боравак на Синају, где је још увек била жива традиција Св. Јована Лествичника, објашњава његов надимак. Његов биограф патријарх Калист саопштава да је Григорије своје време на Синају проводио у молитви и читању и да је његово знање далеко надмашивало знање свих монаха у манастиру. Па ипак он се није на Синају научио „стражењу ума“ и „чистој молитви“, већ на Криту где је доцније живео, од једног монаха који се звао Арсеније. Са Крита је Григорије отишао на Атонску Гору, где је постао духовник скита Магула и био окружен многим ученицима. Око 1325 год. атонски монаси, који су живели изван заштитних бедема великих манастира, били су жртве сталних турских упада. Стога је Григорије био принуђен да напусти Атон и да нађе уточиште у Парорији, у планинама Тракије, на граници Византијског царства и Бугарске; тамо је он био под заштитом бугарског цара Јована Александра. У то време из Парорије се исихазам почео да шири у словенске земље. Будући ствараоци словенске духовности и интелектуалне ренесансе су били у ствари директно или индиректно, ученици овог Синаита: Теодосије из Трнова, бугарски патријарх Евимије и Киптријан, митрополит кијевски. Они су донели исихазам у Русију, где је у 15. веку он био главни инспиратор покрета трансволжских „стараца“. У Србију су исихазам раширили преп. *Ромило Раванчки*, преп. *Григорије Горњачки* и

бројни њихови ученици званци „Синаити“. (Види о томе опширније: јеромонах Амфилохије, Синаити и њихова улога у Србији XIV века, Зборник Раваница, 1381—1981).

Списи Светог Григорија Синаита били су одувек веома популарни међу православним монасима. Григорије, прожет поукама „Лествице“, излаже духовно учење о чистој молитви са дубоким разумевањем монашке психологије. Он се користи свим оним искуством које су дале раније генерације. Отуда су му списи врло сажети, у њима су заједно изложени мистичко искуство и конкретни савети. Као да је целокупна исихастичка традиција сажета у поједине кратке пасусе, као што је следећи:

Својствено је свим заповестима да међу њима прво место увек има свеобухватна заповест, која гласи: „Сећај се Господа Бога свога непрестано“. Јер оним чиме су (заповести) изгубљене тиме могу бити и очуване. А заборав је баш оно чиме је одмах на почетку изгубљено божанско сећање, помрачењем заповести. Њиме је човек оголио од сваког добра (из „Филокалије“, том IV, Поглавља, 17, стр. 33, грчки).

Ово „сећање на Бога“, битно за истински живот, а извитоперено грехом, јесте управо оно што исихаст мора да васпостави у самом себи. Да би ово постигао он мора да одстрани сваку помисао изузев мисли о Богу:

Порекло и узрок помисли лежи у томе што човеков грех разбија једнообразност простог сећања, а са тиме се губи и сећање на Бога. Сећање од простог постаје сложено и од једнообразног многоструко и тако пропада, поставивши плен својих сопствених сила.

Да бисмо излечили ово првобитно сећање од преварљивог и погубног сећања помисли, треба да се повратимо његовој негдањој простоти... „Сећање може да буде најбоље излечено непрестаним сећањем на Бога учвршћеним дејством молитве...“ (из „Филокалије“ том IV, грчки, Поглавља, 61, стр. 39).

Учитељи исихазма 14. века нису имали истоветан одречан став према читању псалама (усном богослужењу). Нарочито је Теодосије Филаделфиски много инсистирао на томе да се његови ученици строго придржавају правила монашке заједнице. Патријарх Филотеј опет говори како је једном Палама, када је намеравао да се повуче у усамљеност ради „чисте молитве“ имао виђење Св. Антонија који га је прекорио због тога и саветовао му да се врати и придружи заједничкој молитви братије. Изгледа да се Григорије Синајски придржавао индивидуалистичког и спиритуализованог правца византијског исихазма и да је био најближи Евагрију из Понта. Вероватно није случајност да се он држао потпуно по страни од догматских распри о монашкој духовности, које су избиле последњих година његовог живота. Међутим, истина је и то да су сви његови најближи следбеници — Калист, Марко, Давид Дисипат — подржавали Паламу. У сваком случају мора да је и Григорије био на страни своје братије монаха у њиховом сукобу са варламитским хуманистима, јер је препоручивао јединство молитве и дусања и изричито се позивао на Псеудо-Симеонов „Метод“ телесне молитве. Без обзира на „евагријевски“ карактер његове духовности, традиција Макарија и Симеона Новог Богослова је била још увек сувише жива да би је он могао изневерити. Стога, у његовим списима, као и код других савремених исихаста,

налазимо одељке у којима је сједињена ова мистика Имена Исусова и целокупан метод чисте молитве са светотајинским животом у Исусу Христу. Циљ исихастичког живота био је за њега, као и за све друге исихасте, суштински истоветан са циљем који је Свето Писмо поставило пред све хришћане: стећи свест о благодати крштења која је већ дата сваком човеку, али је помрачена грехом.

Због немара, каже преподобни Григорије, и огреховљеног стања већина нас пада у безосећајност и слепило. Отуда не знамо ни да Бог постоји, ни ко смо, нити шта смо постали, поставши синови Божији, синови светлости, деца и удови Христови. Ако се и као одрасли крштавамо, осећамо само воду, али не и Духа. Ако се и препораћамо Духом, наша вера је мртва и неделотворна... И тако доиста тело будући, телесно живимо и ходимо... А постоје два начина како да пронађемо енергију Духа коју смо светотајински примили у светом крштењу:

Прво, уопште речено, открива нам се овај дар, вршењем заповести, по цену тежких и дугих напора;

Друго, он се открива кроз послушност (духовном оцу), преко методичног и непрестаног вајања Господу Исусу, тј. сећањем на Бога.

Иначе, први начин је спорији а други бржи, особито ако се душа навикне на подвиг и ако буде постојана у копању земље и тражењу законаног злата (О тиховању у молитви, Филокалија, грчки, том. IV, стр. 66).

Једна од главних брига Григорија Синајског била је да сачува своје ученике од нестварних визија, које понекад могу бити природне, али су најчешће Баволског порекла:

Ти који си Бога заволео, чувај се пажљиво и разумно. Док се бавиш молитвеним делањем, на приметиш у себи или изван себе светлост или пламен или лик тобоже Христов или анђела или некога другог, не примај то јер ћеш настрадати. Не допусти ни свом уму да изображава нешто такво, када сам од себе сликовито размишљаш. Јер је све ово наметнуто у невреме споља и има за циљ да заведе твоју душу. Истински почетак молитве је топлина срца која сажижје страсти, испуњава душу радошћу и умилношћу, утврђујући срце неустрашивом љубављу и непоколебивом сигурношћу. („Филокалија“ том IV, О тиховању и два начина молитве, стр. 76).

Овде Григорије Синајски настоји на суштинском аспекту православне мистичне традиције: најопаснији непријатељ јединства са Богом јесте маштање (имагинација), у било ком облику или форми, вољно или невољно. Интересантна је сличност између овог источног православног духовног учења и схватања Симоне Веил о имагинацији по којој „она служи да затвори пролазе кроз које би могла да се пробије благодат...“ Монаси нису тражили некакво посебно субјективно стање већ објективни контакт. Последице овог контакта — топлина срца, радост, осећај пуноће — јесу стварне, али пошто оне пројављују ефективно присуство Божије а не само неко стање душе, битно се разликују од субјективних осећања.

Све ово очевидно говори да исихазам није само једна школа духовности него и учење које је неодвојиво повезано са том духовношћу. Стога морамо сада прећи на богослова исихазма, Светог Григорија Паламу.

СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА БОГОСЛОВ ИСИХАЗМА

М л а д о с т

Палама је рођен 1296. Родитељи су му били племенитог рода, пореклом из Мале Азије, али су под налетом Турака били принуђени да се преселе у Цариград. Одрастао је на двору цара Андроника II Палеолога. Андроник је био заштитник писаца и школованих људи, интелектуалац, али просечан политичар. Био је један од најрелигиознијих царева позне Византије. Смерношћу срца и послушношћу строгом патријарху Атанасију I, он је отеловљавао идеал теократије, теократску основу Византијске империје, која је симболично представљена портретом у мозаику из 9. века над царским дверима нартекса Свете Софије, на коме је представљен хришћански цар, господар веселене, како ничице лежи пред Исусом Пантократором, Ваплоћеном Мудрошћу, небеским Царем. Паламин биограф је описао атмосферу на византијском двору око 1300. године. Он прича како је отац будућег учитеља исихазма, док је седео у сенату, био толико удубљен у „умну молитву“ да није чуо питање које му је поставио цар о неком политичком проблему. Андроник, поштујући његову удубљеност у молитву, није настојао да добије од њега одговор на постављено питање.

Све до око двадесете године старости Григорије је био заузет световним студијама, основним класичним тривиумом и квадривиумом, који у му пружили добро познавање Аристотела. Традиционалистички византијски свет је сматрао да се Платонова метафизика не подудара са хришћанством и стога није била уврштена у редован програм световног образовања. Веома често Палама говори о Аристотеловој логици као чистој вежби, техници резонувања, која је корисна и оправдана за хришћанство. Што се пак тиче Платона, његово метафизичко учење захтева по Палами, избор и интелектуалну ангажованост. Он се поноси што је успео да одбаци ову ангажованост.

Око 1316. одушевљен контактом са еминентним монасима у Цариграду Григорије је изненада одлучио да се посвети монашком позиву. Теолипт Филадельфијски га је увео у тајне „чисте молитве“. Узалуд му је цар обећао сјајну каријеру; он се решио да напусти свет. На типично средњовековни и византијски начин, он је одстранио све породичне препреке које су му стајале на путу. Још као дете био је изгубио оца (који је пред смрт обукао монашку ризу). Григорије је имао да се брине за мајку, две сестре, два брата и за велики број слугу. Решење се нашло у томе да се сви они замонаше. Тако су његова мајка, две сестре и много слугу ступили у манастире у престоници, а он и његова два брата кренуше заједно пешке према Атонској Гори. Тамо је Григорије двадесет година живео монашким животом који се ни у 14. веку није много разликовао од данашњег живота у Светој Гори.

На Истоку Атонски манастири нису најстарији. Велику Лавру је основао Св. Атанасије тек у 9. веку. Током следећих столећа тамо су

основане и многе друге монашке обитељи и све су биле груписане у неку врсту федерације под управом *протоса*, који је председавао савету игумана из разних манастира. Сличне федерације су постојале и у другим местима — на планини Олимп, на брду светог Авксентија — али најезда Турака на Малу Азију дала је Атосу јединствен по значају положај, који је повећан његовим многонационалним карактером: Срби, Бугари, Грузијци (или „Иверијци“) и Руси слали су тамо монахе, било да ступају у велике грчке манастире или да оснивају своје сопствене. Чак је на Атонској Гори постојао и латински манастир „Амалфићана“, све до тринаестог века (скоро сви монаси су били из италијанског града Амалфи). Данас његове рушевине још увек сведоче о некадашњем јединству Истока и Запада — у аскези и молитви...

У 14. веку је Атос био центар целокупног православног монаштва. Он је био и интелектуални центар, што се може и данас уочити по неисцрпном богатству светогорских библиотека. Године које је тамо провео будући учитељ исихазма нису биле само године духовних вежби и подвига него и прилика да стекне богато знање светоотачке књижевности и изванредно искуство у разним областима монашког живота. Кроз целу историју Свете Горе монашка традиција општежића или „киновитска“ његована је заједно са традицијом отшелништва или исихазма. На Истоку су ове две традиције одувек постојале једна поред друге; обе оне воде своје порекло од хришћанског монаштва у Египту.

Општежиће је облик монаштва који је на Западу утврдио Св. Бенедикт Нурсијски. У Свету Гору га је први донео Св. Атанасије у 10. веку. Завети целомудрености, послушности и сиромаштва били су извршавани у чврсто организова-

ној заједници чија су строга правила тачно одређивала најситније детаље монашког живота. Његов основни елемент су заједничко богослужење, послушност игуману и апсолутно одрицање од сваког поседа.

Анахоретизам (отшелништво), насупрот томе, како су га упражњавали многи подвижници од времена Антонија Египатског, остављао је монаху пуну слободу личног пута у усавршавању. Штавише, пустињаци, отшелници или исихасти су осећали да су једино они прави „монаси“ — сам, усамљен, један. Њихов духовни пут је у суштини био пут целомудрености, али се њихово тумачење завета послушности и сиромаштва разликовало од општежитељног.

Апсолутни духовни наставник није био игуман, него неки искусан монах, слободно изабран; материјална имовина није предавана заједници, која је често постајала веома богата те је монаху могла гарантовати удобан, понекад чак и докон живот, него се од стицања имовине одрицао на најрадикалнији начин, тако да је сиромаштво било више лично и конкретније. И један и други начин живота имају своје очигледне предности; у једном и другом су присутне препреке и опасности. С једне стране, дисциплина је могла да остане чисто спољашња без икакве истинске духовности и понекад заснована на вапијућој социјалној неправди, (јер су манастири са општежићем били велики земљопоседници и увелико користили слуге као радну снагу). С друге стране, у претераном индивидуализму и прекомерној спиритуализацији монаштва крила се могућност духовне анархије.

Византијско монаштво нарочито после 11. века, у пракси је имало тенденцију да комбинuje ова два начина монашког живота. Исихастичка духовност није била непозната у великим опште-

житељним манастирима, јер су *γερουσιαι* — исповедници и духовни оци — у самој сржи живота заједнице имали ауторитет раван административној и дисциплинарној власти игумана. О овом нам многе примере даје живот Симеона Новог Богослова. А с друге стране, исихасти су се често придржавали полуопштежитељног начина живота: неколико монаха би се груписало око духовног учитеља, заједно би се подвизавали и молили, а суботом и недељом би одлазили у монашку заједницу којој су припадали, да би учествовали у литургији и примили свете тајне.

Управо овакав начин живота водио је и Палама на Гори Атонској. Позивајући се на ауторитет Јована Мосха („Духовни луг“, гл. 4 и 5) исихастичка традиција XIV века се држала уверења да је овај полуопштежитељни начин живота, узвишенији. Шта више, и Палама је критиковао претерани исихазам, нарочито ако је водио занемаривању литургијског живота. И он сâм је повремено живео у великој монашкој заједници.

Тројица браће су три године боравили у близини манастира Ватопеда под руководством једног исихасте који се звао Никодим, а који је дошао на Атос са Горе Св. Авксентија, једног другог познатог монашког центра у 13. и 14. веку. После преране смрти најмлађег брата Теодосија, а ускоро и аве Никодима, Григорије и његов брат Макарије су се пробили даље у унутрашњост атонског полуострва, боравећи у Великој Лаври Светог Атанасија, у манастиру који је по старини и угледу имао првенство у кругу светогорске заједнице. И тако је Лавра постала Паламин духовни дом за цео његов живот.

Будући учитељ исихазма је најпре ступио у монашку заједницу. Игуман га је чак одредио да буде учитељ појања. После три године он се

повукао у испосницу Глосију да се тамо подвизава под руководством еминентног монаха, који се такође звао Григорије. Непрестани налети турских пљачкаша, од којих су мале монашке групе највише трпеле због тога што нису биле заштићене великим манастирским зидинама, које и данас чине да светогорски манастири подсећају на тврђаве, учинили су крај оваквом пустињском животу. Палама реши да са једном групом монаха оде у Свету земљу и на Синај. Без обзира на муслиманска освајања, монаси су оваква поклоничка путовања често предузимали и она су им била веома драга. На њима су они боље од других упознали релативно повољне услове живота које су муслимани тога времена гарантовали хришћанима. Понекад су ови монаси попадали под утицај извесних духовних исламских тенденција тога времена; главни показатељ ове духовне осмозе, као што смо видели, јесте психофизички метод молитве, који је у великој мери практикован од стране простог народа.

Међутим, Палама је био спречен да изврши свој план. Неко време је остао у Солуну, пришавши некој врсти духовног кружока под вођством Исидора, ученика Григорија Синајског и будућег патријарха Цариградског. Овај круг је деловао међу различитим социјалним групама, јер, Исидор и Григорије, управо као Симеон Нови Богослов и Теодит Филаделфијски, нису сматрали да исихастичка духовност припада искључиво домену монаха. Они су радили на томе да праксу Исусове молитве рашире изван манастира, јер за њих је она била превасходно средство помоћу којег благодат крштења треба да постане стварна и делотворна.

Кад му је било придесет година, Григорије је у Солуну рукоположен за свештеника. Тада

је основао испосницу близу Верије, с којом је руководио и пуних пет година тамо живео изузетно строгим аскетским животом. Пет дана у недељи је проводио у потпуној повучености, суботом и недељом се придруживао својој сабраћи да би служио Евхаристију и са њима разговарао. Боравак у Верији је био прекинут једино једним краћим путовањем у Цариград, када му је умрла мајка. Отуда је довео своје две сестре и сместио их у веријске манастире.

Од 1331. год. Григорије се најзад вратио на Атос, јер су српски упадачи непрестано пустошили област Верије. Решио је да живи у испосници Св. Саве, у близини Лавре. И данас монаси показују место где се налазила његова ћелија, над којом је доцније саграђена капела. Испосница Св. Саве, прилепљена је високо изнад манастира за стрме стене Горе Атос. Потребно је око један час тешког пењања брдском стазом да би се до ње дошло. Тамо је Палама продужио да живи истим оним животом који је водио у Верији, проводећи целу недељу у самоћи, а у манастир је одлазио само на празнична богослужења. Ми овде примећујемо ону изванредну равнотежу између личног духовног живота и заједничке молитве коју је исихазам успоставио у 14. веку, а која је, у великој мери, определила Паламину богословску мисао.

Григоријев боравак у испосници Св. Саве био је на кратко прекинут 1335—1336. У то време су га светогорске власти поставиле за игумана великог манастира Есфигмена, на северу полуострва, који је у то време имао скоро две стотине монаха. Ревност младог игумана за реформу изазвала је комешање заједнице. Палама се поново повукао у испосницу Св. Саве, где су га очекивале нове бриге.

ПРЕПИРКЕ СА ВАРЛААМОМ И АКИНДИНОМ

Нећемо много говорити о чисто историјским епизодама овог чувеног сукоба, чије последице су коначно определиле судбину источног хришћанства. Наводимо само његове главне фазе.

У Цариград је 1338. год. дошао Грк из Калабрије Варлаам и брзо је изашао на глас као научник и философ. У Византији су постали познати његови списи о астрономији и логици и Јован Кантакузен, „велики доместик“ Андроника III — нека врста министра председника — дао му је катедру на Царском универзитету. Овде је Варлаам својим студентима излагао дела Псеудо-Дионисија, оне загонетне личности 5. столећа која се крила под именом Дионисија, кога је у Атини Св. Апостол Павле обратио у хришћанство. Списи Дионисијеви који су увелико циркулисали на Истоку, били су познати на Западу од 827. г. када их је византијски цар Михаило II послао Лују Побожном. Овај драгоцен рукопис који се још и данас може да види у Националној библиотеци у Паризу, представља грчки текст који су латински философи Средњег века много читали. Године 1333—1334. овај Калабријац је у својству представника византијске Цркве водио преговоре са двојицом доминиканских теолога које је папа послао на Исток ради разговора о

јединству црква. Године 1339. поверена му је мисија код папе Бенедикта XII у Авињону. Сигурно је да је странац никад не би задобио да није дао јасне доказе своје верности Православљу и интересима царства. У ствари, Варлаам је увек исповедао своје православно уверење: Његова „љубав за истинску побожност“ била је разлог да напусти Италију, где су Грци, хтели то они или не, били у унији са Римом. Долазећи у Цариград, Варлаам је сматрао да се враћа вери својих отаца.

Он се ускоро, ипак, нашао у тешкоћама када је отпочео са богословским новотаријама. Варлаам је био одрастао и добио прво образовање у Италији где је дух ренесансе тек узимао маха. Хуманистички кругови у којима се кретао настојали су да се ослободе интелектуалне дисциплине постављене у Средњем веку, чији је символ и отеловљење томистички правац у теологији.

Током 14. столећа Вилијам Окам дугује свој успех на Западу управо овој жељи да се људска мисао ослободи средњеveковних „ауторитета“; ова еманципација ће на крају одвести у протестантску реформацију. Нама није познато да ли је Варлаам имао неку директну везу са номиналистичком Окамовом философијом. У сваком случају, он је у име номинализма већ у својим првим теолошким радовима против Латина — које је идентификовао са „томистима“ — одбијао латинску тврдњу да „знају“ Бога и да могу „доказати“ исхођење Светог Духа од Сина. Његов „апофатизам“, тј. његова стална тврдња о несазнајности Бога, вукла га је источној теологији. Отуда није случајност да се он са таквом марљивошћу посветио изучавању Дионисија Ареопажита, источног учитеља апофатичне теологије, чији ауторитет је био исто тако велики и на

Западу. Код Дионисија је најзад нашао метафизичку основу за поновно уједињење цркава: пошто је Бог несазнајан, зашто да продужавамо дискусије о исхођењу Светог Духа. Грци су држали да Свети Дух происходи само од Оца. Латини су бранили свој додаток Символу вере из 7-ог века (филиокве) тврдњом да Дух исходи и од Сина. У овом случају је и једна и друга страна претеривала, а нарочито Латини.

Тома и сваки онај који резонује као он сматра да нема ништа што не би било доступно људском уму. Ми верујемо да ово мишљење долази из душе пуне демонске и зле гордости, јер већина божанских ствари превазилази људско сазнање. (Текст у париском „грчком манускрипту“ 1278. фол. 137).

Овај номиналистички агностицизам, којим је Варлаам најпре напао Латине, изазвао је протест испоснице Светог Саве. Из свог атонског скровишта Палама је слао писма у Цариград и Солун, час Акиндину, једном од својих истакнутих ученика, час лично калабријском философу. Бога заиста не можемо сазнати, али да ли нам се Он сам не открива? Зар није Христос, оваплотивши се, даровао људима надприродно знање, другачије од интелектуалног знања, али еминентно стварно, далеко стварније од било ког философског знања? У свом бежању од интелектуалистичког реализма западне томистичке школе, Варлаам се сударио са мистичким реализмом источних монаха.

Овај калабријски философ је имао истраживачки ум и настојао је да што више сазна о својим новим противницима. Стога је сам неко време живео животом исихасте по испосницама Солуна и Цариграда. Тамо је наишао на веома распрострањени облик психо-физичког метода мо-

литве; то је дубоко повредило његов хуманистички менталитет и његова философска уверења прожета платонском спиритуалношћу.

Они су ме увели — писао је, у грозоте и апсурдна учења да се човек ако има бар мало ума и смисла не може тако ниско спустити да би описао до чега су све довела погрешна веровања и хитра уобразиља. Они су ме учили о чудноватом раздвајању и поновном сједињавању духа и душе, о односима демона и душе, разликама између црвене и беле светлости, о улажењу и излажењу ума (у срце) кроз ноздрве путем дисања, о ореолу око пупка, најзад, о јасном виђењу нашег Господа душом у области пупка и то са пуном сигурношћу срца... (Игнатију, Писмо V, изд. G. Schiro, „Varlaam Kalabro, Epistole Greche“, Palermo, 1954, стр. 323—324).

У овоме тексту је тешко разликовати оно што долази као директни ехо трактата Никифора Исихасте „О чувању срца“ или Псеудо-Симеоновог „Метода“, од оног што представља популарно искривљивање њиховог учења или чак од оног што је сатира самога Варлаама. У сваком случају, калабријски философ је веома озбиљно схватио своја открића и поистоветио исихастичке монахе са месалијанском или „богумилском“ јересју, распрострањеном на Балкану. Он је против њих написао читав низ полемичких списа, у којима је било напретек напада на њихову духовну праксу, и при томе развио своје учење о богосазнању, своје поимање молитве и мистике. Из ових се списа види да је Варлаам добро упознао источну богословску мисао која је подкрепљивала његов интелектуализам и номинализам, а особито негативну (апофатичку) теологију Псеудо-Дионисија и спиритуалистичку мистику Евагрија. Најзад, он је отворено изнео

оптужбу против монаха, коју је још од почетка истицао, да су они месалијани зато што, по њему, тврде да телесним очима виде божанску суштину! Када се читају неки пасуси из Варлаама, човек би помислио да говори сам Евагрије! Ево шта он каже о молитви (Палама, цитирајући га, каже да му је почетак сагласан са Оцима, а закључак — потпуно супротан):

Онај који се труди на молитви мора да умири своја чула и да потпуно умртви страсни део душе тако да не буде активна ни једна од њених сила. То важи и за све енергије које су заједничке души и телу; јер свака од ових енергија представља препреку за молитву, нарочито ако је принудна, или ако изазива задовољство или бол, особито ако се тиче најгрубљег и најбесловеснијег чула додира... (Цитирано по Палами у његовој „Тријади“ II, 2, параграф 4, изд. Мајендорф у Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1959, стр. 324.)

Монаси тврде да виде самог Бога. Међутим, по њему, директно виђење Бога није могуће!

Ако они тврде, пише Варлаам, да духовна и нематеријална светлост о којој говоре, представља самог надсуштственог Бога, и ако у исто време признају да је Он апсолутно невидљив и неприступачан чулима, они морају да се одреде и бирају: ако мисле да виде ову светлост треба да сматрају да је она или анђеоска суштину или суштину самог ума, када дух, очишћен од страсти и незнања, сам себе види и у самом себи види слику Божију. Ако се светлост коју виде идентификује са једном од ове две реалности, тада је њихова мисао потпуно исправна и подудара се са хришћанским предањем. Али ако они кажу да ова светлост није ни надсуштствена сушти-

на, нити је анђеоска суштину, нити је сам дух, већ да њу ум сазерцава као једну другу ипостас, онда, што се мене тиче, ја не знам шта је та светлост, али знам једно а то је да она не постоји (исто II, 3, пар. 7. стр. 400—402).

Управо против оваквог писања калабријског философа, Палама је у својој испосници Св. Саве и доцније у Солуну написао своје чувене „Тријаде за одбрану светих исихаста“. Ови изузетни текстови представљају прву теолошку синтезу источне монашке духовности. Варлаамови напали су Православну Цркву дали прилику да преко бранитеља, у којем је препознала саму себе, разјасни однос исихазма према њеним главним истинама и учењу о греху, Оваплоћењу, искупљењу и благодати светих тајни. Истовремено је она овде из раније традиције извршила потребну селекцију, одстрањујући елементе који су јасно одударали од њеног духовног пута — посебно неоплатонску духовност — и прихватајући праксу и учења сагласна библијском и хришћанском схватању Бога и човека. Најзад, у одговору на Варлаамове оптужбе због месалијанства и прекора монасима због тога што „Божанску суштину телесним очима виде“, византијски сабори 14. века усвојили су Паламино разликовање између Божанске суштине и Божанске енергије. Црква је прихватила теологију Св. Григорија у неколико етапа. Унутарполитичке борбе које су растрзале већ нестабилно царство Палеолога одложиле су коначну одлуку за неколико година.

Први званични или полузванични документ објављен против Варлаама био је „Светогорски томос“ који је саставио сам Палама, а потписали су га 1340—1341. игумани и монаси Свете Горе на скупу (синаксис) у Протату у Кареји. Тако је целокупно атоњско монаштво устало про-

тив Варлаамовог номиналистичког хуманизма и признало Григорија Паламу за свога овлашћеног представника. У „Томосу“ као и у „Тријадама“, Палама представља хришћанску мистику као део Божанског плана спасења. Бог чини себе стварно видљивим јер у Цркви Царство будућег света стварно постоји већ у антиципирању, исто као што се и сам Христос унапред открио праведницима Старог Завета. Наводимо почетак овог важног текста:

Учења, која данас представљају опште наслеђе, која сви познају и отворено проповедају, за време закона Мојсијевог представљала су тајну: била су доступна једино Духом у визији пророка. Исто тако светима обећана блага будућег века, представљају тајне за еванђелско живљење. Оне се дају и предуказују само онима који су се удостојили Духом Светим да их виде, али и њима умерено и делимично као залог (предукус). (PG. 150, 1225 A — 1227 AB).

Хришћанска светост је по самој својој сугтини пророчка: Старозаветни пророци су знали и проповедали први долазак Христов, пророци Новог Завета знају и проповедају славну Парусију (Долазак) Господњи; они доживљавају пуноћу обећања на крштењу датих сваком хришћанину, они пројављују мистерију спасења, не само речима него и самим својим животом. Ова пророчка служба припада пре свега монасима које је Варлаам нападао:

Неки су од њих самим опитом уведени у тајну. А то су сви они који су се ради еванђелског живота одrekli стицања материјалних добара, људске славе и трулежних телесних задовољстава. И не само то: они су ово одрицање потврдили послушношћу према онима који су

*већ достигли пуни узраст у Христу, јер бора-
већи молитвеним тиховањем у себи самима и
Богу безбрижно, и чистом молитвом превазила-
зећи себе саме, сјединили су се са Богом, тајан-
ственим надумним јединством, и тиме били по-
свећени у надумне тајне. Други су опет примили
просветљење преко поштовања, поверења и љу-
бави коју су испољили према таквим људима...
Божански Максим пишући о Мелхиседеку, ову
обожавајућу благодат Божију, сматра нестворе-
ном, вечном и од вечнога Бога...*

*Овоме смо се из Светога Писма научили. То
смо од наших Отаца примили. Ово смо сазнали
из нашег скромног искуства. Ово о чему је и наш
чесни међу јеромонасима брат господин Григо-
рије (Палама) писао у делу „О свештеним тихо-
ватељима“, као нешто што је сагласно преда-
њима светих, потписујемо ради обавештења сви-
ма... (PG, 150, 1225—1230).*

Ова свечана изјава и исповедање вере свето-
горских монаха је било одлучујуће за исход
спора. Два сабора сазвана у јуну и августу 1341.
под сводовима Свете Софије у Цариграду осу-
дила су калабријског философа. Његове наде да
на Истоку нађе погодно тле за древни хелени-
зам, нису биле остварене; његова хуманистичка
настројеност и платонска убеђења нашла су на
Западу далеко већи број присталица. Стога је
одлучио да се врати у Италију. Тамо је био по-
стављен за епископа у Гераси, а своје старе дане
је провео дајући Петрарки часове грчког језика.
У осуди Варлаама византијска Црква је осудила
дух ренесансе.

Кратка византијска каријера калабријског
философа била је могућа једино услед тога што
су његове идеје, бар делимично, имале у неким
круговима својих присталица. Екстремни зак-

ључи номинализма, које је заступао Варлаам, подударали су се са интимним убеђењем многих византијских хуманиста. Интелектуална елита Истока је већ дуго времена преживљавала унутарњу кризу, понекад прикривену велом строгог начина византијског живота и спољашњом верношћу догмама „седам васељенских сабора“, које су интелектуалци, хтели или не, били принуђени да прихвате. Али иза фасаде спољашњег склада, од 9. века па надаље, тињао је непрестани конфликт између заговорника световног хеленизма и заштитника духовног и теолошког учења. Први су тражили да неоплатонска философска традиција поново задобије највећу могућу аутономију у односу на хришћанску догму, а други правац је тражио чистоту хришћанског учења и његову независност од класичних философа. Западњак би се могао запитати у чему је ту у ствари сукоб. Зар нису ова два покрета могла да постоје један поред другог „дајући посебан домен филозофији, а посебан теологији? Ово раздвајање, које је Запад спровео у Средњем веку, Исток никад не би могао да прихвати. С једне стране, неоплатонизам, који је привлачио византијске хуманисте, у суштини је био религијски систем и отуда је у себи носио изврстан степен контроле над облашћу теологије. С друге стране, противници секуларног хеленизма били су наследили начин мишљења од грчких Отаца који не дозвољава било какву делатност — а нарочито не интелектуалну — која би била изван суштинског хришћанског доживљаја живота у Исусу Христу. Отуда они нису давали филозофији неки аутономни домен у коме би се људска мисао могла да креће у оквирима нехришћанских начела. У ствари, видели смо у самој сржи исихастичког предања постепену победу монистичког појма о човеку — о целом човеку,

палом и смртном, који је као цео човек, душом и телом, позван да још овде на земљи ужива прве плодове коначног обожења.

Од 9. до 14. века Црква је често заузимала статичан став, условљен формалним конзерватизмом званичне теологије, према сукобу између наведена два правца. Многи Византијци, укључујући већину епископа, веровали су, особито после мира који је Црква стекла 843. победом над иконоборством, да је црквена традиција добила свој коначан израз у формулацијама седам Васељенских сабора и да према томе, у циљу потпуне доктриналне сигурности, није потребно ништа више него да се то непрестано понавља. Изгледало је да је светоотачка традиција тако строго утврђена као ликови самих Отаца на блиставим мозаицима византијских Цркава. Држећи се чврсто ове „теологије понављања“, Црква се одлучила да осуди хуманисте тек онда када би прешли сваку меру и покушали да створе нову синтезу хеленизма и Еванђеља и да њоме замене синтезу Светих Отаца. Тако је у 11. веку био осуђен Јован Италос због својих платонских погледа. У Недељу Православља (прва недеља Великог поста) у црквама су свечано изговаране анатеме против оних „који су сматрали да Платонове идеје имају стварну егзистенцију“ и против оних „који се посвећују световним студијама не само као интелектуалним вежбама него управо прихватањем јалових мишљења“ философа. А с друге стране је и Симеон Нови Богослов имао тешкоћа са црквеним властима, неповерљивим према мистиком који је понекад раскидао са школским формулама. Управо у оквирима ове латентне кризе избио је сукоб између Варлаама и Паламе, који по први пут постојећи проблем постављају на радикалан начин у свој његовој ширини. Ток расправе која се водила о овом

проблему и њени резултати опредељују доцнију историју Источне Цркве. Јер, да је Црква остала пасивна пред напредовањем номинализма, нема сумње да би и овде вихор нових идеја модерног времена сломио оквире средњовековног друштва и довео до кризе какву је претрпео хришћански Запад, тј. до неопаганизма ренесансе, и црквене реформације, а у духу нове номиналистичке филозофије.

И после Варлаамовог одласка у Италију, Паламин стваралачки геније је био нападан од извесног броја противника који су се регрутовали међу хуманистима и међу браниоцима „теологије понављања“. Можда ова опозиција не би никада изашла на јавност после Паламине победе у јуну и августу 1341. да јој нису погодиле политичке прилике. Овде не можемо да улазимо у све чисто „византијске“ детаље крајње компликоване ситуације. Ограничићемо се на кратак историјски приказ и затим дати општи преглед Паламине мисли.

Монах Акидин, родом из Прилепа, који је био Паламин ученик на Атосу, заузео је неодређен став према двојици протагониста. Он је желео да изиграва улогу арбитра, те је одбио да постави проблем у свој његовој ширини. У ствари, он је припадао групи „формалних“ конзервативаца, који су сматрали да ће сваки проблем бити решен једноставним понављањем старих формулација и који су се противили теологији енергија, онаквој како су је монаси формулисали. У августу 1341. Акидин је такође био осуђен. Но пошто се био сагласио да потпише једну доста магловиту изјаву покајања, његово име није поменуто у саборским одлукама. Борба између двеју политичких групација била је разлог Акиндиновог повратка на сцену.

Цар Андроник III Палеолог, који је председавао јунском сабору, умро је четири дана по завршним дебатама, тако да декрет није ни потписао. Пошто му је син Јован V био малолетан, његова жена, Ана Савојска је постала регент. Царица није била способна да одржи политичку равнотежу између две странке, које су око ње створиле затворени обруч. На једној страни је био патријарх Јован Калека и „велики дука“ Алексеј Апокавк, а на другој „велики доместик“ Јован Кантакузен, стварни владар империје. Кантакузен је председавао на августовском сабору који је осудио Акиндина (не именујући га) и објавио *Синодални томос*.

У августу 1341. патријарх и велики дука су изненадним државним ударом свргли Кантакузена. Овај је, револтиран против двора, водио грађански рат против Анине владе више од пет година. Овај рат га је, најзад, довео и на царски престо (фебруара 1347). Палама је јавно осудио државни удар, који је пољуљао политичку равнотежу империје. Остао је лојалан царици Ани али је одбио да се придружи патријарховој политици. Патријарх је наредио да Палама буде ухапшен у пролеће 1343. из чисто политичких разлога, али да би ово оправдао, одлучи да га оптужи за јерес. На захтев патријарха, Акидин је објавио побијање Паламиног учења, на шта је овај одмах одговорио.

Године 1344. Калека, када је био на врхунцу моћи, екскомунитирао је Паламу и све његове приврженике, а Акиндина рукоположио за свештеника. Ана није подржала оптужбе против Паламе кога се прибојавала као политичког противника али и уважавала као богослова и човека Цркве. Почетком 1347. она је сазвала сабор на коме је патријарх био свргнут.

Следећег дана Кантакузен је ушао у престоницу и председавао читавом низу сабора, благонаклоних Палами. У мају 1347. учитељ исихазма је хиротонисан за архиепископа солунског. Најважнији сабор се састао у јулу 1351. и осудио је последњег Паламиног противника — философа Никифора Григораса. *Синодални томос* који је овај сабор објавио представља званичан манифест којим је Православна Црква санкционисала Паламино учење. У току 14. столећа ове саборске одлуке су биле уврштене у одлуке других помесних сабора. Њихова садржина је била поновљена у *Синодикону православља* и од тог времена је унесена у богослужбене књиге.

Као архиепископ велике македонске престонице, Григорије је деловао на разним подручјима са особитим пастирским жиром. Најбољи сведок ове делатности су његове проповеди. У 14. столећу Солун је био поприште праве социјалне револуције. Љубоморно је Солун чувао независност коју је, по узору на неке италијанске градове, стекао после побуне „зилота“ против племства. Отуда овај град није одушевљено дочекао архиепископа кога је именovala централна власт из Константинопоља. Палама је био веран политичкој линији које се био прихватио, а која је имала за циљ да сачува јединство империје у рукама једног човека, способног да га одржи — Кантакузена. Међутим, он је био вешт да придобије Солуњане. Његове проповеди против друштвене неправде често су биле оштре, јер је неправда била узрок незадовољства у Солуну. Упркос политичким догађајима тога времена, ове проповеди карактеристичне по својој једноставности, обиловале су теолошким садржајем усредсређеним на Тајну Христове личности.

Последње Григоријеве године су обележене једном неочекиваном епизодом: За време путо-

вања лађом из Солуна за Цариград, галије су заробили Турци. Путници су били принуђени да се готово годину дана задрже у Малој Азији, која је већ била под турском окупацијом. Паламина писма, и документа која се односе на ово заробљеништво, у много чему представљају право откриће. Из њих сазнајемо, на пример, о изванредно толерантном ставу Турака према хришћанима, како у самим окупираним областима, тако и према заробљеницима. С друге стране, она откривају велико интересовање заробљеног архиепископа за Ислам. О њему је водио пријатељске дискусије са сином емира Оркана, у којима је изражавао наду да ће „ускоро доћи дан када ћемо моћи разумети један другог“... У овим текстовима се осећа да овај еминентни представник византијске Цркве, без обзира на сву његову традиционалну верност империји Константинопоља, јасно прави разлике између специјалне мисије Цркве и политичких интереса Византије.

Палама је умро у граду чији је био архиепископ, 27. новембра 1359. Канонизовао га је васељенски патријарх Филотеј, његов бивши ученик и пријатељ. После заштитника града, Светог Димитрија, Палама је данас у Солуну један од најпоштованијих светитеља.

ТЕОЛОГИЈА ИСИХАЗМА

Византијски монаси су по први пут у Варлааму наишли на противника чије је оружје за напад био један доктринални систем који је минирао саме темеље исихастичке мистике. Исихасти су били принуђени да своје учење јасно изложе и да га бране. Били су заиста стављени на озбиљну пробу, и резултати до којих су при томе дошли показују колико је 14. век био дубоко укорењен у традицији грчких Отаца и у раној Цркви. У ствари, у сваком од својих дела Палама органски уклапа мистичку традицију, почев од оне Евагријеве и Макаријеве, у изворну хришћанску мисао засновану на Библији и на изванредном познавању Светих Отаца. Једна или друга пројава ове традиције, једна или друга пракса, особито Никифоров „Метод“ — могле су да доведу до неспоразума. Међутим, Палама им је дао коначно тумачење у својству живљења у Исусу Христу, у самој сржи црквене заједнице. Тако, цела историја исихазма достиже свој пуни органски развој будући тесно повезана са традицијом Цркве.

Варлаам је свој став заснивао на двама постулатима:

1. на аристотеловском постулату да све знање, укључујући и знање о Богу, потиче из опажања чула или чулног „искуства“;
2. на неоплатоничарском постулату, заснованом и на хришћанским писцима, особито на делима Псеудо-Дионисија.

Према овом постулату Бог је изван домаћаја чулног искуства и стога несазнајан. Варлаам је сматрао да све знање о Богу мора бити посредно, увек пролазећи „кроз бића“ доступна чулним опажањима. Према томе, и само мистично знање може имати једино „символичну“ стварност. Цео спор се усредсредило на ове Варлаамовске постулате, изведене из грчке философије.

Палама је придавао изванредан значај класичној философији, али само у границама природног. Међутим, он није могао да прихвати натурализам Варлаамове мисли, која је у ствари негирала могућност било каквог непосредног утицаја Светога Духа у области човековог богопознања. Он је писао:

Држим да су неки од Божијих дарова природни. Они су дати свима без разлике, пре закона, под законом и после закона. Други дарови су натприродни и пуни су тајни. Сматрам да су ови други дарови изнад природних. Исто тако они који су удостојени да приме мудрост Духа, изнад су целог збора хеленских мудраца. Држим да је и философија један од природних Божијих дарова, као што су то и открића људског разума, наука и сл. Сваком од њих ја одајем дужно признање... (Триада II, 1 пар. 25, стр. 275—277).

Према томе Палама није имао поверење у оно што су класични философи рекли о богопознању. Он развија реалистичко учење о натпри-

родном сазнању, независном од чулног искуства. Ово сазнање је даровано у Исусу Христу и то човеку као целини од тела и душе, допуштајући му да већ овде на земљи окуси прве плодове коначног обожења и боговиђења, али не његовим сопственим силама већ благодаћу Божијом. У овом контексту учитељ исихазма оправдава психофизички метод молитве, одбацујући платоновски спиритуализам Варлаамовске антропологије кога он ставља на место библијског појма о човеку. Тело није никако тамница душе, јер и оно прима благодат светих тајни и залог коначног васкрсења. Зашто онда да и тело не учествује у „чистој молитви“.

Овде ћемо се ограничити на то да илуструјемо ову кључну Паламину тврдњу са неколико текстова из његових *Триада за одбрану светих исихаста*, које су тек недавно штампане и по први пут преведене на француски (српски превод још није урађен). Григорије увек почиње са критиком хеленске философије у целини:

Неки људи говоре са омаловажавањем о крајњем циљу хришћанског живота, он је наводно, сувише обичан, тј. она неизрецива добра која су нам обећана у будућем свету! Такви стекавши знање на основу чулног искуства, уводе га у Цркву оних који живе Христовом мудрошћу. Људи који су без научног знања, тврде онл, незналице су и несавршени. Стога сви се морају посветити хеленистичким студијама и напустити учење Еванђеља (јер ово учење не може да растера таму незнања) и с презиром окренути леђа ономе који каже: „Будите савршени“ (I Кор. 14: 20, Мт. 5: 48), „ако је неко у Христу он је савршен“ (Фил. 3: 14, Кол. 1: 28) и „ми проповедамо савршенима“ (I Кор. 2: 6). Но није ослобођење од тог незнања оно што сам ја назвао

спасоносном чистотом. Јер ми је познато да постоји непрекорно незнање и шкодљиво знање. Не ради се дакле о томе да се ослободиш те врсте чулног незнања, него да растераш незнање о Богу и Божанском учењу. То незнање наши богослови осуђују. Уз то, ако сав твој живот и понашање буду бољи, усаглашени њиховим наредбама постаћеш испуњен Божијом мудрошћу, истински лик и подобје Божије. (Триада I, 1, пар. 4, стр. 5).

Али да ли Паламино резонување није погрешно? Позивајући се на Св. Апостола Павла, он тврди да благодат има превласт над природом што веома подсећа на великог западног доктора благодати, блаженог Августина. Међутим, он истовремено брани психофизички метод молитве Никифора Исихасте. Чак и данас овај метод сувише подсећа на неку врсту хришћанске јоге, њиме као да се аутоматски успоставља контакт са Богом, благодат долази у зависност од технике која је природна, груба и у сваком случају чисто људска.

Што се тиче Варлаамове критике исихастичке молитве, она се у ствари заснива на спиритуалистичкој претпоставци (то важи и за многе савремене критичаре) која поистовећује натприродно са нематеријалним. За калабријског филозофа представљало је неопростиву и срамну чак помисао да људско тело може да буде сасуд Божије благодати. Насупрот томе, за Паламу као и за оне који су прихватили монашку традицију засновану на списима Псеудо-Макарија, то је била неоспорна и јасна чињеница од оног момента када је сам Син Божији у утроби Маријиној примио тело и када је основао видљиву Цркву на земљи чија светотајинска благодат може и мора да освети целокупног човека, дајући

му залог његовог телесног васкрсења у Судњи дан. Цео спор између Варлаама и Паламе углавном се свео на ову тачку: супротност између Светог Писма и хеленизма, Јерусалима и Атине, апостола и философа, религије Ваплоћења Бога телесно и васкрсења мртвих и оне разоваплоћења и бесмртности душе.

Овде ћемо навести неке текстове о појму „враћања самоме себи“, који је у основи исихастичког метода, како су га тумачили монаси како у телесном тако и у духовном смислу.

У својој неизмерној љубави за човека, Син Божији није само сјединио своју Божанску ипостас са нашом природом, примивши душевно тело и разумну душу, „и на земљи се јавио и живео са нама“ него, неизмерног ли и предивног чуда! сједињује се такође са људским ипостасима, прожимајући собом сваког верног кроз причешће Његовог светог Тела. Тако постаје са нама једно тело (Еф. 3 : 6), чини нас да будемо храм целог божанства јер у самом телу Христовом „обитава свака пуноћа целог божанства телесно“ (Кол. 2 : 9). Како онда да Он не просветли оне који га се достојно причешћују, обасјавши душе њихове божанским зрачењем Његовог у њих уселеног тела, исто онако као некада на Тавору што је обасјао тела апостола? А ово Тело, извор светлости и благодати, у то време још није било сједињено са нашим телом. Оно је спољашње обасјало оне који су били достојни да му се приближе, преносећи светлост на душу преко чула вида. Али сада, пошто је сједињено са нама и обитава у нама, оно унутарње обасјава нашу душу. (Триада I, 3, пар. 38, стр. 193).

Овај одељак врло јасно разоткрива антрополошку и теолошку структуру у коју је Пала-

ма уклопио исихастичку духовност. Почев од Ваплоћења наша тела су постала „храм Духа Светога који обитава у нама“ (I Кор. 6 : 69). Тамо, унутар наших тела, морамо тражити Духа Светога, у нашим телима освећеним светим тајнама и преко Евхаристије утканим у Тело Христово. Бога сада можемо наћи у себи, Он више није изван нас. Стога ми унутар самих себе налазимо светлост Горе Таворске. Апостоли су имали само спољашње гледање, јер Христос још није био умро нити васкрсао из мртвих. Али данас смо сви ми у живој стварности чланови Његовог Тела, Цркве Његове.

Хришћанско мистично „враћање самоме себи“ („пази на самог себе“) има потпуно другачије значење од Сократовог „познај самог себе“:

Ако се овога правила (философа) држите до краја, прогутаће вас безбожност. Јер они проповедају метемпсихозу. Пошто верују да познати самог себе је немогуће уколико не упознамо наше претходне инкарнације, места у којима је наше тело раније живело, све што је тамо слушало и радило... томе води њихово „познај самог себе“ оне који нису довољно способни да увиде превару оних који говоре да се све ово слаже са учењем Отаца! (Триада I, 1. пар. 10, стр. 3).

Као одговор на критику Калабријца, учитељ исихазма поставља ово питање:

Ми у нашим телима носимо као у глиненим судовима, светлост Оца у личности Исуса Христа, на познање славе Светога Духа. Како онда може да буде недостојно за наш дух да обитава у унутрашњем светилишту тела? (Триада I, 2, пар. 2, стр. 79). Он одговара: „Ако на тело дође

духовна радост од ума, она не бива смањена у лед ове везе са телом него преображава тело, и чини га духовним. Оно онда, одбацује све зле телесне жеље и не вуче више душу на доле, него се заједно са њом уздиже. Тако цео човек постаје Дух, као што је писано: „Онај који је рођен од Духа, Дух је“ (Јн. 3 : 6, 8), (Триада II, 2, пар. 9, стр. 336—338).

На овај начин Паламина мисао воспоставља достојанство материје, које је хеленистички спиритуализам увек настојао да негира. Он поново открива право значење новозаветних израза као што су дух (пневма), душа (психи), тело (сома) и месо (саркс), који не супротстављају дух материји, него натприродно — створеном. Људски дух је у ствари исто толико радикално различит од Бога колико и тело, а Бог, дајући своју благодат, спасава целог човека — његово тело и његову душу. Палама износи ауторитет Светог Писма против нихилистичког мистицизма који је прихватио Варлаамов хеленизирани ум:

Страственост наше душе треба принети Богу живу и делатну, да би била жртва жива. Као што је Апостол рекао и за наше тело: „Молим вас, браћо, милости Божије ради да принесете телеса своја на жртву живу, свету, угодну Богу“ (Рим. 12 : 1). Како може наше живо тело да буде принето као жртва угодна Богу? Када очи наше гледају кротко... , када нам привлаче и задобијају милост са висине; када су наше уши пажљиве према Божанском учењу и то не само спремне да га чују већ „да се сећају Божијих заповести и испуњавају их“, као што каже пророк Давид (Пс. 102 : 18)... , када наш језик, руке и ноге служе Божанској вољи. Какво је ово делање Божанских заповести? Није ли то делање

заједничко души и телу? Како онда може да буде истинито да сва дејства, заједничка души и телу, помрачују и ослепљују душу (као што каже Варлаам)? (Триада II, 2, пар. 20, стр. 364—365).

Овде видимо бездан који дели исихастичку мистику од хиндуистичке *нирване*. Хришћанска мистика тражи нови живот у Христу, делатни живот за цело своје биће, и зна да му је преко благодати крштења и Евхаристије тај живот већ дарован; шта више, он га тражи и у унутрашњости свога бића. Због тога се исихастички покрет 14. века никада није изродио у индивидуалистичку и субјективну мистику, него је водио оживљавању црквеног светотајинског живота. Говорећи о крштењу и Евхаристији, Палама каже да се у овим двама светим тајнама налази целокупно наше спасење, јер је у њима пуноћа Богочовекове икономије (Омилија 60, изд. Икономос, стр. 258). У својим беседама Солуњанима Палама најозбиљније проповеда послушност црквеним заповестима о недељној литургији, јер је човек који занемарује недељну службу далеко од Бога (Омилија 50). Он вернима такође саветује да се свакодневно причешћују (Омилија 38).

Било је неминовно да Палама преко овакве христоцентричне антропологије и мистике поста не носилац схватања историје потпуно супротног паганском хеленизму и обновитељ духа Светог Писма.

Изгледа да је он био инспирисан чувеним мозаиком из 9. века који је у солунској Саборној Цркви Свете Софије стајао изнад њега док је тамо проповедао: Мозаик представља Христа који се вазнео на небо, а натпис указује на речи анђела упућене ученицима: „Људи Галилејци, зашто овде стојите гледајући у небо? Овај Исус који се од вас узнео доћи ће на исти начин као

што сте Га видели да се узноси на небо“ (Дела 1:11). Христос вазнесења је и Христос Другог доласка. Духовни живот заснован на двема историјским чињеницама: прошлој — Ваплоћењу Речи и будућој — телесном васкрсењу у дан последњег суда, никада не може омаловажавати историју, као што су то чинили Грци. Као што каже О. Кулман, Грци су срећу замишљали „просторно“ „дефинишући је оним што је овде доле и оним што је с оне стране“. Међутим, она је увек у Библији условљена „садашњошћу“ и „будућношћу“ (Christ and Time, Philadelphia, The Westminster press, 1950, стр. 52—53). Чињеница је да хришћанин не тражи да се ослободи тела; он зна крај и значење историје. Он у самом себи има светотајински залог будућег Царства и цео његов живот се састоји управо у највишем могућем остварењу овог залога, да би већ овде на земљи доживео оно блаженство обећано изабранима.

Ова есхатолошка перспектива Паламине мисли мора се схватити да би се разумела његова теологија и слике којима се служи да би је изразио. Узмимо, на пример, израз „Таворска светлост“ којим су исихасти описивали свој доживљај Бога. Наиме, они су идентификовали божанску реалност која се открива светима са светлошћу која се показала ученицима Господњим при Његовом Преображењу на Гори Таворској. Такво поистовећивање је њима изгледало оправдано, не само као символ него као нешто сасвим стварно. Патристичко предање једнодушно тумачи еванђелско приповедање о Преображењу као предукус Христовог Другог доласка. Али овај Други долазак је већ сада за хришћане жива стварност у њиховом светотајинском животу и духовном доживљају: Царство Божије је „већ у нама“ све до потпуне појаве Његове славе у По-

следњи дан. Није ли ова есхатологија „испуњења“ суштинска тема еклисиологије и новозаветне духовности? Рационализму калабријског филозофа, Палама је супротставио „надразумско знање“.

Ово надразумско знање — писао је он — заједничко је свима онима који су поверовали у Христа... Христос ће доћи у слави Оца и... у слави Оца њиховог, Христа, „праведници ће засијати као сунце“ (Мт. 13:43). Они ће бити светлост и видеће светлост, тај радосни и свесвети приказ који се даје само чистом срцу. Сада ова светлост сија само делимично, као залог дат онима који су бестрашћем оставили све оно што је испразно, а искреном и духовном молитвом све оно што је чисто; у будућем веку пак она ће обожити откривено „синове васкрсења“ (Јк. 20:36). Они ће постати савечни и заједно прослављени са Оним (Христом) који је нашој природи подарио Божанску славу и сјај (Триада II, 3, пар. 66, стр. 525).

Као што је Палама писао у одељку који смо управо навели, разлика између апостола који су се са Исусом попели на Гору Тавор и данашњих хришћана јесте у чињеници да су Петар, Јаков и Јован видели светлост „спољашње“, као објект који се натприродно појавио пред њиховим телесним очима, док хришћани сада, светотајински сједињени са Искупитељем после Његове смрти и васкрсења, могу сазерцавати светлост и унутарње у својим срцима. Они могу да развијају могућности овога дара и његов божански карактер све више и више, све док не нађу самога Бога. То је посебни циљ који монаси себи постављају те су они, стога, пророци Новог Завета.

Овај пророчки карактер монаштва чини га на јединствен начин одговорним не само за спасење појединца већ за спасење целе Цркве. Не

преузимајући на себе и не замењујући јерархијско учитељство, које је чувар предања и свето-тајинског устројства Цркве, монаси морају да одиграју своју улогу изражавајући откривену истину у мери у којој су истина и светост једно. Овај појам о црквеној функцији монаштва и о његовој пророчкој улози у историји спасења навели су Паламу да напусти своје атонско скровиште и да се баци у догматске распре, узимајући активног учешћа у политичком и социјалном животу свога времена.

ХРИШЋАНСКИ ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ

Насупрот Варлаамовском номинализму, Паламина мисао представља свечану потврду божанске иманентности (присутности) у историји и у човеку. Бог се не открива свету само „кроз створено“ него и директно, у Исусу Христу:

Ми смо сви познали Сина по Очевој гласу који нам је говорио са висине (Мт. 3 : 16—17) и сам Дух Свети, и он неисказана светлост, показао нам је од Оца љубљенога посведочена. Син нам је открио име свога Оца, а када се узнео на небо обећао је да ће нам послати Духа Светога да обитава са нама заувек (Јн. 14 : 16). А сам Свети Дух је сишао к нама и борави у нама објављујући и поучавајући нас свакој истини (Јн. 14 : 13). Како онда може бити истина да познајемо Бога само кроз створења?... Значи ли то да неко ко не познаје брак из личног искуства, не може познати присну заједницу Бога са Црквом, пошто не поседује аналогију из брака, којом би је сагледао? Да ли ћеш, зато, свима саветовати да се одрекну девичанства да би дошли до твог богопознања? Међутим, Павле те позива. Он је, иако девственник, први изјавио: „Ово

је велика тајна, али ја говорим о Христу и Цркви." (Триада II, 3, пар. 67, стр. 529).

„Бог се објавио лицем к лицу, а не у заго-негмама“ (Број. 12 : 8). Он се сјединио са онима који су достојни, као са својим удовима, исто онако као што је душа сједињена с телом. Он се толико сједињује са њима да цео прожима њихово биће у целости, а они опет целосно борава у њему. И „Дух се кроз Сина богато излива на нас“ (Тит 3, 6) што не значи да се ствара. (Триада I, 11, пар. 29, стр. 611—613).

Палама потврђује пуну стварност светитељског виђења Бога, стално понављајући да је благодат која открива Бога, исто као и светлост која је обасјала ученике на Гори таворској, нестворена. У Паламиној терминологији, као и код грчких Отаца, управо је та нествореност оно чиме се Бог суштински разликује од других бића. Особина ових бића је да су створена; а када, општећи с Богом, превазиђу своју границу она учествују у нествореном животу. Источна теологија у ствари никада није прибегавала идеји о „створеној натприроди“, оно што хришћанин тражи и што му Бог даје у светотајинској благодати, јесте нестворени божански живот, обожење. Према томе, богопознање, по Палами, није знање које неопходно захтева да субјект који сазнаје буде изван објекта који се сазнаје, него је то сједињење у нествореној светлости. Човек не поседује никакву способност да види Бога, а ако такво виђење постоји, то је стога што се Бог у својој свемогућности сједињује са човеком саопштавајући му знање које има Он сам о себи. Говорећи о натприродној способности да видимо Бога, датој нам присутношћу Светог Духа, Палама пише:

У светлости се види светлост, те је у сличној светлости и оно које гледа. Пошто оно ни-

чим другим не дејствује, будући да је напуштило сва друга бића, и оно само постаје цело светлост, слична оној коју види. Шта више и сједињује се несмешиво, пошто је само светлост и пошто гледа светлост кроз светлост. Отуда, гледа ли саму себе, она види светлост; гледа ли оно што види (објект гледања), и то је светлост; ако опет гледа на оно чиме је добило дар вида и оно је светлост. Ето шта значи јединство! Све је ово једно, тако да онај који гледа не може да разазна ни чиме (кроз шта) гледа, ни ради чега, нити шта је оно (што гледа); он је само свестан да је сам светлост и да гледа светлост другачију од свега створеног (Триада II, 3, пар. 36, стр. 459—461).

Овакви одељци код учитеља исихазма у суштини изражавају библијско учење да је човеку у Христу дата моћ да „постане Дух“ (Јн. 3 : 6).

Учествовањем у самоме Богу, у Његовој нествореној благодати, човек и сам постаје Бог. И свети Апостол Павле каже да „не живи више он, него Христос живи у њему“.

Међутим, са разлога што је заступао стварност обожења, Варлаам је Паламу оптужио због „месалијанства“. Једно од јеретичких учења „месалијана“ или „богумила“ које је осудила византијска Црква, било је тврђење да „својим телесним очима“, виде божанску суштину. Одговарајући на оптужбе, Палама је прибегаво разликовању између Божанске суштине и њених енергија. Суштинске елементе ове разлике већ раније су формулисали Св. Григорије Нисијски и Св. Максим Исповедник.

Видети Бога „лицем к лицу“ за Паламу није значило „видети Божанску суштину“. „Надсуштински“ Бог никако не може бити идентификован са било каквим философским појмом о

суштини. „Када је Бог разговарао са Мојсејем, Он није рекао „ја сам суштина“ него „ја сам онај који јесте“ (Изл. 3 : 14). Јер Онај који јесте није из суштине него је суштина од Онога који јесте, јер Онај који јесте у самом себи обухвата свеукупност Бића.“ (Триада III, 2, пар. 12, стр. 665).

Хришћански Бог, Бог Светог Писма, јесте живи Бог, али је Он, у исто време, суштински трансцендентан у односу на све створено. Чак и онда када се открива и јавља, Он се не може сазнати у Његовој суштини, јер би откривање Божанске суштине svelo Бога на ниво створених бића, а човека учинило „Богом по природи“. Према томе, целокупно откривење, целокупно учествовање у Богу, целокупно обожење је слободни акт Живог Бога, божанске енергије. Међутим, Бог се не поистовећује потпуно са својим актом, Он остаје изнад њега, па и онда кад се у њему целосно манифестује. Јер Бог поседује твар и саопштава јој свој живот, али твар не може поседовати Бога, који увек остаје „Једини који дела“. Познати Божанску суштину било би поседовати Бога. Циљ је Паламине теологије да измири две на изглед супротне чињенице, обе интегрисане у патристичку традицију:

1. Откривење Бога у Исусу Христу јесте потпуно откривење које успоставља присност и јединство између Бога и човека, како је то представио Апостол Павле у слици једнога Тела, које човеку даје могућност да гледа Бога „лицем у лице“.

2. Бог је по природи несазнајан.

Очитледно је да се ове две истине не могу измирити у оквирима есенцијалистичке философије. Стога Палама узима за своју полазну тачку

Божанску егзистенцију која је постала доступна кроз хришћански доживљај. Он у ствари поставља разлику између Божанског чина откривења — енергије — и несазнајне суштине. Он сматра да ово разликовање не разара јединство Божанског бића, пошто је Бог у својој једноставности потпуно присутан у суштини и у енергији. Ми овде не можемо ићи у ширину ове кључне поставке Паламине теологије, али желимо да подучемо да формулација његове мисли не извире из апстрактне спекулације већ је начин представљања мистерије обожења са максимумом реализма, на супрот номинализму византијских хуманиста. Наводимо текст који је, у овом погледу, од посебне важности:

Пошто човек може да се причешћује Богом и пошто је надсуштинска суштина Божија потпуно недоступна за причешћивање, онда ту постоји нешто између непричасне суштине, и оних који се причешћују (Богом) што им ипак омогућава да се Богом причешћују. Ако одстраните то што постоји између причасника и онога што је непричасно — о, каква празнина! — отсеците нас од Бога, уништавате везу, стварате огромну, непремостиву провалију између Бога с једне стране, и творевине и владавине над творењима, с друге стране. Требало би онда да тражимо неког другог Бога, који не само да у себи има смисао свога постојања, своје самодејство и обожење самог себе кроз себе, већ да је и добри Бог; као таквом неће му бити довољно кретање ка сазерцању само себе, неће бити само савршен, него ће превазилазити сваку пуноћу бића, тако да кад, у својој доброти, зажели да чини добро, он ће то и моћи да чини... Тако је Он преко својих стваралачких и промислитељских пројава („излазака“) и енергија, присутан у све-

му. Једном речју, морамо да тражимо Бога који је на неки начин причастан. Са њим општећи, сваки на себи својствен начин, бићемо и живећемо и обожење ћемо стећи, аналогно мери општења. (Триада III, 2, пар. 24, стр. 687).

Варлаамов несазнајни Бог у ствари не може имати истинско постојање и у сваком случају, зашто је било потребно да Христос дође ако Бог има увек да остане изван домашаја човековог?

На философски приговор да поред јединственог Божанства уводи „другог“ и „нижег“ Бога, Палама је непрестано понављао да се мноштво Божанских пројава не може коснути Божијег јединства, јер је Бог изнад категорије целине и делова и док у својој суштини увек остаје несазнајан, себе потпуно открива као живи Бог у свакој енергији.

Доброта није један део Бога, Мудрост други, Величанственост и Промисао нешто треће. Бог је потпуна Доброта, потпуна Мудрост, потпуни Промисао и потпуна Величанственост. Он је један, без делења на делове, али поседујући у себи сваку од ових енергија, Он се у свакој од њих потпуно открива, јединствено, просто и неразделиво, својом присутношћу и својом делатношћу (Дијалог православца и варлаамоваца, Палама, Дела II, Солун 1966, стр. 209).

На тај начин Паламина теологија представља догматску синтезу исихастичке традиције, потврђујући искључиво христоцентричне и светотајинске основе „обожења“ и апсолутно недокучиву природу Божанске суштине. Уосталом, ова два аспекта хришћанске мисли представљају основне аксиоме грчке патристике. Палама може полагати право на оригиналност једино кад је у

питању јасноћа са којом излаже и решава проблем. Оно што је нерешива и апсурдна дилема за рационалистичку мисао код њега постаје најадекватнији могући израз и опис Божанске тајне. Бог је у исто време и недокучива Суштина — јер је Он једини Творац, Он једини Нестворени, а открива се само тамо и у оноликој мери колико то Он жели — али Он је исто тако и живи Бог који жели да се човеку потпуно открије у Своме Сину и да са човеком дели своје нестворено постојање.

Противници су оптужили Паламу да у Богу уводи двојство; ако је енергија различита од суштине, зар онда не постоје два Бога? Палама и његови следбеници су увек одговарали на ове примедбе тврђењем да је Бог, с обзиром на једноставност свога бића, потпуно и целосно присутан како у својој суштини тако и у својим енергијама. На тај начин су на својствено хришћански начин, решили проблем везе која је неопходна између Божанског апсолута и света. Платон је схватио ову везу, овај „метаксис“, као свет идеја, самопостојећу стварност: видљиви свет је само одблесак. У основи непомирљив са библијским учењем о стварању ex nihilo, платонизам је од времена Оригенова представљао највеће искушење за источну хришћанску мисао. Он је доживео коначни пораз тек са Паламом, који је оповргао постојање било какве аутономне стварности између Бога и створења; сам Бог, у својој слободној снисходљивости, јесте та стварност. Као што каже Св. Максим, Он се умножава да би био приступачан множини бића. Стога божанске енергије нису „ствари“ које се разликују од врховне „ствари“, то јест Божије суштине. Благодат — творачка, спасоносна или освећујућа — није нешто са чим Бог награђује створења, него је пројава постојања живог Бога.

Тако је спор између Паламе и његових противника израстао из њихове есенцијалистичке философије која није могла допустити стварност трансцендентног и истовремено живог библијског Бога. Насупрот овом есенцијализму, учитељ исихазма је проповедао лични егзистенцијализам, примењујући појам божанске „једноставности“ не на суштину него на лично Божанско Биће које се открива и у суштини и у својим слободним дејствима — или енергијама. Оригиналност Паламиног одговора на есенцијалистички појам о Богу не састоји се у додавању Божанском Бићу још једног елемента — енергије — него у мишљењу о Богу на егзистенцијалан начин и истовремено чувању његове апсолутне трансценденталности.

Паламина мисао је врло јасна када говори о Богу као о делатном начелу. Он је тада ближи реалности него када покушава, са више или мање успеха, да своју мисао уобличи у филозофске изразе, који неизбежно воде томе да о Богу мислимо као о објекту сазнања. Но Бог не може да постане објект за човека јер је Он једини Делатељ у акту сазнања. Чак и само разликовање између суштине и енергије не намеће се Богу. Јер Он је тај који својим свемогућством и својим добровољним снисхођењем сам себи „намеће“ реално различит начин постојања.

Бог, пише Палама, у својој преобилној доброти према нама, трансцендентан у односу на све ствари, непојмљив и неизрецив, постаје нашем уму причастан и видљив, невидљиво снисхођећи својом надсуштаственом и недољивом енергијом. (Триада I, 3, пар. 10, стр. 129).

На крају да наведемо божјићну проповед митрополита Филарета московског, једног од нај-

већих православних богослова 19. века. Његови изрази су слични изразима ученог исихасте, и сведоче о изванредном теолошком континуитету присутном у Православној Цркви Истока:

Бог се од вечности радује у узвишености своје славе... Слава је откривање, богојављење, одсјај, одевља унутарњег савршенства. Бог је од вечности открио себе себи у вечном рађању свог јединосушног Сина и у вечном исхођењу Његовог јединосушног Духа, те је тако јединство у Светој Тројици засијало суштинском, непропадљивом, неизменљивом славом. Бог Отац је „Отац Славе“ (Еф. 1:17); Син Божији је „сијање Његове славе“ (Јевр. 1:3), а „моседовао је славу Оца пре него што је свет постао“ (Јн. 17:5). Исто тако, Дух Божији је „Дух Славе“ (I Петр. 4:14). Бог живи у овој својој унутарњој слави, у савршеном блаженству које превазилази сваку славу, без потребе за сведоком, не допуштајући било какво делење. Али у својој милости и бесконачној љубави, Он жели да подели са другима своје блаженство, да их учини блаженим заједничарима Његове славе. Он својим створењима открива своја бесконачна савршенства; Његова слава се јавља у Небеским силама, одражава се у човеку, облачи видљиви свет у одећу величанствености. Он даје Своју славу онима којима дозволи да у њој учествују и да је приме, она се затим поново враћа Њему. Ово вечито кружење Божанске славе сачињава блажени живот, срећу створења...

Од тренутка када Божанство постоји у човечанству „нама су дати сви дарови његове Божанске силе, за живот и побожност“ (II Петр. 1:3), и зато ће наша слабост бити ојачана божанском снагом, наше лажи очишћене божанском истином, наша тама осветљена божанском

светлошћу... У томе је славна тајна и тајанствена слава данашњег дана! Небеске слуге светлости видеше зору славе пре нас и одједном нас узбудилише вичући: „Слава Богу на висини!“ Није више зора већ је подне те славе: Нека наша зора такође сване и вазнесе се до оних који обитавају на небесима. (Избор из беседа и расправа Њ. Пр. митрополита Филарета у франц. преводу. Са руског превео А. Серпин, I, Париз 1886, стр. 3—4, 8—9).

ИСИХАЗАМ ПОСЛЕ ПАЛАМЕ

ИСИХАЗАМ НА ХРИШЋАНСКОМ ИСТОКУ ОД 14. ВЕКА ДО ДАНАС

Григорије Палама није био једини учитељ мистике у Византији 14. века. Поред њега стоји једна привлачна личност — *Св. Григорије Синајски*. Већ смо говорили о томе строгом учитељу, који није учествовао у споровима са Варлаамом и његовим истомишљеницима, али је, обзиром да је живео у Бугарској, учинио много на ширењу исихастичке мистике у словенским земљама. У ствари, његов утицај у области духовног живота био је већи од Паламиног. Списи Григорија Синајског о молитви дају нам детаљно правило или руководно начело исихазма. Безбројне поуке у овом правилу се заснивају на најтананијим посматрањима психолошких стања самих монаха, а томе су додати савети за „чисту молитву“ и Никифоров психофизички метод. У делима Григорија Синајског систематизована је целокупна исихастичка традиција, укључујући ту и Евагријеву спекулативну и интелектуалну мистику, пророчки дух Симеона Новог Богослова и духовно учење о срцу које потиче још од Макарија. Систематско излагање исихастичке духовности Григорија Синајског учинило је тео-

лошку синтезу Григорија Паламе неопходнијом и лакшом.

Није нам познато какви су били односи између Григорија Синајског и Паламе, без обзира што су обојица живели у исто време на Светој Гори. Из ћутања можемо нагађати да је можда у почетку, постојало извесно трвење између две струје које су они представљали.

У сваком случају, разлике, уколико су стварно постојале, између двојице учитеља, нису имале утицаја на њихове ученике. Марко, Исидор, Калист и други, који су били веома блиски Григорију Синаиту, у Цариграду су постали најревноснији бранитељи Паламине теологије. Шта више, Григоријеви бугарски ученици су преко Патријаршије у Трнову добили потврђене одлуке цариградског сабора из 1351. Тако су теолошки ставови које је разрадио Палама а Црква потврдила, били усвојени од стране целокупног исихастичког покрета.

У широким слојевима византијског монаштва, „чиста молитва“ је била поистовећена искључиво са „молитвом Исусовом“ и мистиком Имена. Никифоров метод, иако врло популаран, играо је само помоћну улогу, док је исихастичка духовност допуњујући собом богослужбена правила монашких заједница, проширила их и обогатила, не тежећи притом да их собом замени. У вези са овим цитирамо текст, веома раширен у познијим вековима. Ради се о „Стослову“ од Калиста и Игњатија Ксантопулоса, двојице светогорских монаха из друге половине 14. века:

Почетак сваког дела угодног Богу јесте призивање са вером животодавног имена нашега Господа Исуса Христа, као што је сам рекао: „Без мене не можете чинити ништа“ (Јн. 15 : 15), а

мир и љубав нека прате ово призивање. Мир — као што је Апостол рекао: „Хоћу, дакле, да молитве чине људи... без гнева и премишљања“ (I Тим. 2 : 8) љубав — јер је „Бог љубав, а онај који пребива у љубави пребива у Богу и Бог у њему“ (I Јн. 4 : 16). Ово двоје, мир и љубав, не само да погодују молитви, него се поново рађају из молитве и светле као неразлучни божански зраци — увећавајући се и усавршавајући (Из „Филокалије о молитви срца“ прев. на енгл. Е. Кадлубовски и Г. Е. Х. Палмер, Лондон, Faber & Faber 195, стр. 80—81). Изгледа нам да је подесно да на овој тачки протумачимо познати природни метод благословеног Никифора о улажењу у срце усредсређеном пажњом, а путем дисања, што доприноси сабраности мисли (Исто, стр. 169—170).

Прва, или боље речено, највећа и најважнија ствар од које зависи успех ума, јесте помоћ Божанске благодати заједно са осећајним и непомућеним призивањем нашег Господа Исуса Христа. То никако не може да буде постигнуто само природним методом силажења у срце путем дисања или нашим повлачењем у неко тихо и слабо осветљено место. То никада не може да буде! (Исто, стр. 192).

Треба да знаш, брате, да су свако средство или метод, свако правило или, ако хоћеш, свака од ових разноликих пракси — установљени и озаконјени због тога што се, засада, још увек ми не можемо да молимо чисто и без растресености. Стога када баш ово испробамо на себи добротом и благодаћу нашега Господа Исуса Христа, напуштајући многе и разноврсне праксе, ми ћемо се сјединити са Једним, Јединим и Уједињујућим, у директну везу која превазилази ум... (Исто, стр. 211; 212).

Победа паламизма је била од велике важности за византијску теологију. Он је њу ослободио од „конзерватизма понављања“ и коначно ју је усмерио на пут библијског и светотајинског реализма, на пут источне традиције, коју је утврђивао номиналистички хуманизам. Изванредан пример овога је личност *Николе Кавасиле*.

Под окриљем цара Јована Кантакузена (1347—1354) Кавасила је отпочео своју каријеру као хуманист и дипломата. И он је, исто као Кантакузен и Димитрије Кидонис, припадао групи образованих људи, одушевљених прчком класиком. Све је изгледало да му је суђено да се сврста у групу противника паламизма. Кидонис је попустио пред овим искушењем, јер је веровао да је западна схоластика са више успеха сачувала грчку философију него ли атонски скитови. Постао је одушевљени томиста, превео је на византијски грчки „Суму теологије“ Томе Аквинског и умро као члан Римске цркве. Кавасила је дуго времена оклевао пре него што је изабрао свој животни пут. Најзад се упознао са правом ортодоксијом паламизма и почео заступати светотајинску и црквену мистику, суштину свега онога што је Палама бранио. Никола је до краја био верни пријатељ Јована Кантакузена, који је, после абдикације 1354, постао монах, посветио се теологији и написао неколико књига против противника паламизма.

Кавасила је само повремено учествовао у стварним теолошким расправама. Чини нам се да је ово знак да није био заинтересован за догматску страну проблема. Али, како смо напоменули, Палама је тражио само једно: да у теолошким формулацијама изрази стварност Божијег откривења у Исусу Христу. Стога је „*Живот у Христу*“ Николе Кавасиле доиста свечани паламистички манифест, тим пре што је цео хума-

нистички покрет ренесансе тога времена тврдио да је цео човеков живот у самом човеку! Видели смо да је Палама учио да су све тајне, особито крштење и Евхаристија, основа исихастичке духовности. Кавасила га подржава баш у овој тачки. Његов „*Живот у Христу*“ се састоји од детаљних објашњења трију светих тајни којима се утеловљује у Цркву: крштења, миропомазања и Евхаристије:

Кроз свете тајне, као кроз прозоре, улази у овај тамни свет Сунце правде. Оно умртвљује живот по овоме свету, а васкрсава онај који је изнад овог света: „Ја победих свет“, уводећи у смртно и пролазно тело трајни и бесмртни живот (I, 6, прев. на енгл. С. de Catanzaro, Vladimir Seminary press, 1974).

Као и Палама, Кавасила брани учење о мистичном богопознању, и сматра да је оно плод крштења. Тако, он наводи један одељак од Св. Јована Златоуста:

Од момента нашег крштења, душа, очишћена Духом Светим, сија јасније од сунца. Не сазерцавамо ми само славу Божију него такође примамо овај сјај. То можемо упоредити с чистим сребром које, изложено зрацима сунца, и само почиње да сија, не само због своје природе него и због сјаја сунца (Исто, II, 20).

Ово је плод крштења: ослобођење од греха, помирење Бога с човеком, Бог и човек постају једно, отварање очију душе да би видела божански сјај. Дакле, крштење нас припрема за живот који долази (II, 22, С. de Catanzaro).

Пошто је говорио о светој тајни миропомазања која запечаћује утеловљење у православној веру оних који су крштени, Кавасила опи-

сује Евхаристију, која је право богопоштовање „у духу и истини“. Његови закључци се своде на два основа исихастичке духовности 14. века: непрестану молитву Имена Исусова и на „стално“ причешћивање.

Призивај Га сваког часа, Њега који је предмет наших сазерцања, тако да би наш ум могао увек бити апсорбован у Њему и пажња усредсређена на Њега сваки дан... Призивај име Божије својим уснама и са жељом и мислима да спасоносни лек буде примљен од свих за оно у чему су згрешили, јер нема другог имена којим би се спасили (Дела 4 : 12) (VI : 14).

Ово ћемо добити преко Хлеба који ојачава срце човека. Он ће подстаћи нашу ревност за сазерцањем, уништавајући мртвило које притиска душу. То је Хлеб који је сишао с неба да би донео Живот. То је Хлеб који морамо увек тражити. Треба да стално бринемо о евхаристијској трпези, да не бисмо трпели глад. Не смемо да дозволимо да нам душа постане анемична и болесна, држећи се далеко од ове хране под изговором посебног поштовања свете тајне. Баш напротив, пошто смо свештенику исповедили своје грехе, треба да пијемо Крви искупљења. (VI : 4).

Треба приметити да Кавасила, као и већина Светих Отаца, кад говори о примању свете тајне причешћа, више подвлачи идеју континуираности него идеју учесталости. У његовим очима сакраментални живот, није низ одвојених емоционалних доживљаја, већ свеукупни живот, чија сама стварност захтева стално учествовање у светотајинској мистерији која нас охристовљује.

Наш Господ је узео не само тело него и душу, ум, вољу — све што припада људској при-

роди — да би се сјединио са нашим целим бићем, да би потпуно прожео цело наше биће повезујући у целини што је Његово са оним што је наше... Он дели са људима све осим греха... У томе су сила и благодат свете тајне причешћа у душама, које се светој тајни приближују са чистим срцем и чувају се од сваког зла. Не постоји ништа што би спречило Христа да се присно сједини са онима који су за то припремљени и расположени. Велика је то тајна, пише апостол Павле, говорећи о овом сједињењу. То је величанствени, мистични брак у коме се божански Жених сједињује са својом Црквом као са својом девичанском невестом (IV : 6—7).

Стога, по мишљењу Кавасиле, обожење се уклапа у еклисиолошки контекст: Црква и свете тајне су пут који води Богу, јер је Црква у апсолутној стварности Тело Христово. Обратите пажњу да Никола употребљава ову слику Светог Ап. Павла у исихастичком смислу, и још тачније, у контексту антропологије Св. Макарија: није ли „срце“ а не „глава“ најплеменитији телесни орган у коме обитава ум. Кавасила тако веома смело употпуњује Павлову слику Христа Главе, сликом Христа Срца Цркве, наглашавајући да је то срце једини извор целокупног живота у Цркви:

Хлебом живота савршеније постајемо удови Христови него било којим другим чином. Јер као што телесни удови имају свој живот и живг од срца и главе, тако „и онај који ме једе живи од мене“, каже Спаситељ... Нас покреће нормални склад срца и главе и ми живимо сагласно овом односу. Он нам даје живот као што срце или глава дају живот удовима тела... (III : 8).

„Ко изабере да живи у Христу, неопходно мора да живи у зависности од оног срца и оне главе, јер то је пут којим нам живот долази... Наши удови морају да буду чисти, јер су они удови Христови. Ми морамо да имамо Његове мисли и Његове жеље.“

Тако док исихаст понире својим умом у срце да би тамо открио Бога, као први плод благодати крштења, тако исто сви хришћани, удови Тела Цркве, морају се вратити њеном Срцу, Христу.

* * *

После пада Цариграда, исихастичко предање није изумрло на Истоку. Управо једноставност и неопходност његовог учења, учинили су да се њиме одушевљавају монаси и световњаци, који су за време четиристогодишње муслиманске окупације, лишени школа, књиге и црквене организације, ревносно чували благо православне духовности.

Света Гора је остала главни центар религиозног живота, а њене библиотеке су задовољавале основне потребе оно мало научника тога времена заинтересованих за светоотачке списе. Тамо су такође почели да практикују „чисту молитву“ *Максим Триполис* — познат у 16. веку у Русији као *Максим Грк* — и *Никодим Светогорац* (1748—1809).

Никодим, монах атонског Дионисијевог манастира, био је учени веома плодни писац који у историји исихазма заузима посебно место. У сарадњи са Макаријем, епископом коринтским, он је 1782. у Венецији објавио антологију светоотачких текстова о чистој молитви, под називом

„*Филокалија ниттикон Патерон*“, (*Добротољубље трезвеноумних Отаца*). Тадашњи свет је, преко овог издања, сазнао за традицију „Исусове молитве“. Пре него што је последњих деценија објављено много опсежних студија о исихазму Филокалија је била главни извор из кога су могли да сазнају како источни монаси тако и западни научници о мистичким списима Евагрија, Макарија и Никифора Исихасте. У Никодимовој антологији има недостатака с обзиром на текст, али пошто је она била преведена најпре на црквено-словенски, а затим на руски (са многобројним додацима), она је у 19. веку постала основни извор великог исихастичког препорода у Русији и у другим православним земљама.

Никодим је био отвореног духа и неуморан у сакупљању материјала, свуда тражећи текстове који би инспирисали обнову непрестане молитве на Истоку. Он је овакву молитву открио у два западна описа: „*Духовној борби*“ од Скуполија и у „*Духовним вежбама*“ од Игнација Ложоле. Не помињући ауторе, он је ова дела објавио у адаптацији, преведећи оригиналне наслове на грчки („*Аоратос полемос*“, Венеција, 1796; „*Пневматика гимнасмата*“, Венеција, 1800). Адаптација Скуполијевог дела, коју је извршио Никодим, појавила се и на енглеском („*Uneseen Warfare*“, Faber, London, без године). Српски превод ове књиге издао је Свети архијерејски синод под насловом „*Невидљива борба*“, Београд, 1962. Никодим је имао сигурну критичку проишљивост да би уочио разлике између ових западних списа 16. века и духовности пустињских Отаца. Али их је објавио у жељи да покаже универзалност практиковања молитве, која је свуда, у свој својој разнообразности историјске форме, израњавала као битна карактеристика сваке истинске духовности.

Сасвим независно од овог интересовања за западне писце, а надахнут само источним Оцима, Никодим је настојао да подстакне што чешће причешћивање на Светој Гори и уопште у источној Цркви. У овом се он придржавао најчистије традиције исихазма. Објавио је један мали спис (*О честом причешћивању*, Венеција, 1783) и изазвао опште нападе од стране неких кругова, али је његов став ипак био прихваћен. Званична одлука цариградског синода, од августа 1819. г., окончала је ову дискусију на тај начин што је усвојен принцип да се верни могу причешћивати на свакој светој литургији, а препоручено је причешћивање сваке недеље (*Mansi-Petit, Collectio Conciliorum* 40, col. 82). Успомена на Никодима била је свечано прослављена 31. маја 1955. г. када је цариградски патријарх објавио декрет о његовој канонизацији. Данас његова дела постају поново популарна. Недавно је у Атини изашло треће издање Филокалије, а најактивнији, као што је братство „Зои“, позивају се на његов ауторитет; нарочито када подстичу често причешћивање.

Дело Св. Никодима је дубоко утицало на развој исихастичке традиције, не само у Грчкој него и у целом православном свету. Његов савременик Паисије Величковски (1722—1794) ово дело је увелико ширио по словенским земљама.

Паисије је рођен у Украјини. Замонашио се на Атосу и тамо основао скит пророка Илије, који, чак и данас, представља један од три центра руског монаштва на Светој Гори. Доцније је дошао у Њамец у Молдавију, где је радио на томе да уведе исихастичке традиције у Румунији и руским земљама, непрестано одржавајући писмену везу са многим руским монасима и световњацима. Захваљујући само личним односима са Паисијем, први старци у Оптинској пустињи

били су упознати са Исусовом молитвом. Ипак, главно дело великих стараца из Њамеца било је њихово словенско-руско издање Никодимове „Филокалије“, под називом „Добротољубије“, објављено у Петрограду 1793. У овоме делу се Паисије није ограничио само на текст, онакав какав је штампан у грчкој „Филокалији“. Он се позивао и на текстове Отаца, те је на руски превео и дела која је Никодим био изоставио. Овде су ушла многа дела Григорија Паламе, која нису била унета у грчку Филокалију. Многи Паисијеви преводи нису објављени ни до данас.

Паисијево дело је кружило по Русији у многобројним рукописима или штампаним копијама. Видимо да је једну копију „Добротољубија“ која је послужила оцима Оптинске пустиње као основа за нове патристичке преводне, купио непознати поклоник за две рубље, а Теофан Затворник је објавио ово редиговано и проширено издање, које и до дана данашњет представља омиљену духовну храну руских монаха. Најзад у наше време дошло је до истинске „ренесансе“ и у Румунији, где је на румунском језику издато ново, веома луксузно проширено издање „Филокалије“ (у девет томова).

ИСИХАСТИЧКА ТРАДИЦИЈА У РУСИЈИ

У руским манастирима је исихазам био познат давно пре делатности Паисија Величковског. Истина, о овоме немамо тачних података пре 14. века јер, према нашем знању, руско монаштво кијевског периода (10—12. в.) првенствено се наслањало на киновитску традицију Студитског манастира у Цариграду. Монголске најезде су нам оставиле мало докумената о раним столетјима хришћанске Русије, али, у сваком случају, сигурно је да је већ тада традиција Св. Јована Лествичника донела плодове и у овој великој северној земљи.

Међутим, ми немамо много сведочанстава о ширењу исихазма у Русији у 14. и 15. веку. Многи византијски списи били су у то време преводени у Бугарској и Србији, новим земљама које су имале аспирацију да буду духовне наследнице Византије. Многи од ових превода дошли су и до Русије. Оци пустиње и новији духовни писци преводени су и давани им коментари на Гори Атонској. У овоме се нарочито истицао српски манастир Хиландар, где су словенски монаси имали директан контакт са великим исихастичким учитељима, а и у Парорији у

Бугарској испосници Св. Григорија Синајског. Без обзира на политичко пропадање Византијске царевине, васељенски патријарси друге половине 14. века — Исидор, Калист, а нарочито Филотеј, који су били Паламини ученици — радили су на ширењу његових идеја и својом ревношћу за Православље задобили су огромни престиж у словенским земљама.

Повремено се постављало питање да ли се „руска мистика“ доиста директно развила из византијског исихазма. Неки руски писци су покушали да докажу самониклост ове мистике, као да је она спонтано настала из душе руског народа. Ово становиште су, мимо очекивања, понекад подржавали западни теолози, у чијим очима византијски исихазам није ништа друго него застрањивање неуких монаха. Али пошто нису могли да негирају стварност аутентичне светости, која се недавно манифестовала у Русији, они су настојали да докажу да је она по своме постанку чисто руска. Заиста се не може оспоравати да је у руским условима исихазам добио неке нове карактеристике. Руски светитељи су се знатно мање интересовали за спекулативну теологију, а њихово дубоко и лирско поимање космоса тежило је хуманизацији исихастичке мистике. Они су такође, више него Грци, наглашавали дубоко социјални смисао отшелничког монаштва. Па ипак, суштински садржај духовне традиције остао је строго исти. Руси су упућени у умну молитву преко грчких Отаца, који су им, у великој мери, били доступни. Ми смо управо споменули безбројне преводе који су били на располагању руским монасима, почевши од 14. века па надаље. Ову традицију је продужио Паисије Величковски, тако да је у 19. веку Русија располагала свеукупном светоотачком књижевношћу на народном језику. Руски језик је

заиста један од савремених европских језика који је најбогатији у преводима грчких Отаца.

Имамо много података о пристизању исихаста у Русију из Византије у 14. веку и о њиховом програму духовне обнове. Најпознатији међу њима је *Кипријан, митрополит кијевски* (1376—1406), који је упознао исихазам од ученика Григорија Синајског. Кипријанов став је наглашавао социјалне проблеме, имајући у виду социјалну ситуацију у Русији: „По традицији Отаца, изјављивао је он, *недозвољено је да монаси поседују земљу и слуге. Како они могу да се поново занимају светским стварима кад су се одrekli света и светског поседовања?*“ (Акты историческине I, Ст. Петербург, 1841, бр. 253). На тај начин исихасти су ушли у Русију 15. века проповедајући монашко сиромаштво, следећи при овом велике просјачке редове Запада. Као и у целој средњовековној Европи, и Руска Црква и манастири држали су огромне поседе, који су се стално увећавали завештањима: ови поседе су уживали посебне привилегије.

Кипријаново учење је убрзо задобило присталице, особито у северним манастирима који су већ били упознати са исихастичком духовношћу. Средином 14. века *Преп. Сергије Радоњешки*, велики оснивач руског монаштва, и многи његови ученици, практиковали су Исусову молитву. Богата библиотека Лавре Св. Тројице, коју је основао Сергије (данас Загорск) имала је у преводу дела Григорија Синајског још из 14. века. Шта више, многи монаси су ишли на поклоничка путовања у Свету Гору, где су се, на самом извору, учили исихазму.

Међу овим поклонцима је био и *Нил Мајков* (1433—1508), млади монах светокириловског манастира у Белозерску, у шумама северне Русије, са оне стране горње Волге. По по-

вратку из Грчке, Нил је основао скит на реци Сори, око 16 км. од манастира св. Кирила. Тамо је он са групом ученика провео остатак живота у вежбању исихастичке духовности. Крајем 15. века Русија и цела Европа — улазе у нови период историје: Средњи век је био завршен. У новој ери религијски идеал на Истоку, интегрисан у византијску теократију, изгубио је водећу улогу у животу друштва. У Русији су услови налагали да се ова промена подудари са уједињењем земље под централном влашћу, којој је на челу стајао свемоћни московски кнез, сматран за легитимног наследника византијских царева на Истоку. У ствари, московска држава — што је врло ретко наглашавано — није уопште била средњовековна држава: Политички идеали њених поглавара били су више инспирисани Макијавелијевим и аутократским системима тадашње Европе него ли византијском теократијом, која је у извесном степену, увек остала подвргнута црквеној догми и канонском праву.

У оквирима ове модерне државе, моћна Црква је представљала анахронизам. Манастирска имања, која су обухватала једну трећину земље, била су сметња за владу којој је требало што више земље да би је доделила, као надокнаду, војницима и чиновницима. Стога су велики кнежеви увели политику делимитичне секуларизације црквене имовине у корист државе. Ово је изазвало опозицију традиционалистичких елемената клира и монаха, оних који су били уверени да је византијски идеал вечан и да је Москва „трећи Рим“. Ако су се московски кнежеви сматрали духовним наследницима византијског „василевса“, зар не би требало да и они, као и њихови претходници, гарантују права Цркве? Зар не би требало да Црква има земљу и слуге, ако је — као срце руске теократије — морала

да задржи монопол харитативне делатности и у извесном степену, васпитања и образовања?

Бранитељи црквених поседа су имали за вођу ученог игумана Јосифа од Вологска. Он је увео у свој манастир строгу дисциплину придржавајући се студитског типика, у много чему сличног типикку бенедиктинаца. Његовим монасима никад није приговарано да су за себе користили материјална добра, будући да су у потпуности били лишени личне својине. Али сама заједница је била веома богата да би могла да обавља Јосифов идеал социјалне функције, својствен монасима: добротворна делатност, проповедање, социјални рад.

Овде не можемо детаљно расправљати о судбину Јосифа и његових следбеника са државом. Довољно је да се каже да су у почетку велики кнежеви попуштали Јосифовој странци, а, за узврат, она је њиховој политици давала лојалну подршку. Јосиф је искрено веровао да само централизација земље коју је вршила Москва може створити нову Византију. Ипак, током 16. и 17. века Руска Црква је постепено лишавана својих поседа, њих је најзад скоро потпуно конфисковала царица Катарина II у накнаду за државне плате, које су биле додељене клиру. Јосиф и његови следбеници сувише су велику наду полагали на московске владаре и у потпуности промашили да схвате токове историје. Ова чињеница је задала смртни ударац Јосифовом социјалном идеалу, ма колико он изгледао диван.

Много је интересантније да се сада вратимо струји исихаста. Њихова је заслуга да су од почетка сасвим јасно проценили ситуацију и да су се са модерним временима сучили кроз један стални идеал, независан од историјских условљености. Сачувани текстови преп. Нила Сорског представљају изванредан пример апсолутне вер-

ности византијској исихастичкој традицији комбинованој дивном духовном једноставношћу, толико карактеристичном и за касније руске светитеље.

Први текст који ћемо навести узет је на „Поука ученику“ од великог старца Нила:

Благодарећи Господа нашег и Спаситеља Исуса Христа, и заступништвом Госпође, написао сам поуку за добро своје душе и душе моје сабраће, која су ми истински одана у заједници једног Духа. Стога вас и зovem браћом, а не ученицима. Јер учитеља имамо само једног, Господа нашег Исуса Христа (Мт. 23 : 8), који нам је дао Писмо и послао свете апостоле достојне поштовања, да све људе науче путу спасења. Ови светитељи су почињали са чињењем добра, а тек после су поучавали. Што се мене тиче, ја нисам учинио никакво добро, али сам излагао учење Св. Писма онима који желе спасење (Ризница руске духовности, изд. П. П. Федотов, Њујорк, 1948, с. 90).

Најпре да говоримо о вери. Верујем у једнога Бога прослављеног у Тројици, Оца, Сина и Светога Духа, који су сасуштаствени и неделиви. Верујем и у Ваплоћење Сина Божијег и исповедам да је Он савршени Бог и савршени човек... Са свом својом душом се обраћам светој, католичанској и апостолској Цркви, са вером и љубављу примам и поштујем сва учења која је она примила од Господа и светих апостола...

Убеђен сам да смо се скупили заједно зато што је то Божија воља, те стога треба да будемо верни предањима Светих и заповестима Божијим и да извршавамо налоге Светих Отаца (Упути, изд. М. Боровкова и Мајкова „Памјатњики древњеј писмености“, Москва, 1912).

Поред ове несумњиве верности Православљу, Св. Нил сматра да је сиромаштво битни услов за монашки живот:

Свети Оци су нас учили да ручним радом зарађујемо свој свакодневни хлеб и остале потребе, као што су нам заповедили Господ и Његова пречиста Мајка. „Ако неко неће да ради нека и не једе“, каже Апостол... Ако, због физичке немоћи, или из неког другог оправданог разлога, не можемо довољно да зарадимо за живот својим сопственим трудом, можемо да примимо мале поклоне од световњака, али ова милостиња не сме никад бити претерана. Не треба сматрати да треба насилно узимати плодове рада других људи, јер како бисмо онда ми, који смо плен наших страсти, могли да држимо заповест Божију да „ако неко хоће да се суди с тобом и кошуљу твоју да узме, подај му и хаљину“ (Мт. 5 : 40)?

Када продајемо или купујемо неопходне ствари, не треба да се цењкамо на штету нашег брата; боље је да сами претрпимо штету. Ако запошљавамо световњаке, никада не смемо закидати на ономе што смо им дужни, него треба да им дамо њихову плату и са благословом да их пустимо да иду у миру (Федотов, стр. 91—92).

Да ли монаси треба да држе неке резервне залихе за добротворне сврхе? Одговор Св. Нила је јасно одречан:

Монах је само монах. Он је ослобођен давања милостиње. Он поштено може рећи „оставио сам све да бих пошао за Тобом“ (Мт. 19 : 27)... Монахова милостиња је корисна реч коју изговори своје брату и духовни савет којим пружа утеху у туги или у било којој другој прилици... (Федотов, стр. 92, прилагођено).

Монаштво које је заступао Св. Нил има пророчки карактер у својим изворима, као сведочење еванђељског сиромаштва, примењеног у свакодневном животу. Пустиножитељ са Соре одбацује богатство чак и када је било намењено за украшавање црква:

Што се тиче украшавања црква Св. Јован Златоуст пише: „Ако неки човјек жели да поклони свете сасуде или друге утвари за цркву, кажите му нека то да сиромасима, јер, додаје он, нико никада није био осуђен због неукрашавања цркве“ (Федотов, стр. 93).

Правило које је Нил саставио у своје скиту било је инспирисано грчким Светим Оцима, нарочито Јованом Лествичником, кога он увелико цитира, а такође и другим великим учитељима исихазма — Исаком из Ниниве, Симеоном Новим Богословом, Григоријем Синајским. Нил избегава сувише прецизне формулације, остављајући монаху врло велику слободу у детаљима спољашње праксе, као што је на пример пост, задовољавајући се констатацијом да је пост потребан. Нил наводи класичан списак страсти и порока са којима се треба борити, а онда усредсређује пажњу својих монаха на молитву Исусову:

Треба да настојимо да нам ум остане у молчанију, далеко чак и од таквих помисли које изгледају оправдане. Упиримо стално поглед у дубине нашег срца говорећи: „Госпode Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме!“ Неко време треба да понављамо само део ове молитве: „Госпode Исусе Христе, помилуј ме!“ Тада опет, почињући изнова, говоримо: „Сине Божији, помилуј ме“, пошто је ово, према Григорију Синајском,

лакше за почетнике. Ипак, при овоме треба да се одржи изврстан ред, јер такве промене не треба чинити сувише често... Читај молитву пажљиво стојећи, седећи или метанишући. Затвори ум свој у срце своје и успоравајући дисање тако ћеш удисати ваздух што је могуће ређе (како нас уче Симеон Нови Богослов и Григорије Синајски), призивај Бога са жарком жељом, у стрпљивом очекивању, отклањајући све мисли (Федотов, стр. 100).

Ако и за најкраћи трен ока видиш нечистоту злих духова у сликама свога ума, немој се уплашити, немој се чудити. Па чак ако би ти се те слике учиниле и допадљиве, не обраћај на њих пажњу, него нагло обустави дисање и сабери ум свој у срце своје, позови у помоћ Исуса Христа, наоружавајући се Њиме, молећи Га често и истрајно, и привиђења ће нестати, невидљиво спаљена Божанским именом (Федотов, стр. 101).

Овде поново сусрећемо исте поуке и методе молитве као код исихаста 13. и 14. века. Св. Нил се стално позива на њихова дела и методе, особито када је у питању број монаха у једној испосници:

Сматрамо да сви свети списи хвале живог молчанија (ћутања) са једним или два брата. Ја сам се у то лично уверио у Светој Гори и у пределима око Цариграда (Федотов, стр. 132).

У раном 16. веку, када су велики московски кнежеви предложили секуларизацију манастирске имовине, што је наишло на противљење већине чланова јерархије, они су у Нилу и његовим ученицима нашли неочекивану подршку. На сабору 1505. г. лично се појавио велики Ста-

рац и изјавио да „монаси не треба да поседују села“ — тј. да запошљавају слуге, него да „живе од дела рјучу својих“. Подржала га је плејада ученика, заволожских стараца. Они су бранили монашко сиромаштво као нешто суштинско за есхатолошку мистерију хришћанства; монаси су морали дати ово исконско сведочење нарочито у време када је Руска Црква, са свим својим поседима и привилегијама, била у искушењу да се уклопи у теократске оквире „Трећег Рима“. Монаси са оне стране Волге чврсто убеђени да богаћење Цркве значи њено потчињавање грађанским властима, желели су да Црква буде независнија. Један од њихових верних поборника био је Максим Грк, који је, пре него што је постао монах у Православној Цркви, био доминиканац у Фиренци и ученик Саванаролин.

Не видим — писао је Максим — величанственог Амвросија, епископа Божијег, који неустрашиво пркоси моћној империји Теодосија Великог. Не видим Василија Великог, прослављеног светошћу и мудрошћу, чије беседе засрамише тиранина Валенса. Не видим великог Јована Златоуста, који је отворено жигосао царицу Евдокију због њене похоте (Максим Грк, „Дела“ II, Казан, 1896, 336—337).

У целини, Руска Црква се није придржавала савета Св. Нила и његових следбеника. Заволожска група је била десеткована казним декретима које је против њих издало више јосифовских сабора. Ипак, њихова порука није затрta. У 19. веку духовни живот Русије повратио се исихастичкој традицији, оживљеној трудом Никодима Светогорца и Паисија Величковског, налазећи да је та традиција веза између новог доба и древне православне традиције.

Од првих година 19. века у центрима рапштрканим по огромним просторствима Русије Александра I, исихастичко монаштво, инспирирано Паисијевим ученицима или под његовим директним утицајем, почело је да се поново јавља. У срцу ове обнове издвајају се две изузетне појаве: старци Оптинске пустиње и усамљена личност највећег светитеља савремене Православне Цркве, св. Серафима Саровског.

Оптина је био стари скит из 16. века. Налазио се у близини малог града Козелска у централној Русији. Крајем 18. века манастир је био скоро сасвим напуштен. Када је митрополит московски Платон вршио обилазак епархија, осетио је колико је ово место морало некад бити привлачно за оне који су га изабрали да буде скровиште њиховог пустиножителства. Одлучивши да овде обнови монашки живот, он је замолио архимандрита Макарија, једног од Паисијевих ученика, да тамо пошаље мању групу браће. Године 1821. монаси подижу нови скит одмах поред Оптине и посвећују га Усековању Јована Крститеља. Није прошло дуго времена а слава оптинских стараца се проширила целом Русијом.

Установа старчества никако није била специфично руски феномен. Од самог почетка пустињачког монаштва искушеници су се окупљали око „старијих“ (гр. *γερωντας* на руском „старец“), тражећи њихове упуте и савете. Исихасти 14. века су такође сматрали да је послушност старцу неопходан услов уравнотежености духовног живота. Видели смо како је Палама у свом „Светогорском томосу“ развијао пророчко појимање монашке светости као сталног саставног и битног елемента у његовој теологији историје. Светост и њене пројаве су суштински предслов будућег Царства, које је већ присутно у

сваком хришћанину преко благодати крштења, мада оно бива у потпуности остварено једино у светитељима. Ово учење о светости објашњава феномен оптинских Стараца, који је у ствари обнова пророчке службе у Цркви. Оци Оптинске пустиње су типично руски, али код њих, са великом снагом и аутентичношћу избија некадашњи пророчки дух исихаста и то усред 19. века. Нису они само привлачили искушенике који су трагали за остварењем својих духовних тежњи, него и најшире масе света које су тражиле духовну оријентацију. Међу таквим су били и један Гогољ, Достојевски, Хомјаков, Соловјев и Лав Толстој.

Кнез, бедни мужик, студент — Старцу је изгледало да сви они подједнако пате и да им је потребан лек... Неки су долазили да питају да ли би требало да жене свог сина или удају своју кћи, да се прихвате неког посла, да се преселе у друго село да би тамо нашли запослење... Једна сељанка је тражила савет како да храни и своје ћурке... и добила га је. Својим зачућеним слушаоцима Старац је одговорио: „Цео њен живот је у тим ћуркама...“ (С. Четверников, Оптинска пустиња, на руском, Париз 1926. стр. 76—77).

Ни за један проблем који је био од важности за људско биће старци нису били равнодушни.

У Браћи Карамазовима Достојевски детаљно описује положај и атмосферу Оптинске пустиње. У карактеру Зосиме има понешто од оног што је красило чувеног Старца Амвросија, који је између 1873—1891. г. наследио оца Леонида и оца Макарија осниваче установе старчества у Оптини. Са јаком примесом романтизма, у одно-

су на Мајчицу земљу на пример, стварни Амвросије је у Зосиму бледо описан, а у Оптини је идентичност њих двојице била и формално порицана. Сам Достојевски није никад тврдио да су његови описи манастира били потпуно тачни. Али, у сваком случају, не може се негирати да су ови оци, у једном забаченом манастиру централне Русије, привукли љубав великог писца, као и интелектуалне елите своје земље. Ова чињеница показује само колико је била важна обнова која је овде била сконцентрисана.

Сваки од Оптинских стараца представља сам за себе јединствену појаву. Леонид је био оригиналан човек из народа; Макарије, интелектуалац, сарађивао је са професорима московског универзитета око издавања дела Паисија Величковског и, при крају свог живота, постао је центар једног богословског кружока; Амвросије је био богословац. Све њих повезивала је апсолутна верност традицији Исусове молитве.

Највећи део њиховог слободног времена било је посвећено служењу човеку. Делатност ових духовника далеко је излазила изван оквира обичног духовног вође, јер су они поседовали специјални духовни дар: у непосредном прозрењу они су одмах сагледавали конкретну судбину сваког људског бића које би им дошло и Божију вољу о њему. Овај конкретни пророчки вид њихове службе могао је да изазове извесно подозрење западних хришћана, навикнутих да религију посматрају у строго институционалним оквирима. Ипак, пророчки дар *стараца* није никада био у опозицији према Цркви. Зар није Нил Сорски почео своје Правило исповедањем вере и послушанијем? Оптински старци су само открили пуноћу новог живота који примају сви хришћани, и присније знање о Богу, а кроз Бога — о човеку.

СВЕТИ СЕРАФИМ (1759—1833) је сигурно најизразитији пример овог откривења светости. Син пословног човјека из Курска, постао је испушеник у Саровском манастиру када му је било деветнаест година. У двадесет седмој је примио монашки постриг, а у тридесет четвртој је рукоположен. Од 1794—1804. г., пуних десет година, живео је у шуми потпуно сам, испуњавајући до ситница Правило Св. Пахомија Египатског, које је он био нашао читајући многа светоотачка дела. Дивље животиње огромних руских шума — медведи, вукови, лисице — биле су његово главно друштво. Сведоци нам говоре да их је хранио из своје руке. Дванаестог септембра 1804. г. Серафима су премлатили разбојници: нађен је без свести у својој испосници. Нападацима се није опирао. Чак је одбио да на суду сведочи против њих. Шок је озбиљно уздрмао његово здравље и било је потребно да прође неколико месеци да би се опоравио. Кад се опоравио Серафим је неко време живео животом некадашњих столпника, од 1804—1807: хиљаду дана био је даноноћно на молитви, клечећи на камену, напуштајући га једино ради узимања хране и кратког одмора. Поново се вратио у манастир од 1807—1825. год. И у манастиру Св. Серафим никада није излазио из своје незагрејане ћелије, без кревета. Једно кандило је горело пред једном иконом, Богородицом Умиљенија. Његов дневни ред, усмерен на Исусову молитву, укључивао је недељно читавање Еванђеља (понедељником Матеја, уторником Марка, средом Луку, четвртком Јована; петком је читао службу светог крста, суботом свих Светих). Недељом се причешћивао светим тајнама, које је у његову ћелију доносио служашчи свештеник.

Двадесетпетог новембра 1824. г. Серафим је имао виђење Мајке Божије у пратњи Св. Пе-

тра Александријског и Св. Климента Римског. После овога је прихватио дужност „старца“ и почео да у своју ћелију прима поклонике. Поздрављао их је са „радости моја“. Поучавао их да се цео хришћански живот састоји у „стицању Духа Светог“. У овом једноставном монаху теолошко поимање је било изоштрено личним духовним доживљајем: Исус, Син Божији, призиван у непрестаној молитви, открива Себе присутношћу Духа и две божанске Ипостаси заједно воде душу у присност са Оцем.

Има безброј прича о Св. Серафиму и његовом учењу, али ми ћемо овде навести само један одељак из чувеног Разговора са Мотовиловим, где поново наилазимо на целу мистику светлости, коју су познавали и практиковали Симеон Нови Богослов и исихасти 14. века. Мотовилов:

„Ипак не разумем како могу чврсто да будем сигуран да сам у Духу Божијем. Како да распознавам праву пројаву Духа Светог?“

Отац Серафим је одговорио: „Већ сам ти рекао, сине мој, да је то врло просто... Ми смо заједно, чедо, у Духу Божијем! Зашто ме не гледаш?“

Ја одговорих: „Не могу да вас гледам, оче, јер је ваше лице постало светлије од сунца и очи су ми заслепљене.“

Отац Серафим рече: „Не бој се, чедо, и ти си постао светао као и ја. И ти си сада испуњен Духом Светим. Иначе ти не би могао да ме видиш какав јесам.“

Тада, нагнувши главу према мени, благо ми шанташе на уво: „Благодари Господу Богу за Његову неизрециву милост. Видео си да се нисам чак ни прекрстио, већ сам се само у свом срцу умно молио Господу Богу и говорио у себи: Господе, милостиво га удостој да јасно види те-

лесним очима силазак Духа Твога којим си удостојио слуге Своје када си се изволео појавити у светлости своје Божанске славе. И погледај, чедо, Господ је за трен ока испунио скромну молбу незнатног Серафима. Сигурно треба да Му захвалимо на неизрецивом дару, датом објасни. Сине мој, не показује Бог увек своју милост чак ни великим подвижницима. Погледај! Благодат Божија је дошла да утеши твоје цело срце, као вољена мајка, заступством саме Мајке Божије. Ходи, чедо, Господ је с нама!“

После ових речи погледао сам његово лице и мене обузе још веће страхопоштовање. Замислите: у средини сунце, при његовом најсјајнијем блистању подневног лучезарја видите лице човека који са вама разговара! Видиш покрете његових усана и израз његових очију које се мењају, чујеш његов глас, осећаш да ти неко дотиче рамена, а ти не видиш ни руке, ни лице, чак не видиш ни самога себе или његове контуре — већ само заслепљујућу светлост, која се распростире свуда око вас и обасјава својим сјајем снежни покривач на пропланку и снежне пахуљице које су посипале великог старца и мене... (Федотов, стр. 273—275).

Нама су дати сада само наговештаји ове радости, па ако од овога имамо сладост, пријатно осећање и радост у нашим душама, шта да кажемо о правој радости која је спремљена на небу за оне који плачу овде на земљи? И ти си, чедо моје, имао доста суза у овом животу. Погледај са каквом те радошћу утешио Господ док си овде! (Федотов, стр. 276).

Сада мора да радимо и да се стално трудимо да би добили много више снаге и постигли „савршену меру раста Христовог“... Онда ће нам, у свој својој пуноћи, бити откривена пролазна и делимична радост коју сада осећамо,

прожето ће бити наше биће неизрецивим усхићењем, које нико неће моћи одузети од нас. (Види цео текст разговора код О. Јустина Поповића, Житија Светих за јануар, Житије Св. Серафима Саровског, 2. јануар).

Ова исихастичка традиција се осећала у Русији кроз цео 19. век на разним културним нивоима и у веома различитим облицима. Учени епископ Теофан Затворник објавио је опширно издање Филокалије (Добротољубље) на савременом руском језику. Његова духовна упутства, која карактеришу тактичност и одмереност, постала су класична религиозна литература. Око 1860. г. појавила су се такође чувена „Казивања једног боготражитеља“, која су показала до које мере је „молитва срца“ продрла у масе руског народа. Наводимо само почетак приповедања овог ходочасника — боготражитеља:

Благодаћу Божјом ја сам хришћанин. Велики сам грешник по својим делима, а по позиву, бескућни луталица, најнижег друштвеног ранга. Имовина ми се састоји само од неколико корица сувог хлеба у ранцу на леђима и свете Библије на грудима. То је све.

У 24. недељу по Тројичину дану отишао сам у цркву на литургију. Читала се Прва посланица апостола Павла Солуњанима. У њој, између осталог се каже: „Молите се Богу без престанка“. Ове речи су ми се урезале у ум. Почео сам да размишљам да ли је могуће да се неко моли Богу без престанка, јер сваки човек мора да се бави и другим пословима потребним да би се издржавао. Пронашао сам овај текст у својој Библији, прочитао својим властитим очима оно што сам чуо, наиме да морамо да се молимо непрестано на свим местима, да се молимо у Духу,

подижући своје руке у побожности. (I Сол. 5 : 16; Еф. 5 : 18; I Тим. 2 : 8). Размишљао сам и размишљао и нисам знао шта о томе да мислим. (Федотов, стр. 283).

Старац му даје одговор:

Стална унутарња молитва Исусова је непрекидно, трајно призивање Божанског имена Исусовог уснама, умом и срцем, имајући у виду Његову сталну присутност у човјековим мислима. То је усрдна молба за Његову благодат без обзира гдје се човјек налазио, без обзира шта чинио па чак и у сну. Ова се молитва састоји од следећих речи: „Господе Исусе Христе, помилуј ме!“ Они који непрестано изговарају ову молитву, утешени су до те мере да не могу а да је непрестано не изговарају, јер без ње не могу да живе. И молитва ће, својим акордом, стално одзвањати у њиховим срцима.

Читајући ову књигу која се зове „Добротољубље“, научићеш како да тиме овладаш. Она обухвата потпуно и најдетаљније знање о непрестаној унутарњој молитви, како су то изложили двадесетчетворица Светих Отаца. Књига је пуна мудрости и толико је корисна да је сви они који траже сазерцатељни, духовни живот, смаграју за право и најпоузданијег водича. Блажени Никифор је једном рекао: „Она човјека води спасењу, без труда и зноја“.

„Да ли је она узвишенија од Библије?“, упитао сам. „Не, није, али она баца светлост на тајне закључане у Библији, које не могу лако да се разумеју због плиткости нашег разума...“

Старац је отворио „Добротољубље“, изабрао један пасус из Симеона Новог Богослова и почео да чита:

Повуци се у усамљено место и тишину, сагни главу, затвори очи, дишући полако, гледај мислено у своје срце. Нека твој ум, или боље, твоје мисли, теку сабрано од главе до срца и говори сагласно са дисањем: „Господе Исусе Христе, помилуј ме!“ Шапући ове речи нежно или их говори у свом уму... (Федотов, стр. 287—288).

Видимо да „Боготражитељ“ препоручује Молитву Исусову свима хришћанима, а не само монасима. Ево шта изричито говори анонимни писац, позивајући се на ауторитет Григорија Паламе:

Григорије Солунски о овом овако говори: Не треба само ми да се, у сагласности са Вољом Божијом, непрестано молимо у име Исуса Христа, него смо обавезни да то откривамо другима и све поучавамо, свештенике и световњаке, учене и просте, жене и децу да их све одушевимо за ревност у молитви без престанка. (Казивања једног боготражитеља свом духовном Оцу, Крњево 1979, стр. 11—15).

Распрострањеност Исусове молитве на свима нивоима руског друштва потврђује у својим делима и Св. Јован Кронштадски (1829—1908). Овај обични парохијски свештеник у Кронштату (војна лука Ст. Петербурга, на једном острву у Финском заливу) имао је задивљујући углед у Русији услед стотине чудеса — углавном лечења и пророчанства — која су безбројни сведоци приписивали искључиво његовим молитвама. Појава овога светога чудотворца у предвечерје страха првог светског рата многим, чак и данас, изгледа као знак неисцрпног Божијег старања за православну Русију.

Јован Кронштадски је на много начина био повезан са исихастичком традицијом. На првом месту он је лично практиковао Исусову молитву и препоручивао је другима:

Да би се одупрли сталним нападима нечистих духова, нека молитва Исусова буде у вашем срцу: „Исусе Сине Божији, помилуј ме!“ Против невидљивог (ђавола) невидљиви Бог; против јакога — Најјачи! (цитирано по А. Сименов — Тијан — Шански, о. Јован Кронштадски, на руском, Њујорк 1955, стр. 201).

Када је о. Јован дао наслов својој најважнијој књизи *Мој живот у Христу*, он се сигурно намерно угледао на дело Николе Кавасиле из 14. века, које је било познато у руском преводу, а истицало се својим изванредним сведочењем светотајинске мистике. Јер Јован Кронштадски је видео у својој чудотворној моћи, чак у своме свештенству, израз светотајинске благодати у борби са злом и свим његовим пројавама:

Када сам био рукоположен за свештеника, искуство ми је убрзо показало ко ће бити мој непријатељ у будућности... онај моћни кнез овога света. Господ, велики пастир, послао ми је искушење; борио сам се против својих непријатеља оружјем вере, молитвом, покајањем и причешћивањем светим Христовим тајнама. У овој борби сам научио шта је истинска вера, нада, стрпљење, молитва, чистота срца — непрестано призивање имена Исуса Христа (ор. cit).

Традиција пустињских отаца и монашког исихазма поново је оживела, цела и потпуна у овом драматичном схватању хришћанског живота, у овој христоцентричности, у овом сталном молит-

веном призивању Имена Исусовог и у крајњем евхаристијском реализму, који су у своје време бранили Григорије Палама и Никола Кавасила.

Ја умирем — писао је о. Јован — када не служим Литургију... Сав сам обузет узвишеношћу Жртве... безмерном Љубављу, која је у њој откривена, Смрћу, која нас обожује, пред силом Божијом, пред Њеном Чудесношћу! О, Господе Исусе Христе! Ти си сав овде! Ми Те видимо, ми Те додирујемо, ми осећамо да си овде (ор. cit. стр. 66—67).

Ова најновија мистичка традиција, са тако богатим плодом, без сумње је преживела ужасно искушење које је снашло руско хришћанство за време последњих деценија. Наше знање о религији данас у Русији, на жалост, сувише је фрагментарно и сувише површно да бисмо ушли у траг „боготражитеља“, који још увек држи Име Исусово у свом пламеном срцу, док тумара огромним руским равницама, или да бисмо открили новог о. Јована у неком провинцијском свештенику. Можда ћемо једног дана сазнати ко су били они скривени чувари поруке која објављује стварну и причасну присутност, у самом срцу историје, обожене Човечности у Исусу Христу.

ЗАКЉУЧАК

Традиција „чисте молитве“ има на Истоку задивљујући континуитет од 4. до 20. века. Разни учитељи су јој давали различите облике, али од времена када је христоцентрична и светотајинска мистика коначно добила превагу над Евагријевим интелектуализмом, суштински принцип непрестане молитве, усредсређене на Име ваплоћеног Бога, никада није више био доведен у питање. Ова побожност, интимна и лична, никада није изоловала појединца од црквене заједнице, већ га је натприродно са њом стално повезивала. Јер, Христос кога ова молитва тражи у човековом срцу, Божанско Име које она призива, може да буде пронађено у унутрашњости срца само у оној и оноликој мери у којој је човек, преко крштења и Евхаристије, укореењен у Тело Цркве. Молитва Исусова, како су је Оци схватили, никада не може да замени искупитељску благодат свете тајне: она је у ствари тражење њеног најпотпунијег остварења. На тај начин исихастичка традиција доводи до уравнотеженог решења проблема са којим се често сусреће руковођитељ душа: Како ускладити хармонично личну молитвену побожност са литургијском побожношћу.

Ако су учитељи исихазма постигли ову равнотежу, то су они могли само захваљујући библијском поимању човека. Ниједно учење није причинило већу штету хришћанској побожности од платонског дуализма који схвата човека као дух (или „душу“) заробљен у материји, који је по природи бесмртан, али који тежи надматеријалној егзистенцији чега је историјска заједница Цркве тек бледи одблесак. Онда ни ваплоћење ни васкрсење из мртвих нити историјска заједница коју је Христос основао на земљи немају заиста ништа вредно да нам понуде. Божије открићење, у ствари, било би упућено само духу, интелекту, имагинацији и осећају, то јест малом броју душевних способности, које неће нестати са смрћу, него ће преживети као атрибути нематеријалног бића. Са оваквим антрополошким схватањем свака побожност неминовно постаје субјективистичка.

Насупрот овоме, суштина исихазма је трагање стварног боговиђења: објективног виђења Бога од стране целосног човека. Григорије Палама је одиграо главну улогу у догматском дефинисању овог суштинског питања; због тога заслужује место које му је дано у традицији Православне Цркве. Само цео човек може да прими благодат, а не само један део људског састава, његова имагинација, душа или тело узети појединачно. Отуда сталне опомене учитеља уперене против телесних визија (само телесних!) или имажинарних (само имажинарних!). И једне и друге представљају демонска искушења која разарају јединство човека, јединство које је Христос дошао да васпостави даровавши му бесмртност. Ни телесне очи по себи нити инстинкт или имагинација, не могу изван тела да приме благодат Христову дату у тајни крштења.

Исихасти су протумачили светоотачко учење о обожењу у смислу овог интегралног хуманизма. Обожење није супернатурализовање једино интелекта; оно не претпоставља ни неку врсту дематеријализације. Мистици хришћанског Истока, почев од Макарија Египатског до Серафима Саровског сматрали су да општење са Богом обухвата човека у његовој потпуности, да божанска светлост понекад сија у самом телу обоженог човека, да је ова светлост предукус васкрсења у Последњи дан. Није ли све ово можда груби материјализам, потпуно стран свим духовним категоријама? Баш напротив. Исихастички „материјализам“ је у суштини библијска потврда трансценденности Божије: Бог није само изван материје, Он је и изнад сваког интелекта. Није Њему ближе створени интелект од материје; и једно и друго су подједнако ништавни пред лицем Његове величине и Његовог свемогућства, и обратно, Бог се може открити, ако Он то хоће, исто тако лако телесним очима као и интелекту. Зашто ограничавати силу благодати категоријама платоновског спиритуализма?

Ова апсолутна трансценденност Бога и Његово свемогућство изражени су у Паламиној теологији изразито снажно и јасно. Био би узалудан покушај да се овде направи разлика између његове теологије и његове духовности. Теолошки егзистенцијализам и исихастичка мистика су два неопходна комплементарна вида једне те исте истине. Стога је Паламина победа била и победа хришћанског хуманизма над паганским хуманизмом ренесансе. Потпуни значај спора може да буде схваћен у светлости само онога што се касније десило. Православна Црква је у 14. веку била стављена пред неумитну одлуку: избор између целовитог (интегралног) појимања човека на основу Библије, којим се истиче не-

посредна ефикасност искупитељске благодати у свакој сфери људске делатности, и интелектуализованог спиритуализма, који је пледирао на независност људског интелекта, или чак аутономију од материје, поричући могућност стварног обожења на овоме свету. Нема сумње да је и секуларизам нашег модерног доба директна последица овог другог избора.

Стална присутност исихастичке традиције и њен новији развој у недрима Православне Цркве сигурно би били немогући без догматске и антрополошке доследности, на којој се она заснива. Њена снага не лежи ни у једној духовној пракси или у неком методу молитве, већ у непобитној потврди неких од откривених истина о човеку, о Богу и о присуству Исуса Христа у срцу оних који верују у Бога. Када је Православна Црква канонизовала Паламу, она је потврдила своју верност овим истинама и отворено одбацила доктриналне и моралне принципе који чине основу модерне цивилизације, почев од ренесансе. Столећима је Црква давала утисак прилепљености за прошлост, као и да је индиферентна према достигнућима оптимистичког хуманизма, пуног вере у бесконачне могућности самог човека и у бескрајни прогрес. Па ипак је настало време када се овај оптимизам све више и више повлачи пред ужасним перспективама откривеним у овом безграничном прогресу „аутономне“ науке. Човек сада почиње да увиђа да је самообожење које је узалуд тражио, само чиста илузија. Човек је сада итекако постао свестан вртоглаве силе присутне у самој материји да би и даље могао да буде задовољан са, мање-више, рационализованом духовношћу, која му је некад нуђена као суштина хришћанства. Он трага за Богом, који је присутан и делотворан у

историји, у човеку онаквом какав је он, у стварности свакодневног живота.

Исихастичка духовност не може да одговори на сваки проблем наших дана: то може једино Еванђеље. Међутим, она нам изванредно одговара баш због њене верности библијском учењу о Богу и човеку, због потпуне слободе њене побожности, усредсређене на јединствену стварност — на Исуса, Сина Божијег Ваплоћеног. Исихастичка традиција је преживела у срцу Православне Цркве не због некакве апсолутизације једне посебне школе, него пре због њене верности „једином што је на потребу“ у целокупном хришћанском животу. Управо у овом смислу можемо да говоримо о Молитви Исусовој као о пројави *православне духовности*.

ХРОНОЛОГИЈА

На Истоку:

- 48—49. Апостолски сабор у Јерусалиму (Дејела 15)
48—50. Мисионарска путовања Ап. Павла
64—67.
око 100. Смрт Апостола Јована
324. Оснивање Цариграда, Новог Рима
325. Први Васељенски сабор у Nikeји
381. Други Васељенски сабор у Цариграду
око 400. Смрт преп. Макарија Великог и Евагрија Понтског
око 435.
431. Трећи Васељенски сабор у Ефесу
око 450. Дијадох епископ Фотикијски
451. Четврти Васељенски сабор у Халкидону
Одвајање моно-физита (Копта, Етиопљана, Јермена, Сиријаца)

На Западу:

- Мучеништво Петра и Павла у Риму
Смрт преп. Јована Касиана
Инвазија Хуна

476.

547.

553. Пети Васељенски сабор у Цариграду

554. Италија и Африка поново освојене од Јустинијана

око 587.

590—604.

650. Смрт преп. Јована Лествичника

662. Смрт преп. Максима Исповедника

680—681. Шести Васељенски сабор у Цариграду

692. Трудски сабор (Пето-шести)

726. Почетак иконоборства

787. Седми Васељенски сабор у Nikeји

792.

800.

843. Коначан тријумф Православља над иконоборством

860.

863. Крштење Бугара

867. Никола I збацује Фотија

879—880. Измирење Фотија и папе Јована VIII. Сабор у Цариграду
Крштење Срба

988. Крштење Руса

Крај Римске империје на Западу
Смрт Св. Бенедикта Нурсијског

Филиокве убачено у Символ вере у Шпанији

Св. Григорије Велики, Папа Римски

Карло Велики оптужује Грке због јереси (Либри Каролини)

Карло Велики крџнисан за цара у Риму

Папа Никола I одбија признање Фотија као патријарха

1014. Филиокве додато у Сим-
вол вере у Риму
1022. Смрт Симеона Новог
Богослова
1054. Изопштење Михаила
Керуларија од легата Ла-
ва IX
- 1073—1085. Гргур VII, папа
- 1198—1216. Инокентија III, папа
1204. Крсташи заузели Цари-
град
1226. Смрт Фрање Асишког
1240. Монголи код Кијева
1261. Цариград ослобођен од
Латина
1274. Михаило VIII Палеолог
1280. Смрт Никифора Иси-
хасте
1308. Унионистички сабор у
Лиону
1316. Григорије Палама на
Св. Гори
1326. Смрт Теолипта Фила-
делфијског
1327. Смрт Томе Аквинског
Смрт Бонавентуре
1341. Први Паламитски са-
бор
1347. Други Паламитски са-
бор
1351. Трећи Паламитски са-
бор
1359. Смрт Св. Григорија
Паламе
1368. Канонизација Св. Па-
ламе
1371. Смрт Николе Кавасиле
- 1378—1429. Велики западни раскол
1389. Погибија цара Лазара
на Косову, великог заш-
титника Исихаста
1392. Смрт. Св. Сергија Ра-
доњешког
- 1414—1418. Сабор у Констанци
- 1431—1449. Крај Монголске
доминације у Русији
- 1438—1439. Унионистички сабор у
Фиренци
1446. Московска катедра по-
стаје аутокефална митро-
полија
1453. Турци заузимају Цари-
град
1505. Преп. Нил Сорски на
сабору у Москви брани
монашко сиромаштво
1517. Лутер протестује против
индулгенција
- 1545—1563. Сабор у Тренту
1546. Смрт Лутерова
1551. Стоглави сабор у Мо-
скви
1556. Смрт Игнатија Лојоле
1564. Смрт Калвина
1582. Смрт Терезе из Авиле
1589. Постанак Московске
патријаршије
1596. Брест Литовска унија
(„Унијати“)
1629. Калвинистичко испове-
дање вере Кирила Лука-
риса
1641. Јансен осуђује Августина
1642. Сабор у Јашу осуђује
протестантске заблуде
1648. Крај тридесетогодишњег
рата
- 1652—1658. Патријарх Никон
реформише Руску цркву,
Раскол „старообредника“
1672. Сабор у Јерусалиму
1713. Папска була „Унигени-
тус...“

1721. Петар Велики укида Патријаршију и уводи синодалну управу	
1782. Никодим Светогорац објављује „Филокалију“	
1789.	Француска револуција
1794. Смрт Паисија Величковског	
1821. Обнова скита у Оптини	
1833. Смрт Св. Серафима Саровског	
1850. Аутокефалност Грчке Цркве	
1854.	Догма о безгрешном зачећу
1870. Независност Бугарске цркве (призната 1946. г.)	Ватикански I концил
1879. Поновно успостављање аутокефалности Српске цркве	
1881. Аутокефалност Румунске цркве	
1908. Смрт Св. Јована Кронштатског	
1917—1918. Успостављање Московске патријаршије. Руска револуција	
1920. Успостављање Српске патријаршије.	

САДРЖАЈ

	Страна
<i>Предговор српском издању</i> — — — — —	5— 8
Универзална вредност Исихазма — — — — —	9— 10

ДУХОВНО ПРЕДАЊЕ ПРАВОСЛАВНИХ МОНАХА

Првобитно монаштво — — — — —	11— 16
Евагрије из Понта и Чиста молитва — — — — —	17— 21
Преподобни Макарије Велики и мистика срца — — — — —	22— 27
Исусова молитва — — — — —	28— 32
Учење о обожењу светог Григорија Нисијског и преподобни Максим Исповедник — — — — —	33— 40
Симеон Нови Богослов (949—1022) — — — — —	40— 46
ВИЗАНТИЈСКИ ИСИХАЗАМ У 13. И 14. ВЕКУ — — — — —	47— 58

СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА БОГОСЛОВ ИСИХАЗМА

Младост — — — — —	59— 65
Преписке са Варлаамом и Акиндином — — — — —	66— 79
Теологија Исихазма — — — — —	80— 90
Хришћански егзистенцијализам — — — — —	91—100

ИСИХАЗАМ ПОСЛЕ ПАЛАМЕ

Исихазам на Хришћанском Истоку од 14. века до данас — — — — —	101—111
Исихастичка традиција у Русији — — — — —	112—132
Закључак — — — — —	133—137
Хронологија — — — — —	138—142