

Жан-Клод Ларше\*

## ИМА ЛИ ПАЛАМИСТИЧКО БОГОСЛОВЉЕ О БОЖАНСКИМ ЕНЕРГИЈАМА ОСНОВУ У ШЕСТОМ ВАСЕЉЕНСКОМ САБОРУ?\*

Светопредањски карактер паламистичког богословља о божанским енергијама, као што се зна, јако су оспоравали византијски противници (Паламини), а затим латински противници. Он још и данас остаје оспораван од једног броја западних историчара и теолога, који у разликовању божанске суштине и енергија и тврђи о њиховом нествореном карактеру виде неприхватљива новачења и (зато) настављају да од њих чине предмет полемике.<sup>1</sup>

Питање о светопредањском или несветопредањском карактеру паламистичког богословља већ је истраживано са тачке гледишта патристичких

\* *Напомена о писцу*: Православни француски теолог Жан-Клод Ларше рођен је 1949. у Badonviller (Meurthe-et-Moselle, североисток Француске). Током студија философије постао је православно хришћанин у Паризу код руског свештеника оца Сергија (који је био духовник и познатом руском православном иконописцу оцу Григорију Кругу). Ожењен је, има двоје деце, и предаје философију у једној гимназији у Мозелу (на граници према Немачкој), где у Форбаху постоји српска парохија Светог кнеза Лазара, којој г. Ларше припада више од тридесет година, али је често присутан и у српској парохији Светог Саве у Паризу. Недавно је рукопроизведен за чтеца од епископа Луке Западноевропског. Докторирао је у Стразбургу из философије (docteur d'Etat en philosophie) на тему: *Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Église Orthodoxe* (= *Лечење духовних болесѝи. Увод у аскеѝско предање Православне Цркве*) (848 страна), издање Cerf, Paris, 1991 (друго издање 1993. и треће поправљено издање 1998), а написао је још две сродне књиге: *Théologie de la maladie* (= *Теологија болесѝи*) (страна 148, Paris, Cerf, 1991, друго издање 1994) и *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles* (= *Лечење менталних болесѝи. Искусѝтво хришћанског Истока ѝвних векова*) (страна 180, Cerf, Paris, 1992). Мада су формално философска, дела Жан-Клода Ларшеа су по суштини богословска, а његов првенствено богословски интерес показује капитално богословско дело, докторат из теологије: *La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur* (= *Обожење човека ѝо Светѝом Максиму Исѝоведнику*) (Paris, Cerf, 1996, страна 764). Жан-Клод Ларше се данас сматра једним од најбољих франкфонних познавалаца Светог Максима Исповедника, и пише уводе за француска издања превода дела Светог Максима (до сада изашле четири све-

основа.<sup>2</sup> Но, колико знамо, то још није учињено са гледишта саборских основа, бар не у односу на саборе старије од сабора XIV века. Овај колоквијум, организован поводом 650 година од *Синодалног ѿмомоса* из 1351. године, даје нам повода да то сада учинимо.

Сабор се 1351. године окупио, и то вреди нагласити, у сали Влахернске палате (у Цариграду), чији су зидови били украшени фрескама које представљају Васељенске саборе.<sup>3</sup> То јасно симболизује чињеницу да овај Сабор подразумева то да се поставља на линију Васељенских сабора и дефинише веру потпуно сагласну вери коју су они прокламовали. [У своме кратком казивању — *Διήγησις συνοδική* — о Васељенским саборима, родо-

ске са његовим уводима: *Одговори Таласију, Амбигуа, Писма, Теолошке и полемичке расправе*), а недавно је објавио и књигу *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident* (= *Максим Исповедник, посредник између Истока и Запада*) (Paris, Cerf, 1998, страна 226). Објавио је и књигу *Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église* (= *Ово је моје ѿело, Хришћански смисао ѿела ѿ Оцима Цркве*) (Genève, 1996) — у току је превод на српски — и низ теолошко-философских чланака (недавно је његов темељни текст о *Filioque* објављен у атинском теолошком часопису *Θεολογία* (биће објављен и на српском). Као директор једне од Cerf-ових едиција о *савременим православним духовницима* г. Ларше припрема и по једну књигу о српским теолозима-духовницима: Епископу Николају Жичком и Оцу Јустину Поповићу (чији је француски превод *Догматике*, изд. L'Age d'Homme, Lausanne, у пет књига, он пропратио приказима у часопису *Contactis* и другде). — Недавно је код нас преведена његова студија: *Христолошко питање. Поводом пројекта сједињења Православне Цркве и Црква нехалкидонских: Проблеми ѿеолошки и екзистенцијални тису решени* (у *Видослову* 22 и 23/2001); *La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église Orthodoxe et des Églises non Chalcedoniennes: Problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens* (франц. текст у православном руском часопису у Паризу; „Le Messager Orthodoxe“ (Revue de pensée et d'action orthodoxes, éd. Acer), Paris, № 134, II 2000, 3–103, ускоро и на грчком). — Г. Ж.-К. Ларше је написао опширан *Увод* у издање француског превода Паламиних *Αἰοδικητικῶν λόγων οἰς ἰσχοῦντες τῶν ἁγίων Πνεύματος*, Paris, 1995 (стр. 7–104). Године 1998. учествовао је на Симпосију о Светом Палами у Атини (види напомену 1).

\*\* Саопштење изложено на *Међународном научној симпозиону 650 година Саборског ѿмомоса (1351–2001)*. *Свети Григорије Палама у ѿишторији и садашњости*, Србиње–Острог–Требиње, 19–21. октобар 2001. /Превод француског рукописа: Jean Claude Larchet, *La théologie palamite des énergies divines a-t-elle un fondement dans le VI<sup>e</sup> Concile oecuménique?*

Реч *енергија* тако остављена, српски: *дејство*; глагол *ἐνεργεῖν/operet/agir* преведен са *дејствовати*.

<sup>1</sup> Види нашу студију: *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ πατερικὴ παράδοση* = *Св. Григорије Палама и ѿишторичко предање*, у: *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν*. Акта Међународног научног симпосиона у Атини (13–15. новембра 1998) и Лимасолу (5–7. новембра 1999), Манастир Ватопед, Света Гора, 2000, 331–332.

<sup>2</sup> Види нашу студију: *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ πατερικὴ παράδοση*, *op. cit.*, 331–346.

<sup>3</sup> Никифор Григорас, *Ишторија*, XVIII, 6 et 8, изд. Voivin, t. II, 898 et 905; *Синодски Томос*, Mansi, t. XXVI, Veise, 1784, col. 134 = PG 151, 721A = изд. Ј. Кармирис, *Догматски и симболички споменници Православне Католичанске Цркве* (на грчком), t. I, Graz, 1968, 377 (преводац је користио изд. Атина, 1960); Филотеј, *Похвала Григорију Палами*, PG 151, 622B.

ски митрополит Нилос /Δαμιλῶς/, XV век, сматра ове паламистичке саборе „Светим и Васељенским *деветим* сабором“. Ράλλη-Ποτλῆ, Σύνταγμα τῶν κανόνων, Ἀθήναι 1852, т. А, 394.]

Од почетка првог заседања Сабора, 28. маја (1351), Свети Григорије Палама, који је у првом реду учествовао у дискусији, тврди да његово богословље није „додатак“ него „развијање“ (ἀνάπτυξις) Шестог васељенског сабора (Цариград III, 681).<sup>4</sup> Дискусија се међутим наставила у другом смеру.

За време четврте седнице, 9. јуна, Свети Григорије Палама и његове присталице ипак се враћају на ту тачку и, по читању одломка од Светог Василија, Светог Јована Дамаскина и Светог Максима Исповедника, предлажу читање делова *Акаѿиѧ* Шестог васељенског сабора<sup>5</sup> који говоре о две природне воље и две природне енергије Христове.<sup>6</sup> Њихови противници то не прихватају, сматрајући да само коначна дефиниција вере (ὄρος) овог сабора има ауторитет.<sup>7</sup> Одговорено им је читањем (одговарајућег) параграфа *Синодика православа* који анатемисе оне што одбацују *Акаѿиѧ* Шестог сабора<sup>8</sup> и тада се могло даље наставити са читањем два пасуса из *Акаѿиѧ*,<sup>9</sup> и такође, пошто је то тражено од Паламиних противника, једног одломка из *Дефиниције вере* (ὄρος) истог Сабора.<sup>10</sup> На крају ове седнице учесници исповедају, већина њих, разликовање између божанске природе и божанских енергија и њихов нетварни карактер.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 134; изд. Кармирис, 378. — [Свети патријарх цариградски Исидор у *Тестаменту* (написаном почетком 1350; умро је фебруара исте године) каже за свој *додатка* (προσθήκη), који је он додао у „архијерејско исповедање вере, као што је то обичај Цркве, који је отпочетка дошао до нас, против скандала који се појављују у Цркви“, у којем анатемисе Варлама и Акиндина, да „није правилно ни да се назове *додатка* (προσθήκη), него *развијање и разјашњење* (ἀνάπτυξις καὶ διασάφησις) онога што је раније речено (од Светих отаца)“. У наставку текста у тестаменту каже се да Варлам и Акиндин „откривене главе одбацују Свети и Васељенски шести сабор и сматрају га ни за шта“ (Miklosich-Muller, Acta Patriarcatu Constantinopolitani 1351–1402, Vindobonae, 1860, т. I, 291, 294.)

<sup>5</sup> Ова *Акаѿиѧ* се налазе код Mansi XI, col. 195–922. Поново их је издао R. Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, ACO, Series secunda, II, 1–2, Berlin, 1990–1992.

<sup>6</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 139–142; PG 151, 727B; изд. Кармирис, 381.

<sup>7</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 142; PG 151, 727BC; изд. Кармирис, 381.

<sup>8</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 142; PG 151, 737CD; изд. Кармирис, 381. *Синодик православа*, ed. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, Travaux et mémoires du Centre français d'études byzantines, т. II, Paris, 1967, 77: „Онима који одбацују речи Светих отаца изворене у одбрану правилних догмата Цркве Божије [...] и не прихватају још и Акта Васељенских сабора, велимо за Четврти и Шести сабор, анатема.“

<sup>9</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 142–143; PG 151, 727D–782D; изд. Кармирис, 381–382.

<sup>10</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 144–146; PG 151, 728D–729B; изд. Кармирис, 382–383.

<sup>11</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 148–149; PG 151, 731C; изд. Кармирис, 384. Cf. Ниофор Григорас, *Историја*, XXI, 3, ed. Boivin, т. II, 1004–1013.

Види се да се Шести васељенски сабор представљао Светом Григорију Палами и његовим присталицама као велика основа, пошто је то саборска основа, теологије о божанским енергијама коју је он изложио, и, дакле, уз многа патристичка позивања,<sup>12</sup> као оправдање теологије од стране (Свето) Предања.

То су, међутим, оспоравали Паламини противници.

Не заузимајући критичку позицију, може се од првог прилаза констатовати да се Шести васељенски сабор поставља на различит план — који се односи на христологију, од онога паламистичке теологије — која се односи на теологију у строгом смислу, те се може мислити да спајање једне и друге није успешно.

Питање да се дозна у којој мери постоји однос између паламистичке теологије о божанским енергијама и учења о две енергије у Христу, које се налази у *Дефиницији вере* и у *Акћима* Шестог васељенског сабора, то питање, дакле, заслужује прецизно разматрање, како би се одговорило на питање да ли паламистичка теологија заиста може наћи неоспоран основ и оправдање у једном Васељенском сабору и, доследно томе, може неоспорно претендовати на стављање у континуитет Предања Цркве.

1. Узмимо најпре одломак *Дефиниције вере* (ѳрос) Шестог васељенског сабора, цитиран у дискусији на Сабору 1351. и у његовом *Томосу*. То је онај од односних текстова Шестог васељенског сабора који је наведен задњи, али је то једини који су, у прво време, Паламине присталице прихватиле да се наведе:

„Следујући за пет Светих и Васељенских сабора и за Светим и изабраним Оцима, и сагласно одређујући, исповеда (овај, Шести васељенски сабор) Господа нашег Исуса Христа, истинитог Бога нашег, Једнога од Свете и Једносуштне и Животворне Тројице, савршеног по Божанству и савршеног њега истог по човечанству, Бога истинитог и Човека истинитог њега истог, (састављеног) од разумне душе и тела, једносуштног Оцу по Божанству и једносуштног њега истог нама по човечанству, у свему подобнога нама осим греха, рођенога пре векова од Оца по Божанству, а у последње дане њега истог, ради нас и ради нашег спасења, од Духа Светога и Марије Дјеве, стварно и по истини Богородице, (рођенога) по човечанству; Једнога и истога Христа, Сина, Господа Јединороднога, у двама природама, несливено, неизменљиво, неразделиво, нераздвојно познаваног, јер разлика природе због сједињења није нимало укинута, него је већма очувано својство

<sup>12</sup> Налазе се цитирана у делима Светог Паламе, у самом *Томосу* и другим паралелним списима (види, конкретно, В. Markesinis, „Un florilege composé pour la défense du Tome du Concile de 1351“, dans A. Schoors et P. Van Deun (éd.), *Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, „Orientalia Lovaniensa Analecta“, № 60, 1994, 469–493.

сваке природе, и сходе се (обе природе) у Једно Лице и Једну Ипостас; не у два лица раздљиваног или раздвајаног, него Једног и истог Сина Јединог, Бога Логоса, Господа Исуса Христа, као што су отпочетка пророци о њему (говорили), и сам Господ Христос нас научио, и предао нам Символ Светих Отаца. И два природна хтења, то јест воље, у њему, и две природне енергије нераздљиво, неизменљиво, неподљиво и несливено, по учењу Светих Отаца, такође проповедамо; и две природне воље, не супротне — не било тога! као што веле безбожни јеретици — него његова људска воља следује, и не супроти се нити се противбори, него се још већма потчињава његовој Божанској и свемоћној вољи.<sup>13</sup>

Треба ипак признати да се у овом одломку само претпоследња реченица односи на енергије. Из те реченице може се најпре извући тврдња да Христос има две енергије и да су оне „природне“ (φυσικάς), то јест односе се на своје две природе или суштине: божанску природу или суштину, с једне стране, и људску природу или суштину, с друге стране, и чак им припадају. Тесан однос енергија са природама изражен је још применом на две енергије три прилога које је *Дефиниција вере* Халкидонског сабора применила на природе: „нераздљиво (ἀδιάρετως), неизменљиво (ἀτρέπτως), несливено (ἀσυγχύτως)“;<sup>14</sup> четврти израз ἀχωρίστως = нераздвојно, био је овде замењен синонимом неподљиво (ἀμερίστως).

Да Христос има две енергије које се односе на две његове природе, то тачно значи да Он има једну енергију људску, која се односи на његову људску природу, и једну енергију Божанску, која се односи на његову Божанску природу. Дакле, будући да је његова Божанска природа иста природа са природом Оца и Светога Духа, другим речима (да је то) једна Божанска природа или суштина, може се неоспорно сматрати да овај одломак из *Дефиниције вере* Шестог васељенског сабора потврђује и свечано оправдава разликовање Божанске суштине и енергије. Не ради се само о разликовању „само мишљу“ или „разумом“ (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ, τῆ ἐπινοίᾳ): нема сумње да се енергија, као и воља, стварно разликује од природе на коју се односи и којој припада.

Из исте, претпоследње реченице наведеног одломка *Дефиниције вере* такође се може извести тврдња да две енергије, Божанска и човечанска, јесу без промене, то јест не могу се променити једна у другу, и без сливања су, то јест не могу се мешати нити се збркати да о форме неку смешану енергију

<sup>13</sup> *Les Conciles œcuméniques, t. II, 1, Les Decrets*, Paris, 1994, 284–286. *Синодски ѿѡμος*, Mansi XXVI, 143–146; PG 151, 728D–729B; éd. Кармирис, 382–383 [види грчки текст бр. 1. у *Прилогу*].

<sup>14</sup> *Les Conciles œcuméniques, t. II, 1, Les Decrets*, Paris, 1994, 198.

или неку трећег рода. То уосталом логички произлази из тесног односа што га енергије имају са природама, које су оне саме, као што тврди *Дефиниција вере* Халкидонског сабора, без измене, без раздељења. То може послужити као референца да се подржи, и поред тога што Божанска природа не може постати људска природа, нити се помешати са њом у једну мешовиту природу, да Божанска енергија не може постати нека створена енергија, нити се помешати са неком створеном енергијом да сачини неку смешану енергију. Може се сматрати да се овај последњи принцип, строго говорећи, односи само на однос двеју енергија Христових, што иду упоредо са односом својих двеју природа, које, због чињенице да је једна сложена Ипостас (Христова), укључују посебан однос. То се пак заснива на ширем схватању природе и њихових енергија, које (схватање) је прецизирао Свети Максим Исповедник, чије богословље је, по општој сагласности историчара, инспирисало богословље Шестог васељенског сабора, али ми немамо овде времена да тај моменат разрађујемо.<sup>15</sup>

Видећемо, међутим, да се два друга одломака која се односе на Шести васељенски сабор, узета овога пута из *Акаѿиа* Сабора, што су били разматрани током дискусија Сабора 1351. и цитирани у његовом *Томосу*, ослањају на то шире схватање и дозвољавају да се, уз претходне, додају и други елементи.

2. Навешћемо најпре други одломак, који је уједно и краћи:

„Од сваке природе познајемо (посебну) енергију сваке, велим за суштинску и природну и (њој) одговарајућу (енергију), која неодољиво происходи из сваке суштине и природе, по њеној (= те природе) урођеној природној и суштинској каквоћи и недељивој, уједно и несливеној, енергији која прати сваку суштину. Јер то и чини разлику енергија Христових, као што и постојање природа (чини разлику) природа.“<sup>16</sup>

Као прво, може се приметити да овај одломак почиње оним општим разматрањима о природама и њиховим енергијама, да би се затим она применила на Христа. Може се, дакле, рећи да су ова разматрања мање специфично христолошка и имају значење *a priori* шире од претходних, искључујући резервисаност која се може имати за њихову примену изван сфере строго христолошке.

Као друго, може се приметити да је овај одломак *Акаѿиа* прецизнији него *Дефиниција вере* у ономе што се односи на однос енергије према природи или суштини. Као у *Дефиницији вере*, енергија је оквалификована као

<sup>15</sup> Упућујемо на ширу студију, на којој сада радимо, о теологији Божанских енергија у делима Светог Максима Исповедника.

<sup>16</sup> *Синодски ѿговор*, Mansi XXVI, 143; PG 151, 728CD; изд. Кармирис, 382 [види грчки текст бр. 2. у *Прилогу*].

„природна“, а овде је оквалификована једнако и као „суштинска“; потврда синонимије речи „природа“ и „суштина“, који је конкретно афирмисао Свети Максим Исповедник, била је овде прихваћена. Овај одломак такође каже да је „природна и суштинска каквоћа везана са енергијом“. Кореспонденција енергије природи тамо је експлицитно потврђена помоћу прилога *κατάλληλος*. Такође је јасно потврђено да енергија проиходи из суштине или природе, и то (речено) два пута: *προϊούσαν ἐξ ἑκατέρας οὐσίας καὶ φύσεως*. Такође је речено да енергија прати суштину или иде упоредо са суштином, било да се ради о људској суштини и енергији или суштини и енергији божанској (*τὴν θεατέρας οὐσίας συνελαγομένην ἐνέργειαν*). Нераздељиви и несливени карактер људске енергије и божанске енергије је потврђен, као у *Дефиницији вере*.

Последња реченица је прилично тешка. Она првенствено означава да, ако се енергија односи на природу — носи од ње квалитет, проиходи од ње и иде упоредо са њом — онда, ако Христос има две природе, Он такође има и две енергије.

Свеукупно ова разматрања указују на разликовање суштине и енергије, које није само „у мисли“ или „само разумом“, него је то разликовање реално.

3. Пређимо сада на други одломак *Акаџиа* Шестог васељенског сабора разматран на Сабору 1351. и цитиран у *Томосу*:

„Који човек, макар био и спор да схвати, неће видети оно што је свима видљиво: да је немогуће и мимо поретка природе да постоји природа која нема природну енергију? То никада нису покушали рећи ни јеретици, који су (употребили) све људске лукавости и искривљене расправе против правилности вере и пронашли скупове одговарајуће њиховој покварености. Како се, дакле, оно што никада ни од Светих Отаца није речено, нити се од скверних јеретика усудило пронаћи, сада може дрско претендовати (и тврдити), да две природе Христове, то јест Божанска и човечанска, чија се и својства неповређена познају у Христу, да оне имају (само) једну енергију? Који правомислени може икада доказати да, кад кажу да је једна (енергија у Христу), да ће она бити временска или вечна, Божанска или људска, нестворена или створена, једна иста која је и Очева или је друга мимо Оца? Ако је, дакле, једна и иста, једна је (и) заједничка и Божанства и човечанства Христова, што је бесмислено и говорити. Дакле, када је Син Божији, Он исти који је Бог и Човек, људска дела дејствовао (= чинио) на земљи, такође је са њиме и Отац дејствовао природно. Јер оно што Отац чини, то и Син такође чини. Пошто — оно што истина садржи — уколико је Христос нека људска дела дејствовао, односи се само на његово Лице као Сина, оно што није исто што и Оца. Јасно је да је Христос дејствовао по другом и другом (то јест по Божанској и по људској

природи), да би, по Божанству, што Отац чини, то и Син такође чинио; а по човечанству, оно што је својствено човеку Он је Сам дејствовао као Човек, јер је истински и Бог и Човек. Зато се и истински верује да Он исти, Један будући, има природне енергије, то јест Божанску и човечанску, нестворену и створену, као истинити и савршени Бог и истинити и савршени Човек, Један исти, Посредник Бога и људи, Господ Исус Христос.<sup>17</sup>

Овај текст започиње потврдом да је „за једну природу немогуће и против поретка природе да постоји без природне енергије. Тај принцип је такође најављен у једном одломку из дела Светог Максима цитираном током Сабора 1351,<sup>18</sup> мало пре разматрања текстова Шестог васељенског сабора: „Јер ниједно од бића не постоји без природне енергије. Свети Оци то јасно кажу: „Нити има, нити је позната било која природа без своје суштинске енергије“,<sup>19</sup> мада у овом последњем одломку израз „ниједно од бића“ може одвести неопрезног читаоца до тога да овај принцип примени само на створена бића. У одломку *Акатиа* Шестог васељенског сабора који сада разматрамо очигледно је да овај принцип важи за сваку природу, па, дакле, и за саму Божанску природу, а то је уосталом потврђено даље у тексту. Такође је прецизирано да је Божанска енергија Христова такође и енергија Оца, те, дакле, енергија природе или суштине Божанске, заједничке Оцу, Сину и Светоме Духу. Та истина се такође налази, видели смо претходно, у *Дефиницији вере* Шестог васељенског сабора, као, такође, и непошани (то јест несливени) карактер енергије људске и енергије Божанске, потврђен овде, међутим, на други начин: оно што Син чини као Бог, то и Отац такође чини; али оно што Син чини као Човек, то Отац не чини.

Но, најважнији допринос овога текста, у односу према другима, јесте то што он потврђује нетварни (= нестворени) карактер Божанске енергије. У прво време то је само сугерисано: тек се примећује да ће само једна енергија у Христу бити или временска, људска и створена, или пак вечна, Божанска и нестворена, или пак истовремено временска и вечна, Божанска и људска, створена и нестворена. Нестворени и вечни карактер Божанске енергије имплицитно је потврђен, као такође и временски и тварни карактер људске енергије. За оне којима ово није довољно тај факат је најављен даље на експлицитан начин: Христос поседује „Божанску енергију и људску енергију, ону која је нестворена и ону која је створена“.

Тачке паламистичке теологије о божанским енергијама које су стварале тешкоће Паламиним противницима, како неким Византинцима његовог

<sup>17</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 142–143; PG 151, 727D–728C; изд. Кармирис, 381–382 [види грчки текст бр. 3. у *Прилогу*].

<sup>18</sup> *Синодски шомос*, Mansi XXVI, 142; PG 151, 727AB; изд. Кармирис, 381.

<sup>19</sup> *Relatio Montionis* (= *Разговор у секретаријату*), VIII, PG 90, 121C. CCSG 39, 35.



времена тако и Латинима касније, формулисane су у облику питања за разматрање током друге фазе Сабора 1351, што се одвијала током јула:

- 1) Постоји ли у Богу разлика између суштине и енергије?
- 2) Ако постоји, да ли је енергија створена или нестворена?
- 3) Ако је енергија нестворена, како се може избећи сложеност у Богу?
- 4) Може ли се на енергију применити назив *божанство*, а да се избегне дитеизам?
- 5) Да ли је правилно рећи да суштина надилази енергију?
- 6) Пошто постоји заједничарење у Богу, да ли је оно заједничарење у суштини или у енергији?<sup>20</sup>

Неоспорно је да одломак *Дефиниције вере* Шестог васељенског сабора, који смо претходно навели и разматрали дозвољава да на прва два од ових питања дамо одговор који иде у смеру паламистичке теологије, и њој у овим тачкама пружа неоспорну званичну потврду једног Васељенског сабора:

- 1) Заиста постоји у Богу разликовање између суштине и енергије;
- 2) Божанска енергија је нестворена.

*Томос* из 1351. уосталом потврђује нашироко те две тврдње, позивајући се на многобројне светоотачке наводе. У дужем одговору који *Томос* пружа на прво питање<sup>21</sup> он се више не позива на Шести васељенски сабор, јер је то позивање развијено раније, у општијем контексту, и оно остаје присутно код свих. У одговору на друго питање<sup>22</sup> он се на њега позива, али се задовољава само упућивањем на претходна излагања.<sup>23</sup>

Шести васељенски сабор не дозвољава да се изнесе ниједан одговор на следећа (напред наведена) питања, јер се та питања налазе сасвим изван његовог контекста. Може се ипак сматрати да су ова питања другостепена у односу на претходна и да представљају посебне проблеме формулације. Обратно пак, два прва питања дотичу се суштинских момената и одговарају основама паламистичке теологије и језгру исихастичког спора.

Може се, дакле, закључити да сам основ паламистичке теологије налази неоспорно традиционално оправдање у Шестом васељенском сабору и налази се у континуитету догматског учења Свеопште (= Саборне) Цркве, како су га формулисали не само Оци него и Сабори.

Са француског језика превео  
*Аџанасије (Јевџић), епископ захумско-херцеговачки*

<sup>20</sup> *Синодски томос*, Mansi XXVI, 150; PG 151, 732AB; изд. Кармирис, 385.

<sup>21</sup> *Синодски томос*, Mansi XXVI, 150–162; PG 151, 732C–740A; изд. Кармирис, 385–391.

<sup>22</sup> *Синодски томос*, Mansi XXVI, 162–164; PG 151, 740A–741A; изд. Кармирис, 391–392.

<sup>23</sup> *Синодски томос*, Mansi XXVI, 162; PG 151, 740A; изд. Кармирис, 391.

ΠΡΙΛΟΓ

[1] „Επομένῃ τε ταῖς τε ἀγίαις καὶ Οἰκουμενικαῖς πέντε Συγόδοις καὶ τοῖς ἀγίοις καὶ ἐγκρίτοις Πατράσι καὶ συμφώνως ὀρίζουσα, ὁμολογεῖ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν, τὸν ἕνα τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου καὶ ζωαρχικῆς Τριάδος, τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἀμαρτίας· πρὸ αἰῶνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι’ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Πνεύματος ἀγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τῆς κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν Θεοτόκου, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, Υἱόν, Κύριον, Μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σαφομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ’ ἕνα καὶ πὸν αὐτὸν Υἱὸν μονογενῆ, Θεὸν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνω οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν ἀγίων Πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις, ἥτοι θελήματα, ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιοέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἀγίων Πατέρων διδασκαλίαν, ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἐφησαν αἰρετικοί, ἀλλ’ ἐπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.“

[2] „Τὴν ἐκατέρας φύσεως ἐκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν, τὴν οὐσιώδη λέγω καὶ φυσικὴν καὶ κατάλληλον, ἀδιαιρέτως προιοῦσαν ἐξ ἐκατέρας οὐσίας καὶ φύσεως, κατὰ τὴν ἐμπεφυκυῖαν αὐτῇ φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητα καὶ τὴν ἀμέριστον ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτον θατέρας οὐσίας συνεπαγομένην ἐνέργειαν. Τοῦτο γὰρ καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἐπὶ Χριστοῦ ποιεῖ τὸ διάφορον, ὡς περ δὴ καὶ τὸ εἶναι τὰς φύσεων.“

[3] „Τίς γάρ, εἰ καὶ βραδὺς εἶη πρὸς τὸ νοῆσαι, οὐ θεωρήσει, ὅπερ πᾶσι φαίνεται, ὅτι ἀδύνατον καὶ παρὰ τὴν τάξιν τῆς φύσεώς ἐστι δύνασθαι εἶναι φύσιν, καὶ ἐνέργειαν μὴ ἔχειν φύσεως; ὅπερ οὐδὲ ἀπὸ τῶν αἰρετικῶν ποτε ἐδοκιμάσθη λέγεσθαι, οἵτινες πάσας τὰς ἀνθρωπίνας πανουργίας καὶ σκολιᾶς ζητήσεις κατὰ τῆς ὀρθότητος τῆς πίστεως καὶ συναθροισμοὺς ταῖς φαυλότησιν αὐτῶν προσφόρους ἐφεῦρον. Πῶς οὖν ὅπερ οὔτε ἀπὸ τῶν ἀγίων Πατέρων

ἐρρέθη ποτέ, οὔτε ἀπὸ τῶν βεβήλων αἰρετικῶν τετόλμηται εὐρεθῆναι, ἐπὶ τοῦ παρόντος δυνήσεται προπετευθῆναι, ἵνα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ, τῆς θείας δηλονότι καὶ τῆς ἀνθρωπίνης, ὧν τινων αἱ ιδιότητες ἀκέραιοι εἶναι γνωρίζονται ἐν Χριστῷ, μίαν ἔχειν ἐνέργειαν; Τίς ποτε ὀρθῶς φρονῶν δυνήσεται ἀποδειξάσαι, ὁπότεν ἐὰν μία ἐστὶν εἰπωσιν, ἢ χρονικὴ ἢ αἰδῖος λεχθήσεται, θεία ἢ ἀνθρωπίνη, ἄκτιστος ἢ κτιστὴ, ἢ αὐτὴ ἥτις καὶ τοῦ Πατρὸς ἐστὶν, ἢ ἕτέρα παρὰ τὸν Πατέρα; Εἰ τοίνυν μία ἐστὶν καὶ ἡ αὐτὴ, μία καὶ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ κοινὴ ἐστὶν, ὅπερ ἀλλόκοτόν ἐστι λέγεσθαι. Οὐκοῦν ἐπὶ τὸν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἐστὶ, τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργήσας ἐπὶ τῆς γῆς, ὁμοίως σὺν αὐτῷ καὶ ὁ Πατὴρ ἐνήργησε φυσικῶς. Ἐπειδὴ ἂ ὁ Πατὴρ ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Ἐπεὶ, ὅπερ ἡ ἀλήθεια περιέχει, ἐν ὧσιν ἀνθρώπινα τινα ἐνήργησεν ὁ Χριστός, πρὸς μόνον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς Υἱοῦ ἐπαναφέρεται· ἅτινα οὐκ ἔστι τὰ αὐτά, οἷα καὶ τοῦ Πατρὸς. Κατ' ἄλλο γὰρ δηλονότι καὶ ἄλλο ἐνήργησεν ὁ Χριστός, ἵνα κατὰ τὴν θεότητα, ἄποιε ὁ Πατὴρ, ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιῆ· καὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἃ εἰσι τοῦ ἀνθρώπου ἴδια, ὁ αὐτὸς οὗτος ἐνήργησεν ὡς ἄνθρωπος, ἐπειδὴ ἀληθὴς ἐστὶ καὶ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Ὅθεν καὶ ἀληθῶς πιστεύεται, ὅτι ὁ αὐτὸς οὗτος εἰς ὧν ἔχει φυσικὰς ἐνεργείας, τὴν θεϊαν δηλονότι καὶ τὴν ἀνθρωπίνην, τὴν ἄκτιστον καὶ τὴν κτιστήν, ὡς ἀληθινὸς καὶ τέλειος Θεὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος, εἰς ὁ αὐτός, μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, Κύριος Ἰησοῦς Χριστός.“ [J. Καρμιρικ (381–383).]

## РЕЗИМЕ

У студији аутор показује светопредањски карактер паламистичког богословља. Међугим, он то чини са гледишта *васељенско-саборских* основа, што овом раду даје посебну вредност, будући да се томе до сада приступало најчешће са патристичких основа. У средиште пажње аутор поставља помесни Сабор из 1351, одржан у Цариграду поводом паламистичко-исихастичке кризе што је разрешена доношењем *Саборског ѿомоса* (1351) у прилог Паламиног теолошког учења. Својом основном тезом, коју деликатно и прецизно развија, аутор расветљава Паламин основни став у Цариграду, наиме став да његово богословље није новотарија, чак ни додатак на *Орос* и каноне Шестог васељенског сабора (Цариград III, 681). Далеко више од тога, оно је — *развијање* (= ἀνάπτυξις) учења Шестог васељенског сабора. Да би нам приближио контекст самих расправа у Цариграду 1351. године, аутор минуциозно анализира конкретне документе што су читани том при-

ликом, на пример следеће: *Синодик ѱравославља, Акѿа Шестог васељенског сабора и Дефиницију вере* тог Сабора. Тако аутор успева да покаже како заиста постоји конкретан однос, документован на саборском нивоу, између, рецимо, Паламиног учења о божанским енергијама и учења о две енергије (= дителизам) у Христу, што је и био један од главних успеха Шестог сабора сазваног ради побијања лажног монотелитског учења. Резултат примене такве компаративно-ерминевтичке методе заокружује се установљењем чињенице да између учења Шестог васељенског сабора и учења светог Григорија Паламе постоји однос континуитета, и то не само документарног већ — а то је најважније — и догматског реда, што га благосиља једна, света и саборна Православна Црква Христова.