

Јереј Владан Перишић

## ЛИЧНОСТ И СУШТИНА У ТЕОЛОГИЈИ СВЕТОГ ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ\*

Да ли у теологији Светог Григорија Паламе личност има првенство над суштином? Да ли је Палама „егзистенцијалиста“? Да ли су у праву они који заговарају „персоналистичко“ тумачење Паламиних теолошких ставова или пак њихови противници који тврде да је реч о „учитавању“ модерних филозофских појмова и концепција у временске и појмовне оквире потпуно туђе и непримерене савременим филозофским трендовима? На та и слична питања покушаћу да одговорим анализирајући једно, али важно место из Паламиног опуса, наиме његов коментар одељка *Књиге изласка* 3 14:

... ὁ Θεός, οὐκ εἶπεν „ἐγὼ εἶμι ἡ οὐσία“, ἀλλ’ „ἐγὼ εἶμι ὁ ὦν“· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὦν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὦν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι.

Ово место се налази у Трећој *Тријади* 2, 12, али није разумљиво само по себи, то јест без контекста у који га је Палама сместио, а који почиње бар од почетка 2, 11, и завршава се самим крајем 2, 12. Палама ту прво подсећа на одељак из дела *О Божанским именима* Дионисија Ареопагита (2, 7), у којем он каже да ако надсуштаствену скривеност (ὑπερούσιον κρυφιότητα) назовемо Богом, тиме у ствари само означавамо од ње нама послату боготворећу силу, а ако је назовемо животом, онда означавамо такву животворну силу итд. Сходно томе, ако је назовемо суштином (οὐσία), тада мислимо на од надсуштаствене скривености нама послату сушт(ин)отворећу силу (οὐσιολογὸς δύναμις). Ако је то тако, наставља даље Палама, како онда Варлаам мисли да само једној од ових сила (то јест суштини) припише беспочетност (изједначавајући тиме Бога са Његовом суштином), а осталима (жи-

\* Саопштење прочитано на *Међународном научној симпозиону 650 година Саборског шомоса (1351–2001)*. Свети Григорије Палама у историји и садашњости, Србије–Острог–Требиње, 19–21. октобар 2001.

воту, светлости и слично) не. И наставља: „Или је свака божанска сила беспочетна, или то није ниједна“ („Ἡ γὰρ πᾶσα ἄναρχος θεία δύναμις ἐστὶν ἢ οὐδεμία). Јер, ако је само једна беспочетна, онда је само она нестворена, а остале су, будући да имају почетак, створене. Тако Палама, уз помоћ Ареопагита, показује да суштина не може бити друго име за Бога, него само за једну од његових сила — ону која свему што постоји даје суштину.

Тек сада долазимо на наш средишни цитат. Палама наставља са даљим могућностима тумачења онога што би Варлаам могао подразумевати под „суштином“ и реторички пита: „Но, можда би он рекао да под суштином подразумева оно што у себи садржи све ове силе на јединствен и обједињавајући начин?“ (Ἀλλ' ἐρεῖ διὰ τῆς οὐσίας ἐκεῖνο λέγειν, τὸ μοναχῶς καὶ ἐνιαίως ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας;). У том случају, вели Палама, требало би да тако нешто Варлаам назове Богом, јер смо за такав појам од Цркве примили такав назив. И да би то илустровао, наводи цитирани одељак: „И говорећи са Мојсијем, Бог није рекао: 'ја сам суштина', него: 'ја сам Онај-који-јесте', јер Онај-који-јесте није из суштине него је суштина из Онога-који-јесте, пошто управо Онај-који-јесте обухвата у себи васцело битије.“

Завршавајући ову примедбу упућену Варлаамовом неодрживом изједначавању Бога са суштином (пошто је овај тврдио да је само једно беспочетно, то јест суштина Божија), Палама додаје да чак и ако уместо речи „суштина“ Варлаам користи реч „Бог“ (као што би и требало уколико жели да означи Онога који све ове силе садржи уједињавајући их на јединствен начин), он би онда требало да придеву „беспочетан“ (ἄναρχος) дода и израз „по природи“ (φύσει), те да каже: „један је по природи беспочетни Бог“ (εἷς ὁ φύσει ἄναρχος Θεός), да не би помешао Бога који је нестворен и беспочетан *ἰο ὑφ'ἑαυτοῦ* са светима који су то исто *ἰο благодати* (χάρτι). Јер, ако све ове силе постоје у Богу који је једини по природи беспочетан и нестворен, онда су и оне такве (то јест беспочетне и нестворене), а то је управо супротно Варлаамовом тврђењу да су Божије силе створене (κτιστά). Према томе, неодрживо је Варлаамово учење о Божијим силама као створеним (тварним) — *quod erat demonstrandum*.

Без обзира на конклузивност овог Паламиног аргумента, коју ћемо сада оставити по страни, требало је ипак овај аргумент навести *in extenso*, јер се само из његове целине да сагледати смисао и домет на почетку наведеног одељка о Ономе-који-јесте. Наиме, проблем који се намеће у вези са питањима постављеним на почетку текста јесте: да ли се термини „битије“ (τὸ εἶναι) и „суштина“ (οὐσία) из цитираног одељка односе на: 1) Бога, или 2) божанске силе — од којих је овде за наш проблем централна, већ помињана, сушт(ин)отворећа сила (οὐσιολογὸς δύναμις) Божија? Јер, ако је у питању оно прво, онда је одговор на питање да ли у Богу личност има првенство над

суштином већ дат. Наиме, пошто Онај-који-јесте из себе изводи своју сопствену суштину, а никако не обратно, онда он, као личност, има првенство над њом. Но, ако је у питању ово друго, онда првенство личности Божије над његовом суштином уопште није очигледно. Напротив, тврђење да је суштина из Онога-који-јесте, а не обратно, значило би *само* то да животворна, сушт(ин)отворна и остале силе Божије потичу од самога Бога (Онога-који-јесте) као припадајуће Његовој нествореној природи, а нису створене (тварне) (као што је то, на пример, мислио Варлаам). У редовима који следе покушаћу да покажем: α) да је у конкретном случају овог Паламиног одељка у питању ова друга алтернатива, и β) да *ујркос ѿо*ме важи првенство личности Божије над Његовом суштином.

α)

Почећу Мајендорфовим преводом и тумачењем наведеног одељка који је требало да покаже како је Паламина теологија „персоналистичка“. У свом познатом и утицајном делу о Палами<sup>1</sup> Мајендорф заговара *исцрпљено гледиште* да је „божанска личност *извор а не производ природе*“ (divine person — source and not product of nature),<sup>2</sup> али га, нажалост, *заснива на њога грешном аргуменћу*, наиме на таквом тумачењу Паламиног коментара о томе да „Онај-који-јесте није из суштине, него је суштина из Онога-који-јесте“, из кога следи да Палама овде под „суштином“ подразумева Божију суштину (у ком случају би Мајендорфово аргументисање било тачно). Штавише, Мајендорф гречи и у преводу поменутог одељка, јер садржај Паламиног реторичког питања упућеног Варлааму приписује самом Варлааму.<sup>3</sup> Тако испада да Варлаам тврди оно што Палама *прећихостиваља* да би овај *могао* тврдити уколико би желео да задржи термин „суштина“ као синоним за Бога. Наравно, *логички* гледано, побијање аргумента који наводно иде у прилог једном гледишту не побија и само то гледиште, али је *психолошки* гледано управо тако.<sup>4</sup>

Оно што показује да се у овом Паламином одељку ради не о божанској суштини него о сушт(ин)отворећој сили Божијој је, пре свега, већ изнети контекст у који Палама смешта овај аргумент, а потом и чињеница да се у

<sup>1</sup> *Introduction à l'étude de Gregoire Palamas*, Editions du Seuil, Paris, 1959. Енглески превод сачинио George Lawrence, *A Study of Gregory Palamas*, The Faith Press, London, 1964.

<sup>2</sup> *A study of Gregory Palamas*, 212.

<sup>3</sup> То је добро запазио John Demetracopulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist?*, ΠΑΡΟΥΣΙΑ, Athens, 1996, 17.

<sup>4</sup> Управо је у томе слабост главног аргумента целог Димитракопулосовог рада што, показујући да је Мајендорфово *тумачење* Паламиног одељка неодрживо, чини недопустиви *скок закључујући* да је неодржива и сама *твеза* о првенству личности над суштином, коју је такво тумачење требало да поткрепи.

овом тексту Палама ослања директно на спис Дионисија Ареопагита *О Божанским именима*. У 4. одељку V поглавља овога списка Дионисије пише да је Онај-који-јесте (ὁ ὢν) надсуштствен васцелом битију (ὅλου τοῦ εἶναι ... ὑπερούσιος), те да је отуда и суштина из Онога-који-јесте (ἐκ τοῦ ὄντος ... καὶ οὐσίας). А пошто је суштина овде наведена као један у низу са осталим појмовима који се сви односе на творевину (αἰών, ὢν, χρόνος, γένεσις, γινόμενον), то онда и она означава не 1) Божију суштину, него 2) *Божју силу која даје суштинину и постојање свим створеним бићима* (οὐσιοποιὸς δύναμις). Стога, закључује Дионисије, Бог „обухвата у себи васцело битије“ (ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφός), што Палама понавља готово дословно (ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι).<sup>5</sup>

Штавише, у 16. одељку списка *О Божанским енергијама* Палама заступа гледиште да не само изрази као што су „светлост“, „истина“ или „живот“ него и „Онај-који-јесте“ и „Бог“ означавају не надсуштствену суштину (ἡ ὑπερούσιος οὐσία), пошто она надилази свако именовање (ὡς ὑπερκειμένη παντὸς ὀνόματος), него само Божије *енергије* (καὶ αὐτὰ γὰρ ἄπερ αὐτὸς ἑαυτὸν ὠνόμασεν ὁ Κύριος λέγων, „ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν“ καὶ „ὁ Θεός“ καὶ „τὸ φῶς“ καὶ „ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζῶή [...] καὶ ταῦτα τοῖνον ἐνεργειῶν ὀνόματα“). А пошто, како изгледа, не постоји треће место у Паламином опусу у којем би он помињао Онога-који-јесте (из *Књиге изласка* 3 14), то се теза о првенству личности над суштином у Богу не да засновати на његовом тумачењу става да οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία, пошто би се ово место могло парафразирати на следећи начин: *Онај-који-јесте није и сам из оне Његове силе која твори и сачињава суштинину тварних бића (а која је само једна од Његових сила), него је, обротно, та суштин(ин)отворећа сила (као и све остале Његове силе) из Онога-који-јесте*. Но, иако се став о првенству личности над суштином у Богу не може утемељити на Мајендорфов(ск)ом тумачењу овог одељка, то ипак није довољан разлог да се и сам тај став одбаци, што ће, надам се, постати очигледно из онога што следи.

β)

1) Ако би било тачно<sup>6</sup> да у *Тријади* III, 2, 12, термини εἶναι и οὐσία, будући супротстављени термину Бог или ὁ ὢν, означавају творевину, онда би

<sup>5</sup> И Јован Романидис је приметио да „Мајендорф цитира овај одељак изван контекста. Палама овде употребљава термин 'суштина' у дионисијевском смислу 'сушт(ин)отвореће силе' (οὐσιοποιὸς δύναμις), а не у дионисијевском смислу 'надсуштствене сјивености' (ὑπερούσιον κρυφίότης), што би било еквивалентно Мајендорфској употреби термина суштина или природа у развијању његове теорије о персонализму“, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, in: „Greek Orthodox Review“ 9, 2, 1963–1964, 169.

<sup>6</sup> Као што тврди Димитракопулос, *op. cit.*, 38.

било тачно и то да би име које најтачније означава Бога „по себи“ било Творац, пошто οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία. Такво схватање би нас, међутим, вратило на оригенизам, у којем Бог *мора* бити Творац, а тиме и творевина мора (бар као замисао Божија) бити савечна Богу. То би нас, потом, одвело у прихватање *нужне* везе Творца и творевине (то јест Бога и света), као и до порицања Божије слободе у односу на свет, што би резултовало *неслободним*, дакле *безличним* Богом (пошто је *Божанска неслободна личност* *contradictio in adjecto*). Бог је, наиме, Бог, био Он Творац или не.

2) Ако је и тачно да у наведеним одељцима код Паламе οὐσία означава οὐσιολογὸς δύναμις или чак суштину створених бића, ипак суштина самога Бога остаје суштина Личности, те тако *никада* није по себи безлична. Енергије су, додуше, енергије суштине, али суштине која никада није „гола“, него је суштина Личности Свете Тројице. Суштина „по себи“ не постоји нити може постојати. Суштина је увек *нечија* суштина. И као што не постоји суштина човека изван Петра, Павла и осталих људи, тако не постоји ни суштина Бога изван Лица Свете Тројице. Дакле, суштина Божија постоји зато што постоје Отац, Син и Свети Дух. Када не би било Личности Свете Тројице, не би било ни Божије суштине.

3) Ако је и тачно да су изрази набројани у 16. одељку списка *О Божанским енергијама* само изрази за Божије енергије, ипак не треба сметнути са ума да су те енергије увек личне, да *указују* на личност, да *ошкривају* личност, те да, наравно, не постоје без личности.<sup>7</sup> Света Тројица има суштину која је енергетска, али се ове Божанске енергије саопштавају творевини *искључиво* путем Божанских Личности, а никако безличним изливом безличне суштине. Тачно је да *енергије иприпадају суштини*, али је исто тако тачно и да *суштина иприпада личности*. Стога је *свако* деловање Божије лично. Јер, божанске енергије су *уличностињене* (ἐνυπόστατες), а никада безличне, пошто их *уличностињују* (ἐνυποστασιάζουσι) Лица Свете Тројице, која су имаоци природе чије су то енергије. У Богу, дакле, не делује суштина, него нека од Божанских Личности која је *носилац* те делатне суштине. А Личности Свете Тројице *увек* делују скупа, *увек* са-дејствују (συνενεργοῦν), будући да имају исту суштину, исте енергије и исту вољу. Не постоји енергија коју би имало само једно Лице Свете Тројице а да је истовремено немају и друга два, будући да су енергије својства *исте* им природе. Тако и Божанска суштина и Божанске енергије те суштине *ујују* на Божанске Личности, јер је *сама суштина Божија лична*. Па како би, онда, њене енергије могле бити безличне?

<sup>7</sup> Као што је то убедљиво показао Ставрос Јагазоглу, *Προλεγόμενα στὴ Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν*, Τέρτιος, Κατερίνη, 1992, 74–91.

4) Ако Палама нигде и не тврди експлицитно да Бог слободно производи своју сопствену суштину, доказ за то свакако није тај што Палама одбацује наводно Платиново гледиште како Бог управо то чини.<sup>8</sup> Но, ако погледамо шесту *Енеаду* (8, 20, 20–22), где Плотин о врхунском Бићу заиста каже да „ако би било тачно рећи да он садржи самога себе, тада би он сам и производио себе“ (εἰ δ' αὐτὸς αὐτὸν ὀρθῶς λέγετε συνέχειν, αὐτὸς ἐστὶ καὶ παράγων ἑαυτόν), то ипак неће бити тачно да се овде ради о томе да, према Плотину, Бог слободно производи своју сопствену суштину. Јер, само неколико редова ниже Плотин објашњава да само „ако заиста постоји неки (тренутак) времена од кога је почео (да постоји), (тек) тада би се у правом смислу те речи могло рећи да Он ствара себе“, а иначе, ако Он постоји и пре вечности, то (стварање самога себе) онда треба схватити само у преносном смислу „склада тог стварања и Њега самог“ (8, 20, 23–27). А у истој *Енеади* (8, 21, 20–23) Плотин, објашњавајући, додаје како то да „он садржи самога себе, ако се то исправно тврди, то треба схватити као да све остало што он садржи у себи постоји на основу неког учествовања у њему, и све се своди на њега“ (τὸ δὲ συνέχειν ἑαυτὸν οὕτω ληπτέον νοεῖν, εἴ τις ὀρθῶς αὐτὸ φηέγγοιτο, ὡς τὰ μὲν ἄλλα πάντα ὅσα ἐστὶ παρὰ τούτου συνέχεται· μετουσίᾳ γάρ τινι αὐτοῦ ἐστὶ, καὶ εἰς τοῦτο ἢ ἀναγωγῆ πάντων).<sup>9</sup>

Плотин, дакле, не каже да Бог слободно ствара своју сопствену суштину, него да све створено постоји само зато што га је Бог створио и што га и даље одржава у постојању. И упркос терминолошкој сличности [Палама у 2. слову *Прошив Григоре* користи израз „самопроизводећи“ (αὐτοπάρρακτος), што личи на Платиново παράγων ἑαυτόν], Палама не одбацује ово Платиново „персоналистичко“ становиште, пошто, као што смо видели, оно то и није, већ одбацује могућност да Божија *суштина* производи саму себе. Када би, вели Палама, у праву био Григора, а не Дионисије Ареопагит и Максим Исповедник, онда би „Божија суштина била самопроизводећа, а Бог (би био) отац самоме себи“ (αὐτοπάρρακτος ἔσται ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρ ὁ Θεός). Према томе, нити је тачно да је Платиново становиште „персоналистичко“, нити му се Палама супротставља. Оно чему се он противи јесте могућност да Божија суштина може производити саму себе. Јер, према Палами, она делује *искључиво* деловањем Личности које су *носиоци* те суштине.

<sup>8</sup> Димитракопулос, *op. cit.*, 19–28, посебно стр. 25, заговара баш такво мишљење тврдећи да „Палама одбацује као просто 'брбљање' ово веома 'персоналистичко' гледиште које му је произвољно приписао Мајендорф, а које је, у ствари, Платиново дело: наиме гледиште да Бог слободно производи своју сопствену суштину“.

<sup>9</sup> PLOTINI OPERA, EDIDERUNT Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, tomus III, Enneas VI, OXONII, E TYPOGRAPHEO CLARENDONIANO, MCMLXXXII, 269.

Закључак

- I) Као уосталом ни код осталих Светих отаца, тако ни код Паламе не постоји супротстављање личности и суштине. *Оне увек иду заједно.* Личност увек има суштину, а суштина никада није „гола“, то јест не постоји сама по себи, издвојено од личности која је њен *носилац*.
- II) Ако се у новије време, ипак, говори о *претхођењу* личности над суштином, онда то, наравно, не треба схватити у смислу *временског* претхођења (као да би прво постојала личност, па тек онда суштина), већ у смислу који је донекле налик оном код *логичког* претхођења. Ту су, наиме, антецеденс и консеквенс истовремени, али први претходи другом у смислу логичког условљавања. На сличан начин, рећи да личност претходи суштини, а не обратно, значило би, грубо говорећи, да од личности можемо да закључимо на суштину, а да обрнуто не важи, јер *суштина сама по себи и из себе не може изнедрити личност*. Отуда је *узрок* (αίτιον) или *услов* свега у Богу Личност Очева. Отац: 1) рађа Сина и исходи Светог Духа, 2) омогућава суштини да постоји (јер сама по себи, то јест „гола“, она то не може), и 3) уличностњује (ἐνλοοῦστας ἰσχύει) енергије своје суштине.
- III) Додуше, треба водити рачуна о томе да не употребљавамо олако термине „персонализам“ или „егзистенцијализам“ и њима сличне, будући да сви они, у савременој европској философији, већ имају колико-толико одређен философски садржај, те да *су баш због тога* тешко преносиви на *јединствену, уникативну* стварност Свете Тројице. Наиме, Личности Свете Тројице нису личности у нашем психолошком, интелектуалном, па чак ни егзистенцијалном смислу. Оне су у највећем могућем степену *јединствене и беспримерне*. А та *дословна* непоновљивост њихова, због које свако преношење на њих категорија из области вантројичног постојања изазива сумњичавост и недоумице, плод је посебних унутартројичних односа, који су, опет, резултат, у најапсолутнијем смислу, *јединственог* делања Личности Бога Оца. Стога и у хришћанском поимању (теологији) живог Бога и у хришћанском благодарењу (евхаристији) живоме Богу „Отац“ остаје име над именима — највиша и најдубља θεωνομία.

*Наравоученије 1:* овај пример са Паламиним тумачењем односа Онога-који-јесте и суштине опомиње нас да будемо веома пажљиви у избору аргумената у прилог тезе коју заступамо, пошто аргументи који се могу оборити неће, додуше, *логички* гледано, оборити и саму тезу, али ће је,

психолошки гледано, учинити сумњивом и неприхватљивом, а то је оно што најмање желимо.

*Наравоученије 2:* овај исти пример показује такође и то да упоришне тачке тезе о првенству личности над природом у Богу не треба тражити у непромишљеним тумачењима на први поглед привлачних библијских и отачких перикопа, него пре свега у дубоко православном учењу о *монархији Бога Оца* и на њој заснованим унутартројичним односима како између самих Божанских Личности тако и између Божанских Личности, с једне, и божанске природе, с друге стране.

## РЕЗИМЕ

Овом студијом аутор даје прилог разумевању теологије светог Григорија Паламе. За полазиште узима главно Паламино дело — *Тријаде (у одбрану свешћених ѿиховаѿеља)* (1338, 1339, 1341). Из Треће *Тријаде* (III, 2, 12) аутор затим преузима чувени Паламин став о томе да „... Онај-који-јесте није из суштине него је суштина из Онога-који-јесте...“ У новијој православној теологији сматра се да је то место у којем Палама потврђује првенство Божије *Личности* над суштином Божијом. Да то није (сасвим) тако и да — упркос томе — и даље стоји став о првенству Личности над суштином, и то код Паламе — аутор доказује тако што пажљиво критикује двојицу теолога који су, у скорије време, тумачили управо тај locus из паламистичке теологије. Он критикује протојереја Јована Мајендорфа јер је: (а) исправно (и сагласно Палами) тврдио да је божанска Личност извор, а не производ „природе“ (= суштине), али је то учинио (б) на неисправан начин (= погрешним аргументом и погрешним разумевањем садржаја термина „суштина“ у *Тријади* III, 2, 12). Он такође критикује и Јована Димитракопулоса (а посредно и Јована Романидиса) који, за разлику од Мајендорфа, (а) с правом не сматра да термин суштина [οὐσία] ту покрива Божију суштину, већ *сушти(ин)οίворећу енергију* Божију [οὐσιολογὸς δύναμις], али (б) опет и он долази до погрешног становишта, наиме, да Палама није сматрао да у Богу Личност има првенство над суштином. Нерв закључка студије указује на то да и онда када схватимо да се тврдња о примату Личности над суштином код Паламе не може (сасвим) засновати на Тријади III, 2, 12, то, ипак, није довољан разлог за одбацивање тог става. Јер, ако је и тачно да у III, 2, 12, οὐσία не означава суштину самога Бога већ Божију οὐσιολογὸς δύναμις, ипак суштина самог Бога остаје суштина *Личности*, те тако *никада* није безлична.