

проф. др Владан Перишић
Православни богословски факултет
Катедра за патрологију
Београд

О могућности богопознања у Паламиној епистемологији

Увод

Највећи теолог* средњевековног истока, св. Григорије Палама, изгледа да је у средњевековној Србији био више читан него данас.¹ Додуше, у српској теологији двадесетог века св. Григорије Палама био је веома уважаван али не и довољно проучаван. Од свих домаћих радова посвећених његовој теологији несумњиво је не само најобимнији него и далеко најбољи онај из пера Амфилохија Радовића.² Рад је подељен на три целине: прва глава – Могућност познања Свете Тројице и њено јављање, друга глава – Триипостасни Бог и трећа глава – Сједињења и разликовања у Светој Тројици. У овом огледу задржаћу се само на неким интересантним идејама паламистичке епистемологије о којима је аутор расправљао у првој глави свога рада (стр. 25-77).

Аутор тачно констатује да је, према Палами, теологија ('знати Бога') узвишија од природне науке (φυσιολογίας καὶ ἀστρολογίας). Но, од ове последње боље је и (по)познање сопственог ума, тј. његових ограничења и слабости, као и тражење (од Бога) да та наша немоћ буде исцељена.³ И управо ту је *почетак* спасоносног изласка из мрака и приближавања светлости (бого)познања. Тако у том познању, у том интроспективном постању свесним сопствене немоћи, лежи услов могућности богопознања. Јер, богопознање, како ћемо касније видети, јесте примање откривења, али је откривење могуће прихватити само под претпоставком потпуног сагледавања сопствене немоћи.

* Овај рад је настало у оквиру пројекта бр. 149037A („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Илустрације ради, поменимо само Зборник Владислава Граматика (који садржи 37 чланака) у којем се поред разних житија (св. Атанасија Александријског, св. Григорија Богослова итд.) и беседа (св. Василија Великог, св. Јована Златоуста, св. Јована Дамаскина итд.) налазе и списи неких исихаста као и *Излагање и исповедање вере* св. Григорија Паламе. Ту је и Паламино писмо грчкој царици која га је молила да је обавести о јереси Акиндина (некадашњег дугогодишњег Паламиног пријатеља), као и излагање 'злог учења' исихастичких противника Варлаама и Акиндина. Ово је, по свему судећи, други Владиславов Зборник састављен 1469. год. (први, који садржи 23 списка, састављен је 1455. и 1456. године, а постоји и трећи, у којем су већином беседе св. Јована Златоустог, из 1477. год.).

² Реч је о докторској дисертацији (тадашњег јеромонаха а садашњег митрополита) Амфилохија Радовића, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами* (*Τό μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατά τὸν ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*), коју је одбранио на Теолошком факултету Атинског универзитета, а објавио на грчком у издању Патријаршијског института отачких студија у едицији Аналекта Влатадон бр. 16 у Солуну 1973. год. (друго издање 1991). Дисертација, коју су на српски превели Епископ Атанасије Јевтић и Дејан Ристић, обогатила је и српску теолошку литературу појавивши се у издању манастира Острог 2006. год. на 245 страна.

³ Главе физичке, богословске, етичке и практичке, 29, PG 150, 1140C. И Палама и Варлаам прихватају апофатичку теологију али је тумаче на различите начине.

Надаље, умно делање је, свакако, узвишиеније од чулног, али надумно сједињење са Богом га превазилази. Јер, умовањем човек досеже до „оног што је о Богу познато“ (τὸ τοῦ Θεοῦ γνωστόν – Рим. 1,19), а то је „да постоји Бог и да је Један (εἷς) а да није Једно (έν) и ...“⁴ Али, тек надумним сједињењем са Богом човек долази до ступња на којем му је јасно да мора да призна да Бога ипак не може познати (како треба, тј. савршено).

Према Палами то да Бога има и да је Један итд. спада у оно што може и да се 'докаже'. У своје две *Аподиктичке расправе* он је изражавао уверење да је православно становиште (о происходењу Светога Духа) сасвим 'доказиво'. Његов дугогодишњи пријатељ Григорије Акиндин покушао је да му скрене пажњу на то да је он можда побрао два смисла речи 'доказ': 1. 'доказ' у ужем, чисто техничком или логичком смислу и 2. 'доказ' који се заснива на позивању на Свето Писмо. Јер, по Акиндину, онај први се не може применити на теологију, а овај други и није прави доказ.

Само Божанство је, према Палами, „изнад сваког силогистичког приступа“.⁵ Међутим, наставља он, самим својим (истраживачким) поступком (ἔργῳ) оци нас подучавају да (и) о Божанским стварима размишљамо на силогистички начин (συλλογιζεσθαι).⁶ Како то? Иако о томе писац дисертације не говори експлицитно, изгледа да Палама разликује 1) *философски* аподиктички силогизам и 2) *теолошки* аподиктички силогизам. Онај први би своју снагу црпео само из природног знања, тј. његове премисе били би ставови природних наука, а овај други – теолошки – међу премисама би имао 'богонаучена (=бого(м)дата) начела', тј. ставове засноване на откривењу. (Откривење је, пак, схваћено као снисходење Бога људској когнитивној немоћи.)

Дакле, до богонадахнутих, недоказивих начела човек долази тако што му их Бог дарује откривајући му их када човек (себи и Богу) најискреније призна да је немоћан да Бога сазна само својим сопственим силама, тј. када спозна и призна да Бога не може сазнати без Бога. (Притом богопознање је схваћено само као део или аспект опитног сусрета са Богом, тј. наш 'додир' са Богом, а према Палами (у чему се он не разликује од осталих отаца цркве) свакако није само епистемолошке природе, него се тиче целокупности наше егзистенције.)

А када човек вером као 'недоказивим доказом' стекне ова прва недоказива (бого(м)дата) начела, онда их може употребити нпр. у некој аргументацији. Ако притом таква аргументација има формални облик силогизма, онда се такав силогизам може назвати теолошким (а ипак аподиктичким, будући да је заснован на сигурним премисама, па стога није дијалектички).⁷

⁴ Писмо 1. Акиндину, 8. Συγγράμματα, т. 1, стр. 211.

⁵ Писмо 1. Варлааму, 33. Συγγράμματα, т. 1, стр. 244.

⁶ Ibidem. За присталице 'идеологије' сваког негирања логичко-философске рефлексије о Божанству, ово је веома изненађујући став. Но, будући у младости ишколован на Аристотелу, Палама није прихватао да између аристотеловског метода и оног у теологији постоји некаква супротност.

⁷ Као што се могло и очекивати, Варлаам је заступао уверење да, ако аристотеловску логику узмемо као меродавну, онда се ниједна 'теолошка' премиса не може сматрати поузданом (тј. 'сигурном'). Разлог који за то наводи је окамовског типа: зато што не почива на посматрању чулима. Тако је, по суду Јована Мајендорфа, разлика између Варлаама и Паламе била разлика у њиховим теоријама сазнања (уп. John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, translated by George Lawrence, The Faith Press, St. Vladimir's Seminary Press, 1974², стр. 117).

Природна или 'природна' теологија

Према Палами, свет је нека врста 'огледала' Бога. У чулном, материјалном свету огледају се надсветске стварности.⁸ Творац се огледа у творевини, а творевина је нека врста његове слике. *Отуда* је из творевине могуће 'ишчитати' Творца. Ова врста богопознања својствена је човеку у његовом природном стању, тј. човеку лишеном откривења (односно човеку пре него што су му дати 'Закон и Пророци', али и после Јеванђеља онима који не знају за Јеванђеље).⁹ Палама разликује природне и натприродне Божије дарове. Наравно да ове друге сматра супериорнијима, али су за њега и они 'природни' (нпр. знање стечено природним наукама) не мање богомдани и то свима без разлике. Тако је природнонаучно сазнање по њему и могуће и, рецимо тако, благословено. Једино што би, према Палами, стално требало имати на уму је да оно никада не може претендовати на то да његови закључци буду схваћени као апсолутни.

а) Метод природних аналогија

Богопознање стечено природном теологијом односи се, међутим, само на божанску енергију и силу, па и на њу само бледо, тј. њиме не можемо сазнати ко је Бог, већ само то да он постоји, па и то не са сигурношћу него само 'замишљајући'. Једне те исте речи (нпр. отац, син, дух, биће, суштина, енергија итд. итд.) којима означавамо чулне емпиријски постојеће ствари (или оно што је у вези са њима) користимо и да бисмо означили нечулне Божије енергије¹⁰, а затим *преко њих* и саму Божију суштину која је, дословно, безимена.¹¹ Овим речима, додуше, *индиректно* именујемо божанску суштину, али њима ипак не указујемо ништа о њој.¹²

Антипаламисти, будући да поричу могућност реалног учествовања у Богу, закључују да је једино могуће познање Бога – познање (Бога) из створења по аналогији, а то је познање као извођење закључака, а не као искуство (непосредног) сједињења са Богом (пошто, по њима, нема никаквог учествовања у апсолутно трансцендентном Богу).

Као пример једне од (паламистичко-антипаламистичких) аналогија из свете природе којима Палама прибегава да би појаснио тајну тројичног Бога навешћемо, међу оцима омиљену, слику односа између сунца, зрака и светlostи. Као што је светлост сунца једна а зраци многи, тако је једна и Божија светлост која, иако се (попут зрака природне светlostи) умножава (*πολλαπλασιάζεται*) упркос томе остаје једна и недељива.¹³ Исто тако, Божије енергије као да 'личе' на зраке сунца, пошто су и оне, на неки начин, 'одсјаји' Божије суштине. Наравно, све ово треба узети са опрезом и условно, пошто поменута аналогија може донекле да представи не(раз)дељивост Свете Тројице, али не и различитост њених ипостаси. Стога је, за ову сврху, Палами милија аналогија са три сунца (као слике три божанске ипостаси) која имају исту суштину или природу, тј. која су 'саприродна' (*συμφυΐα*), тако да су им и зраци светlostи коју исијавају (по природи) исти.

⁸ *Омилија* 3, у 'Ομιλίαι, ΜΑ', Τερόσβλυμα 1857.

⁹ У одбрану свештених исихаста, 2, 3, 16. Συγγράμματα, т. 1, стр. 552.

¹⁰ Антиритик против Акиндина, 6, 2, 1. Συγγράμματα, т. 3, стр. 156-157

¹¹ Према Палами, Божија суштина је „некаква неизрецивост, безименост и неспознатљивост“ (*ἀλογία τις καὶ ἀνωνυμία καὶ ἀγνωσία* – Антиритик против Акиндина, 3, 18, 76. Συγγράμματа, т. 3, стр. 216).

¹² Такве речи немају о божанској суштини ништа єнδεικτικόν.

¹³ Главе физичке, теолошке, етичке и практичке, 68. 150. PG 1169A.

Други пример аналогије из природног света која треба да нам приближи непосредност рађања Сина и исхођења Духа из Оца могао би бити онај са ватром, светлошћу и паром. Наиме, као што „из ватре непосредно произлазе и светлост и пар“¹⁴, тако се исто (тј. без посредника) из Оца рађа Син и исходи Дух. Дакле, оваквим и сличним аналогијама из света природе требало би да можемо да схватимо (бар) нешто о творцу те природе, тј. триипостасном Богу. Оно што нам код Паламе остаје неразјашњено до краја (а што ни аутор студије о Палами не расветљава) јесте – како је то уопште могуће.

б) Метод психолошких аналогија

Палама на човека примењује готово сву тријадолошку терминологију – суштина, енергије, јединственост, тројичност душе итд. итд. Пошто је људска душа од свега створеног понајвише слична свом творцу, тројичном Богу, то је онда и њена ‘структуре’ (поредак – τάξις, а понегде и природа – φύσις) непромењиво (ἀμεταποίητον) тројична (ум – словесност – дух). Попут својих претходника на које се ослања и Палама то да је човек створен ‘по слици’ Божијој види у томе што човек има ум (νοῦς),¹⁵ пошто једино ум ‘познаје Бога’ и пошто једино ум од свих унутарсветских бића, уколико хоће, може и сам постати бог.¹⁶ То је и природно ако прихватимо да је човек највише од свих створених бића, а да је ум „најузвишеније од свега онога што је у нама.“¹⁷

Додуше не треба губити из вида да аналогија између Највишег Ума (=Бога) и човековог ума (као његове слике) не важи у потпуности. Тако на пример, људски ум може у себе примати супротности (рецимо – добро и зло), а Божији не може зато што Бог доброту нема као свој квалитет, него као своју (неизмењиву) суштину.¹⁸

Набрајајући и многе друге ‘психолошке’ аналогије код Паламе, аутор констатује да у овоме постоји „запањујућа сродност између Светог Августина и Светог Григорија [Паламе]“.¹⁹ Но, он, на жалост, пропушта ову више него изазовну прилику да поменуту ‘запањујућу сродност’ и заиста у многоме невероватну сличност између ових великана теолошке мисли подробније истражи и објасни, задовољавајући се констатацијом да Свети Августин, будући да не познаје разлику између суштине и енергије у Богу, овим аналогијама бива одведен у учење о Filioque, а Палама у његово порицање.²⁰

¹⁴ *Αποδικτικό слово*, 2, 55. Συγγράμματα, т. 1, стр. 128.

¹⁵ „Јер ово ‘по слици’ не значи то да (човек) има тело, него је то свакако природа ума, од којег нема ничег бољег по природи“, *Главе физичке, теолошке, етичке и практичке*, 27 PG 150, 1137D. Види и фусноту 16.

¹⁶ „... μόνος τῶν ἐγκοσμίων Θεός, εἰ βούλεται, γίνεται ...“, *Омилија* 53. стр.173. (У дисертацији се ово место преводи: „... и једини бог унутарсветских (бића), ако хоће, постаје ...“, што није немогуће, мада се чини да Палама жељи да каже не да душа може постати једини бог бићима овога света, него да једино она од бића овога света (тј. од створених бића), упркос својој створености, може постати бог.)

¹⁷ Ibidem, стр. 175.

¹⁸ *Главе физичке, теолошке, етичке и практичке*, 34. PG 150, 1141CD. То да је Бог „сасвим непријемчив за супротности“, тј. не може час имати нпр. доброту, час њену супротност, долази отуда што доброта није нешто што Богу придолази (споља), па да отуда може и одсуствовати из њега, већ је добро(та) Божија суштина, тј. неодвојива је од Бога. Дакле, Бог је добар по себи, а човек је добар по Богу. Ово је елаборирао већ Ориген (*Περὶ ἀρχῶν*, 1, 8, 3).

¹⁹ *Тајна Свете Тројице...*, стр. 54.

²⁰ Једно од обимнијих поређења поменутих отаца цркве извршио је Γιάννης Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς: Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Παρουσία, Αθήνα 1997

Постоје и друге овакве 'природне' и 'психолошке' аналогије код Паламе. Није увек јасно колики је њихов сазнајни домен, пошто је и сам Палама у овом погледу често недоречен и као да према методу аналогије има амбивалентан однос. Но, чини се да и наш аутор према овом проблему има сличан однос: а) метод аналогије препознаје код Паламе и тумачи га као средство богопознања, али истовремено б) негира га као истинско и изворно средство богопознања и тумачи као, на крају крајева, ипак зависно од откривења.

Интересантно је, и то писац дисертације умесно запажа, Паламино схватање о *постепености и прогресивности* Божијег откривања људима (које Палама преузима од св. Григорија Богослова). Због 'људске слабости', тј. немогућности да човек *одједном* прими и прихвати истину о живом Богу, Бог му се јавља у *стадијумима*. Тако је Јеврејима Бог био познат само као њихов Отац, али не и као Отац свога превечног Сина. Сврха овог такорећи 'кеносиса' (непотпуној јављању Оца у којем се он показује осиромашеним – јер је и без Сина и без Духа) била је да Бог свој народ – Јевреје (са)чува од многобоштва. Стога је суштина Старог Завета – монархија Оца: „Господ Бог твој – Господ је Један“ (ПЗак. 6, 6; Мр. 12,29). У Старом Завету једино можда пророци наслућују да Син и Дух нису енергије Бога Оца него самосталне ипостаси.²¹ Но, на сву срећу, откривење се ту не завршава. Оно што је у Старом завету било скривено, открило се у Новом.

Закључак

Писац дисертације с правом изводи закључак да је по Палами богопознање стечено природном теологијом само вероватно. И ако је до тада аутор конструисао Паламину 'природну теологију', сада, готово без најаве, он предузима њену деконструкцију која почиње констатацијом да, према Палами, на основу природних бића Бога можемо са сигурношћу познати једино ако ова бића не посматрамо чулно и умно, већ духовно.²² Само духовно посматрање (*θεωρία*) природних бића са извесношћу сведочи да су она Божија творевина, те да 'иза' њих стоји Бог. Творевина раскрива своју тајну (=тј. управо чињеницу да је (с)творевина, тј. да је производ Творца) само у светlostи Духа Светога, а не у светlostи ума људскога. Једино ако се схвate 'духовно' (тј. Духом Светим) природна бића узводе богопознању.²³ Но, пошто је „немогуће тачно одсликавати нестворено у створеном“²⁴, ово узвођење, за Паламу, није до краја поуздано.

Уз то, предуслов истинског богопознања, према Палами, јесте чистота душе (ума и срца), будући да је човек својим прадавним (от)падом искварио своју сличност са Богом у свему па тако и у својим сазнајним моћима. Пошто су искварени органи сазнања, то и сазнање стечено њима не може бити ваљано. Зато искривљено и упрљано 'огледало' треба прво очистити да би се у њему могло (неискривљено) огледати Божанство. Могућност за цео овај подухват бива дата до-гађајем оваплоћења Логоса, којим, према веома умесном коментару јеромонаха

²¹ Пролог *Светогорском томосу*, Συγγράμματα, т. 2, стр. 567

²² *Антиритик против Акиндина*, 6, 1, 1. Συγγράμματα, т. 3, стр. 380. *Омилија* 41, стр. 231.

²³ Интересантно је да је, по Палами, ова 'светlost Духа' којом је једино могуће сагледавати 'дубине Божије' протумачена као 'Очева светlost': у Очевој светlostи – у Духу, видимо Сина – Светlost" (*У одбрану свештених исихаста*, 2, 3, 27; Συγγράμματа, т. 1, стр. 562).

²⁴ *У одбрану свештених исихаста*, 2, 2, 19. Συγγράμματа, т. 1, стр. 527

Амфилогија, који се у томе ослања на Мерша, "...започиње, такорећи, једна нова онтологија и једна нова гносеологија".²⁵

Дух Свети је онај који на наше когнитивне способности позитивно делује 'променом чула'. Једино када Дух Свети делује на человека, овај постаје духован и, *mutatis mutandis*, (по)зна(ва)лац, тј. прави гностик (*γνωστικός*). А пошто је благодат(ни дар) Светога Духа схваћен(а) не као неки спољашњи додатак, већ као саставни део, конституент (*συστατικόν*) човековог бића²⁶, то је и њоме омогућено (тј. даровано) богопознање само део, или боље рећи – аспект, обожења. И ту је Палама на трагу отаца цркве: не може се постићи богопознање без обожења. А ако је обожење дар, онда је то и богопознање (као његов саставни део).

И на крају:

1) Ако је то све тако (као што каже Палама), онда права природна теологија у ствари и не постоји (то би требало да буде закључак који јеромонах Амфилогије не изводи експлицитно). Наиме, ако је богопознање из природе могуће *једино* уколико се на њу гледа Духом Светим, а ако је то, опет, могуће само када су падом извитечарене когнитивне способности очишћене очишћењем целокупног бића човековог, онда је откривење *conditio sine qua non* сваког сазнања Бога, па и оног природном теологијом.

2) Ако је 'познање по аналогији' (које се приписује антипаламистима) охарактерисано као људско мишљење а не као искуство Божанског, како се онда позитивно вреднује Паламина сугестија да видљиве ствари (уз)воде ка Невидљивом, тј. да су оне помоћ људској немоћи да, колико је могуће, спозна оно што је у Богу спознатљиво, кад и антипаламисти управо то тврде? (Писац дисертације нам остаје дужан одговора и на ово питање.)

Све у свему, писац ове веома успеле дисертације с правом је, по нашем мишљењу, истраживање Паламе започео његовом епистемологијом. Он је успешно 'похватао' све суштинске Паламине ставове у вези са његовом теоријом сазнања. За то што сам Палама није у излагању ове проблематике посебно систематичан, није кривица његовог тумача. Оно што је, међутим, аутор пропустио да уради јесте да (барем) констатује Паламину недореченост и амбивалентност у погледу домета тзв. 'природне теологије', као и то да са њим отвори (плодан) 'дијалог' о суштини природне теологије и њеном месту у корпусу теолошког знања. Надамо се да још увек није касно да одговори на тај изазов.

²⁵ E. Mersc, *La Theologie de Corps Mystique*, Paris, 1954, стр.166. Писац дисертације се, на жалост, није упутио у подробније излагање ове 'нове' онтологије и гносеологије (барем према Паламиној теологији), но узрок томе вероватно треба тражити у чињеници да би тиме била учињена диспропорција са осталим поглављима дисертације.

²⁶ У овоме Палама следи св. Симеона Новог Богослова. По њима се „... духовни човек састоји од троје: благодати Духа Небескога, разумне душе и земаљског тела“, У одбрану свештених исихаста, I, 3, 43, Συγγράμματα, т. 1, стр. 454. Упоредити: Симеон Нови Богослов, *Теолошка и етичка слова* (*Traites Theologiques et Ethiques*), I, Sources Chretiennes, № 122, Paris, стр. 196, 202.