

Јован Маендорф

Свети Григориј Палама  
и православната мистика



БИБЛИОТЕКА ВОВЕДЕНИЕ  
ВЕЛЈУСА 2001

## СОДРЖИНА

<b>Предговор</b>	∞ I-IX ∞
------------------	----------

### **ДУХОВНОТО ПРЕДАНИЕ НА ПРАВОСЛАВНИТЕ МОНАСИ**

Првобитното монаштво	∞ 19 ∞
Евагриј од Понт (+399) и чистата молитва	∞ 27 ∞
Преподобен Макариј Велики и мистиката на срцето	∞ 34 ∞
Исусовата молитва	∞ 42 ∞
Учење за обожувањето на Свети Григориј Ниски и преподобен Максим Исповедник	∞ 50 ∞
Симеон Нов Богослов (917 - 1022)	∞ 60 ∞
Византискиот исихазам во 13 и 14 век	∞ 67 ∞

### **СВЕТИ ГРИГОРИЈ ПАЛАМА -ТЕОЛОГ НА ИСИХАЗМОТ**

Младост	∞ 85 ∞
Спорот со Варлаам и Акиндин	∞ 95 ∞
Теологија на исихазмот	∞ 115 ∞
Христијанскиот егзистенцијализам	∞ 130 ∞

### **ИСИХАЗМОТ ПО ПАЛАМА**

Исихазмот на христијанскиот исток од 14 век до денес	∞ 145 ∞
Исихастичката традиција во Русија	∞ 160 ∞
<b>Заклучок</b>	∞ 189 ∞
<b>Хронологија</b>	∞ 195 ∞

**СВЕТИ ГРИГОРИЈ ПАЛАМА  
-ТЕОЛОГ НА ИСИХАЗМОТ**

## МЛАДОСТ

**П**алама е роден во 1296 година. Неговите родители имале благородничко потекло од Мала Азија, но при налетот на Турците биле принудени да се преселат во Цариград. Пораснал на дворецот на царот Андроник II Палеолог. Андроник бил заштитник на писателите и на школуваните луѓе, интелектуалец, но просечен политичар. Бил еден од најрелигиозните цареви на доцна Византија. Со скромност на срцето и со послушност спрема строгиот Патријарх Атанасиј I, тој го олицетворувал идеалот на теократијата; теократската основа на Византиската Империја којашто симболично е претставена на портретот во мозаикот од 9 век над Царските двери во нартексот на Света Софија кадешто е прикажан христијанскиот цар, господарот на светот, како лежи ничкум пред Исус Пантократорот, Воплотената Мудрост, Небесниот Цар. Биографот на Палама ја опишал атмосферата на византискиот дворец околу 1300 година. Тој раскажува како таткото на идниот учител на исихазмот додека седел во сенатот, бил толку задлабочен во *умсџивенаџа молиџва*, та не го слушнал прашањето коешто му го поставил царот во врска со некој политички проблем. Андроник, почитувајќи

ја неговата задлабоченост во молитвата, не настојувал да добие одговор на поставеното прашање.

Сè до околу дваесеттата година од животот Григориј бил зафатен со световните студии, основниот класичен тривиум и квадравиум, коишто му овозможиле добро познавање на Аристотел. Традиционалниот византиски свет сметал дека Платоновата метафизика не се совпаѓа со христијанството и заради тоа не била ставена во редовната програма на световното образование. Палама често говори за Аристотеловата логика како за чиста вежба, техника на резонирање којашто е корисна и оправдана за христијанството. Што се однесува, пак, до Платон, неговото метафизичко учење, според Палама, бара избор и интелектуална ангажираност. Тој се радува што успеал да ја отфрли оваа ангажираност.

Околу 1316 година, воодушевен од контактот со истакнати монаси во Цариград, Григориј однадеж решил да му се посвети на монашкиот повик. Во тајните на *чистијата молијтва* го вовел Теолипт Филадельфиски. Залудно царот му ветувал сјајна кариера; тој решил да го напушти светот. На типично средновековен и византиски начин ги отстранил сите семејни препреки коишто му стоеле на патот. Уште како дете останал без татко, кој пред да умре се замонашил. Григориј требало да се погрижи за мајката

и за двете сестри, за двајцата браќа и за големиот број слуги. Решението го нашол во тоа сите тие да се замонашат. Така, неговата мајка, двете сестри и многуте слуги стапиле во манастирите во престолнината, а тој и неговите двајца браќа тргнале пеш кон Атонската Гора.

Таму Григориј живеел дваесет години монашки живот, кој ниту во 14 век не се разликувал многу од денешниот живот на Света Гора.

На Исток атонските манастири не се најстарите. Големата Лавра ја основал Свети Атанасиј, дури во 10 век. Во текот на идните столетија таму се основани и многу други монашки заедници. Сите биле групирани во еден вид федерација под управа на *ἡρώσιος*, којшто претседавал со советот на игумените од разните манастири. Слични федерации постоеле и на други места; на планината Олимп, на гората на Свети Авксентиј. Навалата на Турците во Мала Азија му дала на Атос единствено место според значењето што е зголемено со неговиот многунационален карактер: Срби, Бугари, Грузијци (или Иверијци) и Руси. Таму монасите стапувале или во големите грчки манастири или основале свои сопствени. Сè до 13 век на Света Гора постоел дури и латински манастир на амалфиќаните, (речиси сите монаси биле од италијанскиот град Амалфи). Денес, неговите урнатини сè уште сведочат за некогашното единство меѓу Истокот и

Западот, во аскетата и во молитвата...

Во 14 век Атос бил центар на севкупното православно монаштво. Тој бил и интелектуален центар, што, според неисцрпното богатство на светогорските библиотеки, може да се забележи и денес. Периодот што таму го поминал идниот учител на исихазмот не биле само години на духовни вежби и подвизи, туку и можност да стекне богато знаење од светоотечката книжевност и извонредно искуство во разни области на монашкиот живот. Низ целата историја на Света Гора монашката традиција на општежитието или т.н. *киновијска* традиција е негувана заедно со традицијата на отшелништвото или *исихазмот*. На Исток овие две традиции секогаш постоеле една покрај друга; обете водат потекло од христијанското монаштво во Египет. Општежитието било облик на монаштво којшто на Запад го утврдил Свети Бенедикт Нурсиски. На Света Гора прв го донел Свети Атанасиј во 10 век. Заветите на целомудреност, послушние и сиромаштија биле извршувани во цврсто организирана заедница чиишто строги правила точно ги одредувале и најситните подробности од монашкиот живот. Негови основни елементи се заедничкото богослужење, послушноста кон игуменот и апсолутното одрекување од секаков имот. Наспроти тоа, анахоретизмот (отшелништвото), како што го живееле многу подвижници од времето на

Антониј Египетски, на монахот му овозможувал полна слобода во личниот пат на восовршувањето. Дури, еремитите (пустиножителите) и исихастите чувствувале дека единствено тие се вистински *монаси* - сам, осамен, еден. Нивниот духовен пат во суштина бил пат на целомудреност, но нивното толкување на заветот на послушанието и сиромаштијата се разликувало од општежителното. Апсолутен духовен наставник не бил игуменот, туку некој искусен монах, *избран слободно*; материјалниот имот не бил предаван на заедницата којашто често станувала многу богата, (така што можела да му гарантира на монахот удобен, понекогаш дури и комотен живот), туку од стекнувањето имот се одрекувале на најрадикален начин, така што сиромаштијата била повеќе лична и конкретна. Обата начина на живот имаат свои очигледни предимства. Но и во едниот и во другиот се присутни пречки и опасности. Од една страна, дисциплината можела да остане чисто надворешна, без каква и да е вистинска духовност и понекогаш заснована врз огромна социјална неправда (зашто манастирите со општежителна заедница биле големи земјопоседници и наголемо ги користеле слугите како работна сила). Од друга страна пак, во претераниот индивидуализам и прекумерната спиритуализација на монаштвото се криела опасност од духовна анархија.



Византиското монаштво, особено по 11 век, имало тенденција во практиката да ги комбинира овие два начина на монашки живот. Исихастичката духовност не била непозната во големите општежителни манастири бидејќи  $\epsilon\rho\omicron\nu\tau\alpha$  - исповедниците и духовните отци - во самата срж на животот на заедницата имале авторитет рамно на административната и дисциплинарна власт на игуменот. За ова со многу примери ни сведочи животот на Симеон Нов Богослов. А од друга страна, исихастите често се придржувале на полуопштежителниот начин на живот: неколкумина монаси се групирале околу духовниот учител и заедно се подвизувале во молитвата, а во саботите и во неделите оделе во монашката заедница на којашто ѝ припаѓале за да учествуваат во Литургијата и да ги примат Светите Тајни.

Токму ваков начин на живот водел и Палама на Света Гора. Повикувајќи се на авторитетот на Јован Мосха („Духовна градина“, гл. 4 и 5), исихастичката традиција од 14 век се држела до убедувањето дека овој полуопштежителен начин на живот е повозвишен. Дури и Палама го критикувал прекумерниот исихазам, посебно ако водел кон занемарување на литургискиот живот. И тој самиот одвреме-навреме живеел во голема монашка заедница.

Тројцата браќа престојувале три години

во близина на манастирот Ватопед под раководство на еден исихаст кој се викал Никодим, а кој дошол на Атос од гората на Свети Авксентиј, од еден друг познат монашки центар во 13 и 14 век. По прераната смрт на најмладиот брат Теодосиј, а набргу и на авва Никодим, Григориј и неговиот брат Макариј се пробиле понатаму во внатрешноста на Атонскиот полуостров, живејќи во Големата Лавра на Свети Атанасиј, во манастирот кој според старината и угледот имал првенство во кругот на светогорската заедница. Така, Лаврата станала духовен дом на Палама во текот на целиот негов живот.

Идниот учител на исихазмот најнапред стапил во монашката заедница. Игуменот дури го одредил да биде и учител по пеење. По три години тој се повлекол во испосницата Глосија, за таму да се подвизува под раководство на еден прочуен монах, кој исто така се викал Григориј. Од постојаните налети на турските разбојници, најмногу трпеле малите монашки групи затоа што не биле заштитени со големите манастирски сидишта (кои и денес придонесуваат светогорските манастири да потсетуваат на тврдини), ставиле крај на ваквиот пустински живот. Палама решил да замине со една група монаси во Светата земја и на Синај. Без оглед на муслиманските освојувања, монасите често преземале вакви поклонички патувања, коишто им биле оми-

лени. На тој начин подобро од другите ги запознале релативно поволните услови за живот што муслиманите во тоа време им ги гарантирале на христијаните. Понекогаш овие монаси потпаѓале под влијание на одредени духовни исламски тенденции од тоа време; главен показател на оваа духовна осмоза, како што видовме е психофизичкиот метод на молитва, кој во голема мера е практикуван од страна на простиот народ.

Меѓутоа, Палама бил спречен да го оствари својот план. Извесно време останал во Солун, пристапувајќи кон некој вид духовен кружок под водство на Исидор, ученик на Григориј Синајски и иден Цариградски Патријарх. Овој кружок дејствувал меѓу различни социјални групи бидејќи Исидор и Григориј токму како и Симеон Нов Богослов и Теолит Филаделфски, сметале дека исихастичката духовност не припаѓа исклучиво во доменот на монасите. Тие работеле на тоа Исусовата молитва да ја прошират и надвор од манастирите, зашто за нив таа била превосходно средство со чијашто помош благодатта на Крштавањето треба да стане вистинска и делотворна.

Кога имал триесет години Григориј бил ракоположен за свештеник во Солун. Тогаш ја основал испосницата блиску до Верија (Бер), со која раководел и каде што живеел цели пет години со исклучително строг аскетски живот. Пет

дена во неделата поминувал во целосна осаменост, а во саботите и во неделите им се придружувал на своите собраќа за да служи Литургија и да поразговара со нив. Престојот во Верија бил прекинат единствено со едно пократко патување во Цариград кога умрела мајка му. Оттаму ги донел своите две сестри и ги сместил во вериските манастири.

Најпосле во 1331 година, Григориј се вратил на Атос, зашто српските натрапници постојано ја пустошеле областа Верија. Одлучил да живее во испосницата на Свети Сава, во близина на Лаврата. И денес монасите го покажуваат местото каде што се наоѓала неговата келија, над која подоцна е изградена црквичка. Испосницата на Свети Сава е прилепена во стрмните карпи на гората Атос, високо над манастирот. Потребно е околу еден час напорно качување по ридска патека за да се дојде до неа. Таму Палама продолжил да живее со истиот начин на живот што го водел во Верија, поминувајќи цела седмица во осаменост, а во манастирот одел само на празничните богослужби. Тука ја забележуваме онаа извонредна рамнотежа помеѓу личниот духовен живот и заедничката молитва којашто исихазмот ја воспоставил во 14 век и која во голема мера ја определила теолошката мисла на Палама.

Григориевиот престој во испосницата на Свети Сава бил прекинат краток период (1335-

1336). Во тоа време светогорските власти го поставиле за игумен на големиот манастир Ес-фигмен - на северниот дел од полуостровот - каде што имало речиси 200 монаси. Но, ревноста на младиот игумен за реформа предизвикала бранување на заедницата. Палама повторно се повлекол во испосницата на Свети Сава, каде што го очекувале нови грижи.

## СПОРОТ СО ВАРЛААМ И АКИНДИН

**Н**ема многу да се задржуваме врз чисто историските епизоди на овој познат судир, чишто последици конечно ја определиле судбината на источното христијанство. Ќе ги наведеме само неговите главни фази.

Во Цариград, 1330 год., дошол еден Грк од Калабрија, Варлаам, и брзо се прочул како научник и философ. Во Византија станале познати неговите списи за астрологијата и логиката, и Јован Кантакузен, *големиот домесѝик* на Андроник III - некој вид министер на претседателот - му дал катедра на Царскиот Универзитет. Тука Варлаам им ги открил на своите студенти делата на Псевдо-Дионисиј, онаа таинствена личност од 5 век што се криела под името на Дионисиј когошто во Атина Светиот Апостол Павле го обратил во христијанството. Списите на Дионисиј Ареопагит коишто на големо циркулирале на Исток, биле познати на Запад од 827 година, кога византискиот цар Михаил II му ги испратил на Луј Побожниот. Овој скапоцен ракопис кој дури и денес може да се пронајде во националната библиотека во Париз, претставува грчки текст што латинските философи од Средниот век многу го читале. Во периодот 1333-1334

овој Калабриец, во својство на претставник на Грката Црква, водел преговори со двајца доминикански теолози коишто папата ги испратил на Исток заради разговор за единството на црквите. Во 1339 година му е доверена мисија кај папата Бенедикт XII во Авињон. Сигурно е дека странецот никогаш не би ја добил целосната доверба на владата доколку не дал јасни докази за својата верност на Православието и на интересите на царството. Всушност, Варлаам секогаш го исповедал своето православно убедување: неговата „љубов за вистинска побожност“ била причина да ја напушти Италија, каде што Грците, го сакале тоа или не, биле во унија со Рим. Доаѓајќи во Цариград, Варлаам сметал дека се враќа кон верата на своите татковци.

Наскоро тој сепак се нашол во тешкотија кога започнал да експериментира со теолошките новотии. Варлаам израснал и првото образование го добил во Италија, каде што духот на Ренесансата тукушто земал замав. Хуманистичките кругови во коишто се движел, настојувале да се ослободат од интелектуалната дисциплина што била воспоставена во Средниот век, чијшто симбол и отелотворување е томистичкиот правец во теологијата. Во текот на 14 век својот успех на Запад Вилијам Окам ѝ го должи токму на желбата човековата мисла да се ослободи од средновековните авторитети; оваа еманципација

на крајот ќе доведе до протестантска реформа-ција. Нам не ни е познато дали Варлаам имал некоја директна врска со номиналистичката Окамова философија. Во секој случај, тој во име на номинализмот веќе во своите први теолошки трудови против Латините - коишто ги идентификувал со „томистите“ - го одбивал латинското тврдење дека „Го знаат Бога“ и дека можат да „го докажат“ исходењето на Светиот Дух од Синот. Неговиот „апофатизам“, т.е. неговото постојано тврдење за непознатливоста на Бога го влечело кон источната теологија. Оттука не е случајно што тој со таква ревност му се посветил на изучувањето на Дионисиј Ареопагит, источниот учител на апофатичната теологија, чијшто авторитет бил исто толку голем и на Запад. Кај Дионисиј, најпосле нашол метафизичка основа за повторно соединување на црквите: бидејќи Бог е Непознатлив, зошто да ја продолжуваме дискусијата за исходењето на Светиот Дух? Грците сметале дека Светиот Дух исходи само од Отецот. Латините го бранеле својот додаток на симболот на верата од 7 век (*filioque*) со тврдењето дека Духот исходи и од Синот. Во овој случај и едната и другата страна претерувале, а посебно Латините.

*Тома и секој шїѡ резонира како неѡ, сметѡ дека нема нишїѡ шїѡ не би било до-сїѡино за човечкиоѡ ум. Ние веруваме дека ова*



*мислење доаѓа од душа полна со демонска и зла ѓордоси, зашио повеќето Божесивени работи то надминуваат човечкото сјознание.* (Извод од ракописен текст, Париз, 1279, фол. 137; прев. J. Meynedorff, L'Église et les Églises, II, Chevetogne, 1955, стр. 53)

Овој номиналистички агностицизам со којшто Варлаам најпрво ги нападнал Латините предизвикал протест во испосницата на Свети Сава. Од своето атонско засолниште Палама испраќал писма во Цариград и Солун, де на Акиндин, еден од своите истакнати ученици, де лично на калабрискиот философ. Господа навистина не можеме да Го спознаеме, но дали Он Самиот не ни се открива? Зарем Христос воплотувајќи се не им дарува на луѓето натприродно знаење, поинакво од интелектуалното знаење, но еминентно стварно, далеку постварно од кое било философско знаење? Бегајќи од интелектуалистичкиот реализам на западната томистичка схоластика, Варлаам се судрил со мистичкиот реализам на Источните монаси.

Овој калабриски философ имал истражувачки ум и настојувал што повеќе да дознае за своите нови противници. Заради тоа и самиот извесно време живеел со живот на исихаст низ испосниците на Солун и Цариград. Таму наишол на многу распространетиот психофизички метод на молитвата. Тоа длабоко го повредило неговиот

хуманистички менталитет и неговите философски уверувања, проткаени со платонска спиритуалност.

*Тие ме воведоа - ѝишува ѿој - во г̀розо-ѿа и а̀йсурдни учења, ѿака ш̀ѿо човеко̀и ако има барем малку ум и смисла, не може ѿолку ниско да се с̀ушѿи за да о̀ише до ш̀ѿо с̀е до-веле ѿо̀грешниѿе верувања и веѿиѿаѿа вообразба. Ме учеа за некое чудно раздвојување и ѿов-ѿорно соединување на духо̀и и душа̀ѿа, за одно-сиѿе на демониѿе и душа̀ѿа, за разликиѿе меѓу црвена̀ѿа и бела̀ѿа свеѿѿина, за влеѓување и излеѓување на умо̀и (во срцѐѿо) ѿреку носници-ѿе, усо̀ласено со дишењѐѿо; за ореол околу ѿа-ѿоко̀и и на крај, за јасно̀ѿо видување на на-шио̀и Гос̀од со душа̀ѿа во облас̀ѿа на ѿаѿоко̀и и ѿоа со најолна сиѓурно̀и на срцѐѿо... (На Игнатиј, Писмо V, изд. G. Schiro, "Barlaam Calabro, Epistole Greche", Palerme, 1954, стр. 323-324)*

Во овој текст тешко се разликува она што се одгласува како директно ехо на трактатот на Никифор Исихастот „За чување на срцето“ или на Псевдо-Симеоновиот „Метод“, од она што претставува популарно искривување на нивното учење или дури и од она што е сатира на самиот Варлаам. Во секој случај, калабрискиот философ многу сериозно ги сфатил своите откритија, поистоветувајќи ги исихастичките монаси со месалијанската или богомилската ерес

што била распространета на Балканот. Против исихастичките монаси тој напишал цела низа полемички списи кои содржеле мноштво напади врз нивната духовна практика и притоа развил свое учење за богопознанието, свое поимање на молитвата и на мистиката. Од овие списи се забележува дека Варлаам добро ја запознал источната теолошка мисла, а посебно негативната (апофатичка) теологија на Псевдо-Дионисиј и спиритуалистичката мистика на Евагриј, која што го поткрепувала неговиот интелектуализам и номинализам. Најпосле, тој отворено го изнел обвинението против монасите коешто уште од почетокот го истакнувал - дека тие се месалијани затоа што, според него, тврдат дека со сопствени очи ја гледаат Божествената суштина! Кога би читал некои делови кај Варлаам, човек би можел да помисли дека зборува самиот Евагриј! Еве што кажува тој за молитвата (Палама, цитирајќи го, вели дека почетокот му е согласен со отците, а заклучокот сосема спротивен):

*Оној што се ијруди во молииваиџа, мора да ги смири своите сеиџила, и целосно да го умривви сџирасниоџи дел на душаџа, иџака што да не биде акџивна ниџу една од нејзиниџе сили. Тоа важи и за сиџе енерџии коишто се заеднички за душаџа и за џелоџо: оџи секоја од овие енерџии иреџсџавува иречка за молииваџа, иџосебно ако е иринудна или ако иредизвику-*

ва задоволство или болка, а особено ако се однесува на најзрубиоѝ и најбесловесниоѝ осеѝ - доѝироѝ (цитирано според Палама, од неговите „Тријади“ II, 2, параграф 4, ПАΤΕΡΙΚΑΙ ΣΚΛΟ-ΣΕΙΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΡΑΛΑΜΑΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1999, стр. 294-345)

Монасите тврдат дека Го гледаат Са-миот Бог. Меѓутоа, според него, директното ви-дување на Бога не е можно!

Ако ѝше ѝврдаѝ, ѝшува Варлаам, дека духовнаѝа и немаѝеријалнаѝа свеѝлина за која-шиѝо зборувааѝ Го ѝреѝсѝавува самиоѝ над-сушѝесѝвен Боѝ, и ако во исѝо време ѝризна-вааѝ дека Он е аѝсолуѝно невидлив и неѝри-сѝаѝен на сеѝилаѝа, ѝѝоѝаѝ ѝше мора да се оѝределаѝ и да одбераѝ: ако мислаѝ дека ја ѝледааѝ оваа свеѝлина, ѝреба да смеѝааѝ дека ѝаа е или анѝел или сушѝинаѝа на самиоѝ ум коѝа ѝѝој очистиен од сѝрасѝиѝе и незнаеѝеѝо се ѝледа самиоѝ себеси и во самиоѝ себе ја ѝледа сликаѝа Божја. Ако свеѝлинаѝа шиѝо ја ѝле-дааѝ се ѝоисѝовешува со една од овие две реал-носѝи, ѝѝоѝаѝ нивнаѝа мисла е сосема ѝравилна и се совѝаѝа со христѝијанскоѝо ѝредание. Но ако ѝше ѝврдаѝ дека оваа свеѝлина не е ни над-сушѝесѝвена сушѝина, ниѝу анѝелска сушѝина, ниѝу е самиоѝ дух, ѝуку дека неа умоѝ ја созерцува како една друѝа ѝѝосѝас, ѝѝоѝаѝ, шиѝо се однесува до мене, јас не знам шиѝо е ѝаа свеѝ-

*лина, но знам едно, а ѿа е дека ѿаа не ѿосѿои.*  
(исто, II, 3, пар.7. стр. 346-477)

Токму против ваквото пишување на калабрискиот философ, во својата испосница на Свети Сава и подоцна во Солун, Палама ги напишал своите познати „Тријади за одбрана на Светите исихасти“. Овие исклучителни текстови ја претставуваат првата теолошка синтеза на Источната монашка духовност. Варлаамовите напади ѝ дале можност на православната Црква преку бранителот во когошто се препознала самата себеси да го разјасни односот на исихазмот кон нејзините главни вистини: учењето за гревот, Воплотувањето, искупувањето и благодатта на Светите Тајни. Таа овде истовремено извршила селекција од поранешната традиција, отстранувајќи ги елементите што јасно отскокнуваат од нејзиниот пат (особено неоплатонската духовност) и прифаќајќи ги практиката и учењата согласни со библиското и христијанското сфаќање за Бога и за човекот. На крајот, како одговор на обвинението од Варлаам за месалијанство и на прекорот кон монасите дека „Божествената суштина со телесни очи ја гледаат“, византиските собори од 14 век го усвоиле Паламиното разликување помеѓу Божествената суштина и Божествените енергии.

Црквата ја прифатила теологијата на Св. Григориј во неколку етапи. Внатрешнополи-

тичките борби коишто го растргнувале, веќе и така нестабилното царство на Палеолог, ја одложиле конечната одлука за неколку години.

Првиот официјален или полуофицијален документ објавен против Варлаам бил „Светогорскиот томос“ што го составил самиот Палама, а во 1340 - 1341г. го потпишале игумените и монасите од Света Гора на собирот (синаксис) во Протатот во Кареа. Така севкупното атонско монаштво застанало против Варлаамовиот номиналистички хуманизам и го признало Григориј Палама за свој овластен претставник. Во „Томосот“ како и во „Тријадите“, Палама ја претставува христијанската мистика како дел од Божјиот план за спасението. Бог се прави Себеси *навистина* видлив, бидејќи во Црквата Царството на идниот свет реално постои веќе во антиципирањето, исто како што и Христос Самиот однапред им се открил на праведниците од Стариот Завет. Го наведуваме почетокот на овој значаен текст:

*Учењата коишто денес ирејсјавуваат ошто наследство, коишто сите ги познаваат и оворено ги пројоводаат, за време на Мојсеевиот закон ирејсјавувале ијна: биле досјатни единствено преку Духот во визијата на пророкот. Исто така, вешение бојсја на идниот свет, на Свешите, ирејсјавуваат ијни на Евангелскојо живеење. Тие се даваат*

*и ѿредукажуваат само на оние што се удостојиле да ги видаат со Светиот Дух, но и ним умерено и делумно, како залог (ѿредвкус).*

Христијанската светост според самата своја суштина е пророчка: старозветните пророци го знаеле и го проповедале Првото доаѓање Христово, пророците на Новиот Завет ја знаат и ја проповедаат Славната Парусија Господова. Тие ја доживуваат полнотата на ветувањето на Крштението дадена на секој христијанин. Тие ја пројавуваат мистеријата на спасението, не само со зборови туку и преку самиот свој живот. Оваа пророчка служба пред сè им припаѓа на монасите што ги напаѓал Варлаам:

*Некои од нив со самиот оштет се воведени во Тајната. А што се сити оние што заради Евангелскиот живот се откажале од ситенувањето материјални добра, од човечка слава и од ѿродливи телесни задоволства. И не само што. Тие ова откажување го ѿврдиле преку ѿслушание спрема оние што веќе ја достигнале ѿлната возраст во Христа, зашто живејќи со моливено шихување во самиот себе и во Бога, безгрижно и со чиста молива, надминувајќи се самиот себеси, се соединиле со Бога во ѿаинствено надумно единство, со што биле ѿсвешени во надумни Тајни. Друѓи пак, ѿримиле ѿросветлување преку ѿочијување, доверба и ѿубов што ги ѿкажале кон ѿаквиот луѓе...*

*Божестивениот Максим, пишувалки за Мелхиседек, оваа обожувачка благодаи Божја ја смета за несоздадена, вечна и од вечниот Боџ...*

*Ова џо научивме од Светиото Писмо. Го примивме од нашиите оици. Ова џо дознавме од нашието скромно искуство. Ова, за ишо и нашиот чесен меѓу јеромонасиие браи, џосидиноот Григориј Палама, пишуваше во делото „За свештениите пишуватели“ како нешто ишо е согласно на преданијата на Светиите - џо пишуваче заради известување на сите ... (Patrologie grecque, CL, 1225-1230.)*

Оваа свечена изјава и исповедање на верата од Светогорските монаси, било решавачко за исходот на спорот.

Двата собора свикани во јули и во август 1341 година под сводовите на Св. Софија во Цариград, го осудиле калабрискиот философ. Неговите надежи дека на Исток ќе најде погодно тло за древниот хеленизам, не биле остварени. Неговата хуманистичка настроеност и платонски убедувања нашле далеку поголем број следбеници на Запад. Затоа решил да се врати во Италија. Таму бил поставен за Епископ во Гераса, а своите старосни денови ги поминал, давајќи му на Петрарка часови по грчки јазик. Во осудата на Варлаам, византиската Црква го осудила духот на Ренесансата.

Кратката византиска кариера на кала-



брискиот философ била можна единствено поради тоа што неговите идеи, барем делумно, имале свои следбеници во некои кругови. Екстремните заклучоци на номинализмот што ги застапувал Варлаам, се совпаѓале со интимните убедувања на многубројните византиски хуманисти. Интелектуалната елита на Исток веќе долго време преживувала внатрешна криза, понекогаш прикриена зад превезот на строгиот начин на византискиот живот и зад надворешната верност кон догмите на седумте вселенски собори, коишто и интелектуалците, сакале или не, биле принудени да ги прифатат. Но, зад фасадата на надворешната хармонија, од 9 век па натаму, тлеел непрекинат конфликт помеѓу заговорниците на световниот хеленизам и заштитниците на духовното и теолошко учење. Едните барале неоплатонската философска традиција повторно да добие најголема можна автономија во однос на христијанската догма, а другите барале чистота на христијанското учење и негова независност од класичните философи. Западниот човек би можел да се запраша во што всушност се состои судирот. Зар не можеле овие две движења да постојат едно покрај друго „давајќи ѝ посебно место на философијата, а посебно на теологијата“? Ова разединување што Западот го спроведе во Средниот век, Истокот никогаш не би можел да го прифати. Од една страна, неоплатонизмот

којшто ги привлекувал византиските хуманисти во суштина бил религиски систем и оттука носел во себе одреден степен на контрола над областа на теологијата. Од друга страна, противниците на секуларниот хеленизам имале наследено начин на мислење од грчките отци којшто не дозволувал каква и да е активност - а особено не интелектуална - којашто би била надвор од автентичниот опит на животот во Исуса Христа. Оттука, тие не ѝ давале на философијата некоја автономна област во која човековата мисла би можела да се движи во рамките на нехристијанските начела. Всушност, во самата срж на исихастичкото предание ја видовме постепената победа на монистичкиот поим за човекот - за целиот човек, паднат и смртен, којшто е повикан како целосен човек, со душа и тело, уште овде на земјата да ги ужива првите плодови на конечно-то обожување.

Од 9 до 14 век во однос на судирот помеѓу двата наведени правца, Црквата често заземала статичен став, условен од формалниот конзервативизам на официјалната теологија. Мнозина Византијци, вклучувајќи ги и повеќето Епископи, верувале, особено по мирот што го стекнала Црквата извојувајќи ја победата над иконоборството во 843-тата година, дека црковната традиција го добила својот конечен израз во формулациите од седумте вселенски собори и

дека според тоа, заради целосна доктринарна сигурност, не е потребно ништо повеќе, освен истите постојано да се повторуваат. Изгледало дека светоотечката традиција на тој начин е строго утврдена, како и ликовите на самите отци на блескавите мозаици од византиските цркви. Држејќи се цврсто за оваа 'теологија на повторувањето', Црквата решила да ги осуди хуманистите дури тогаш кога ја поминале секоја мера и кога се обиделе да направат нова синтеза на хеленизмот и Евангелието и со неа да ја заменат теологијата на Светите отци. Така во 11 век бил осуден Јован Италос заради своите платонски погледи. Во Неделата на Православието (првата седмица од Великиот пост) во Црквата свечено се изговарани анатемии против „оние што сметале дека Платоновите идеи имаат реална егзистенција“ и против „оние што се посветуваат на световните студии не само како на интелектуални вежби туку со директно прифаќање на јаловите мислења“ на философите. Од друга страна и Симеон Нов Богослов којшто понекогаш ризикувал применувајќи ги школските формули, имал тешкотии со црковните власти резервиран кон мистиката.

Токму во рамките на оваа латентна криза избил теолошкиот спор помеѓу Варлаам и Палама коишто постоечкиот проблем за првпат го поставиле на радикален начин во целата негова

величина. Текот на расправата што се водела за овој проблем и нејзините резултати ја определуваат подоцнежната историја на Источната Црква. Бидејќи, ако Црквата останела пасивна пред напредувањето на номинализмот, нема сомнение дека виорот на новите идеи на модерното време би ги скршил рамките на средновековното општество и во Византија, доведувајќи го до криза, каква што претрпе христијанскиот Запад, односно, до ренесансен неопаганизам и црковни реформации, во духот на новата номиналистичка философија.

И по заминувањето на Варлаам во Италија, Паламиниот творечки гениј бил напаѓан од одреден број противници коишто се регрутирале меѓу хуманистите и меѓу бранителите на 'теологијата на повторувањето'. Можеби оваа опозиција никогаш не би излегла во јавноста по победата на Палама во јуни и во август 1341 година, ако не ѝ одговарале политичките односи. Тука не можеме да навлегуваме во сите чисто 'византиски' подробности на крајно комплицираната ситуација. Ќе се ограничимо на краток историски приказ и потоа ќе дадеме општ преглед на Паламините мисли.

Монахот Акиндин, роден во Прилеп, кој бил ученик на Палама на Атос, зазел неодреден став кон двајцата протоганисти. Тој сакал да ја игра улогата на арбитер, одбивајќи да го постави

проблемот во целата негова широчина. Всушност тој припаѓал на групата „формални“ конзервативци коишто сметале дека секој проблем може да биде решен со едноставно повторување на старите формулации, а коишто се противеле на теологијата на енергии, таква каква што ја дефинирале монасите. Во август 1341 година, Акиндин исто така бил осуден. Но бидејќи се согласил да потпише една доста маглива изјава на покајание, неговото име не се спомнува во соборските одлуки. Борбата помеѓу двете политички групации била причина за Акиндиновото враќање на сцена.

Царот Андроник III Палеолог кој претседавал со јунскиот собор, умрел четири дена по завршувањето на дебатите, така што не го потпишал декретот. Бидејќи син му Јован V бил малолетен, неговата жена, Ана Савојска, станала регент. Царицата не била способна да ја одржи политичката рамнотежа помеѓу двете страни што направиле затворен обрач околу неа. На едната страна бил Патријархот Јован Калека со *ῥολεμιοῖ* дука Алексеј Апокавк, а на другата - *ῥολεμιοῖ* *домесῑ*ик Јован Кантакузен, вистинскиот владетел на империјата. Кантакузен претседавал со августовскиот собор што го осудил Акиндин (без да го именува) и го објавил „Синодалниот томос“.

Во август 1341 година, Патријархот и го-

лемиот дука со ненадеен државен удар го симнале Кантакузен. Тој пак, револтиран од дворецот, започнал граѓанска војна против владата на Ана, којашто траела повеќе од пет години. Оваа војна најпосле го донела и на царскиот престол (февруари 1347). Палама јавно го осудил државниот удар кој ја разнишал политичката рамнотежа на империјата. Тој ѝ останал лојален на царицата Ана, но одбил да се приклони кон политиката на Патријархот. Патријархот наредил Палама да биде уапсен во пролетта 1343 година, од чисто политички причини. Но за да го оправда тоа, решил да го обвини за ерес. На барање на Патријархот, Акиндин објавил побивање на учењето на Палама, на што тој веднаш одговорил.

Во 1344 година, кога Калека имал врвна моќ, ги екскомуницирал Палама и сите негови следбеници, а Акиндин го ракоположил за свештеник. Ана не ги поддржала обвиненијата против Палама, од кого се плашела како од политички противник, но и го почитувала како теолог и човек на Црквата. Во почетокот на 1347 година таа свикала собор на кој Патријархот бил симнат.

Следниот ден Кантакузен влегол во престолнината и претседавал со цела низа собори благонаклони кон Палама. Во мај 1347 година учителот на исихазмот бил ракоположен за Солунски Архиепископ. Најважниот собор бил во

јули 1351 година, кога бил осуден последниот противник на Палама - философот Никифор Григорас. „Синодалниот томос“ објавен од овој собор претставува официјален манифест со којшто православната Црква го санкционирала учењето на Палама. Во текот на 14 век овие соборски одлуки биле придружени кон одлуките на другите помесни собори. Нивната содржина била повторена во „Синодиконот на Православието“ и од тоа време внесена во богослужбените книги.

Како Архиепископ на големата македонска престолнина, Григориј дејствувал во разни области, со посебен пастирски пламен. Најдобро сведоштво за оваа активност се неговите проповеди. Во 14 век Солун бил центар на вистинска социјална револуција. Градот љубоморно ја чувал независноста, којашто ја стекнал според примерот на некои италијански градови по бунтот на „зилотите“ против благородништвото. Оттука, овој град не го дочекал воодушевено Архиепископот когошто го именувала централната власт од Константинопол. Палама ѝ бил верен на политичката линија којашто ја прифатил, а која имала за цел да го зачува единството на империјата во рацете на еден човек способен да го одржи - Кантакузен. Меѓутоа, тој бил вешт да ги придобие солунјаните. Неговите проповеди против општествената неправда често биле

остри бидејќи неправдата била причина за незадоволството во Солун. И покрај политичките настани во тоа време, овие проповеди карактеристични според својата едноставност, избобилувале со теолошка содржина сосредоточена врз тајната на Христовата личност.

Последните години на Палама се одбележани со една неочекувана епизода: за време на патувањето со брод од Солун за Цариград, галиите ги заробиле Турци. Патниците биле принудени речиси цела година да се задржат во Мала Азија, којашто веќе се наоѓала под турска окупација. Писмата и документите на Палама коишто се однесуваат на ова заробеништво, според многу нешта претставуваат вистинско откритие. На пример, од нив дознаваме за извонредно толерантниот став на Турците спрема христијаните како во самите окупирани области така и спрема заробениците. Од друга страна, тие го откриваат големото интересирање на заробениот Архиепископ за исламот. За него водел пријателски дискусии со синот на емирот Оркан, во коишто ја изразува надежта дека „наскоро ќе дојде ден кога ќе можеме еден со друг да се разбираме"... Во овие текстови се чувствува дека овој истакнат претставник на византиската Црква, без оглед на сета негова традиционална верност на Константинополската Империја, јасно прави разлика помеѓу специјалната мисија на Црквата



и политичките интереси на Византија. Византискиот исихазам со својата христоцентрична доследност и религиозен апсолутизам го приготви спасението на источното христијанство дури и за време на муслиманската доминација во следниот период од 400 години...

Палама починал во градот каде што бил Архиереј, на 27 ноември 1359 година. Во 1368 е канонизиран од вселенскиот Патријарх Филотеј, кој бил негов поранешен ученик и пријател. По Свети Димитриј, кој е заштитник на градот, Палама денес во Солун е еден од најпочитуваните Светители.

## ТЕОЛОГИЈА НА ИСИХАЗМОТ

**В**изантиските монаси за првпат во Варлаам наишле на противник чиешто оружје за напад бил еден доктринарен систем што ги минирал самите темели на исихастичката мистика. Исихастите биле принудени јасно да го изложат и да го бранат своето учење. Биле навистина ставени на сериозна проба и резултатите до кои притоа дошле покажуваат колку четиринаесеттиот век бил длабоко вкоренет во традицијата на грчките отци и во раната Црква. Всушност, во секое од своите дела Палама органски ја вклопува мистичката традиција - почнувајќи од онаа на Евагриј и на Макариј - во изворната христијанска мисла заснована врз Библијата и врз извонредното познавање на Светите отци. Една или друга пројава на оваа традиција, една или друга практика, особено „Методот“ на Никифор, можеле да доведат до недоразбирање. Меѓутоа, Палама им го дал конечното толкување во својство на живење во Исуса Христа, во самата срж на црковната заедница. Така, севкупната историја на исихазмот го достигнува својот целосен органски развој, бивајќи тесно поврзана со традицијата на Црквата.

Варлаам го засновал својот став врз два

постулата:

1. Врз аристотеловскиот постулат дека сето знаење, вклучувајќи го и знаењето за Бога, потекнува од забележувањето преку сетилата или од сетилното „искуство“ ;

2. Врз неоплатонистичкиот постулат, заснован и на христијански писатели, посебно на делата на Псевдо-Дионисиј. Според овој постулат, Бог е надвор од доменот на сетилното искуство и затоа е непознатлив. Варлаам сметал дека сето знаење за Бога мора да биде посредно, секогаш поминувајќи „преку битијата“ достапни за сетилните забележувања. Според тоа, и самото мистично знаење може да има единствено „симболична“ стварност.

Целиот спор се сконцентрирал врз овие два постулата на Варлаам, изведени од грчката философија.

Палама ѝ придавал одредено значење на класичната философија, но само во границите на природното. Меѓутоа, тој не можел да го прифати натурализмот на Варлаамовите мисли кои всушност ја негираат можноста за какво и да е непосредно влијание на Светиот Дух во областа на човековото богопознание. Тој пишува:

*Мислам дека некои од Божјите дарови се природни. Тие им се дадени на сите без разлика - дали пред Законой, за време на Законой или по Законой. Другите дарови се најприрод-*

*ни, духовни и крајно таинствени. Сметам дека другите дарови се над природните. Истио така, оние што се удостоиле да ја примат мудроста на Духот се над целиот собор хеленски мудреци. Мислам дека и философијата е еден од природните Божји дарови како што се тоа и откријата на човековиот разум, науката и слично. На секое од нив јас им го оддавам должно признание...* (Тријада II, 1 пар. 25, стр. 220-293)

Според тоа, Палама немал доверба во она што класичните философи го кажале за богопознанието. Тој го развива реалистичкото учење за натприродното познание, независно од сетилното искуство. Ова познание е дарувано во Исуса Христа и тоа на човекот како на целина од тело и душа, допуштајќи му уште овде на земјата да ги вкуси првите плодови на конечното обожување и боговидение, но не со неговите сопствени сили, туку преку Божјата благодат. Во овој контекст учителот на исихазмот го оправдува психофизичкиот метод на молитва, отфрлајќи го Платоновият спиритуализам на Варлаамовата антропологија којашто тој ја имал поставено наместо библискиот поим за човекот. Телото воопшто не е затвор на душата бидејќи и тоа ја прима благодатта на Светите Тајни и залогот за конечното Воскресение. Зошто тогаш и телото да не учествува во *чистата молитва*?

Тука ќе се ограничиме на тоа да го илу-

стрираме ова клучно тврдење на Палама со неколку текстови од неговите „Тријади за одбрана на Светите исихасти“, коишто дури неодамна се за првпат преведени и издадени на француски јазик.

Григориј секогаш почнува со критика на хеленската философија во целина:

*Некои луѓе со омаловажување зборуваат за крајната цел на христијанскиот живот. Таа наводно е премоношу обична, т.е. оние неускажливи добра што ни се вејени во идниот век! Таквиот, омикако ќе стекнат знаење врз основа на светилниот искуство, го воведуваат тоа знаење во Црквата на оние што живеат според Христовата мудрост. Тие ѓврдат дека луѓето без научно знаење се незнајковци и несовршени. Затоа сите мораат да се посветат на хеленистичкиот студиум и да го напуштат учењето на Евангелието (бидејќи ова учење не може да го издони мракот на незнаењето) и со презир да му го свршат грбот на Оној што вели: „Бидете совршени“ (I Кор. 14, 20; Мат. 5, 48), „ако некој е во Христа, тој е совршен“ (Фил. 3, 14-15; Колос. 1, 28) и „ние им пројоведаме на совршениот“ (I Кор. 2, 6)... Но она што јас го нареков сасоносна чистота не е ослободување од тоа незнаење. Бидејќи познајќи ми е дека постои беспрекорно незнаење и иштето знаење. Значи, не се работи за тоа да*

*се ослободиш од ѿој вид сеѿилно незнаење, ѿуку да го изгониш незнаењето за Бога и за Божестивеното учење. Тоа незнаење нашиите ѿеолози го осудуваат. Приѿоа, ако целиот ѿвој живој и однесување бидат усогласени со нивниите ѿравила, ќе се исполнит со Божја мудросѿ, со висѿински лик и ѿдобие Божјо. (Тријада I, 1, пар. 4; стр. 50-99)*

Но дали резонирањето на Палама не е погрешно? Повикувајќи се на Св. Апостол Павле, тој тврди дека благодатта има превласт над природата, што многу потсетува на големиот западен доктор на благодатта, блажениот Августин. Меѓутоа, тој истовремено го брани и психофизичкиот метод на Никифор Исихастот. Дури и денес овој метод премногу потсетува на некој вид христијанска јога. Со него како автоматски да се воспоставува контакт со Бога, благодатта доаѓа преку техниката којашто е природна, груба и во секој случај чисто човечка.

Што се однесува до Варлаамовата критика на исихастичката молитва, таа всушност е заснована врз спиритуалистичка претпоставка (како и на многумина современи критичари) којашто натприродното го поистоветува со нематеријалното. За калабрискиот философ била непростлива и дури срамна помислата дека човечкото тело може да биде сад на Божјата благодат. Наспроти тоа, за Палама, како и за оние што

ја прифатиле монашката традиција заснована врз делата на Псевдо-Макариј, тоа бил неспорен и јасен факт од моментот кога самиот Син Божји во утробата на Марија примил тело и кога ја основал видливата Црква на земјата, чијашто светотаинска благодат може и мора да го освети севкупниот човек, давајќи му залог за неговото телесно Воскресение во Судниот ден. Целиот спор помеѓу Варлаам и Палама главно се свел на оваа точка: спротивност помеѓу Светото Писмо и хеленизмот, Ерусалим и Атина, Апостолите и философите; религијата на телесното Воплотување на Бога и Воскресението на мртвите од една, и на развоплотување и бесмртност на душата од друга страна.

Овде ќе наведеме некои текстови за поимот 'враќање кон самиот себе', кој е во основата на исихастичкиот метод како што го разбирале монасите не само во духовна туку и во телесна смисла.

*Во својата неизмерна љубов кон човекој, Синој Божји не ја соедини само својата Божестивена ијосиас со нашата природа при-мајќи го душевното тело и разумната душа „и на земјата се јави и живееше со нас“, туку неизмерно ли и прекрасно чудо! Се соединува и со човековиите ијосиаси проникувајќи го со Себеси секој верник ишо се причестува со Нејовото Свешо Тело. Така сјанува едно тело*

со нас (Ефес. 3,6), нè ѝрави да бидеме храм на целоѝо Божесѝво, бидејќи во самоѝо Тело Хрисѝово „живее секоја ѝолноѝа на целоѝо Божесѝво, ѝелесно“ (Колос. 2,9). Како ѝоѓаш Он да не ѝи ѝросвеѝли оние ѝѝо досѝојно се ѝричесѝувааѝ, освесѝлувајќи ѝи нивниѝе души со Божесѝвеноѝо зрачење на Неѓовоѝо во нив вселено Тело, исѝо како ѝѝо некоѓаш на Тавор ѝи освесѝли ѝелата на Аѝосѝолиѝе? А ова Тело, извор на свеѝлина и благодаѝи, во ѝоа време уѝѝе не било соединеѝо со нашеѝо ѝело. Тоа надворешно ѝи освесѝлило оние ѝѝо биле досѝојни да му се ѝриближааѝ, ѝренесувајќи ја свеѝлинаѝа на душаѝа ѝреку сеѝилоѝо за вид. Но сеѓа, бидејќи е соединеѝо со нас и живее во нас, Тоа внаѝрешно ја ѝросвеѝлува нашаѝа душа. (Тријада I, 3, пар. 38, стр. 126-219)

Овој дел многу јасно ја разоткрива антрополошката и теолошката структура во која Палама ја вклопил исихастичката духовност. Почнувајќи од Воплотувањето, нашите тела станале „храм на Светиот Дух Кој живее во нас“ (I Кор. 6, 19). Таму, во нашите тела, мораме да Го бараме Светиот Дух; во нашите тела осветени со Светите Тајни и преку Евхаристијата вткаени во Телото Христово. Бог сега можеме да Го најдеме во себе, Он веќе не е надвор од нас. Затоа ние внатре во себе ја наоѓаме Светлината на Таворската Гора. Апостолите ја виделе само надво-



решно, бидејќи Христос сè уште немал умрено ниту воскреснато од мртвите. Но денеска, сите ние во живата стварност сме членови на Неговото Тело, на Неговата Црква.

Христијанското мистично 'враќање на самиот себе' ('внимавај на самиот себе') има сосема поинакво значење од Сократовото 'спознај се самиот себеси'.

*Ако се држиш за ова правило (на философиј) докрај, ишишува Палама, ќе ве проголти безбожност. Оти ти ише пројоведаети мџемџихоза (реинкарнација). Бидејќи веруваат дека познавањето на самиот себе е невозможно ако не ги запознаеме нашиите претходни инкарнации, местата во кои нашето тело порано живеело, сџ шито ишаму слушало и работело... Кон шгоа води нивното 'сјознај се самиот себеси', на оние шито не се доволно сјособни да ја увидат лагата дека сето ова се согласува со учењето на ошциите! (Тријада I, 1. пар. 10, стр. 50-99)*

Како одговор на критиката на Калабријците, учителот на исихазмот го поставува ова прашање:

*Ние во нашиите тела ја носиме, како во глинени садови, свџлината на Ошецот иреку личността на Исуса Христта за познание на славајта на Свешиот Дух. Како шгогаш може да биде недосјотно за нашиот дух да живее во вна-*

*ӣрешино̄ио свей̄илишӣиѣ на ӣелой̄ио?* (Тријада I, 2. пар. 2, стр. 100-125)

*Тој одо̀говара: Ако на ӣелой̄ио му дојде духовна̄иа радос̄ӣ од умой̄, ӣаа не бива намалена ӣоради оваа врска со ӣелой̄ио, ӣуку го ӣреобразува ӣелой̄ио и го ӣрави духовно. То̀гаи ӣоа ги ой̄фрла сӣиѣ лоши с̄ӣрасни ӣелесни желби и ӣовеке не ја влече душа̄иа надолу, ӣуку заедно со неа се издѝгнува. Така целиой̄и човек с̄ӣанува дух, како ӣӣо е на̄ишиано: „Оној ӣӣо е роден од Духой̄, дух е” (Јован 3, 6-8). (Тријада II, 2, пар. 9, стр. 294-345)*

На овој начин, мислата на Палама го воспоставува достоинството на материјата коешто хеленистичкиот спиритуализам секогаш настојувал да го негира. Тој повторно го открива вистинското значење на новозаветните изрази како што се: 'дух' (πνεύμα), 'душа' (ψυχή), 'тело' (σῶμα), и 'месо' (σάρξ), коишто не го спротивставуваат духот на материјата, туку натприродното - на создаденото. Човековиот дух е всушност исто толку радикално различен од Бога колку и телото, а Бог давајќи ја својата благодат го спасува целиот човек - неговото тело и неговата душа. Палама го нагласува авторитетот на Светото Писмо против нихилистичкиот мистицизам што го имал прифатено Варлаамовиот хеленизиран ум:

*С̄ӣрас̄ӣвенос̄ӣа на наша̄ӣа душа ӣреба*

да му се ѝрinese на Боџа жива и делoѝворна за да биде жрѝвайѝа жива. Како шѝо рекол и Аѝо-стѝолоѝ за нашеѝо ѝело: „Ве молам, браќа, заради милосѝа Божја ѝринесеѝе ѝи своѝе ѝела на жрѝва жива, свеѝа и уџодна на Боџа" (Рим, 12,1). Како може нашеѝо живо ѝело да биде ѝринесено како жрѝва шѝо му е уџодна на Боџа? Коџа нашиѝе очи џледааѝ кроѝко... коџа ѝривлекувааѝ и здобивааѝ милосѝ од висинѝе, коџа нашиѝе уши се внимаѝелни кон Божесѝвеноѝо учење, и не само шѝо се ѝодџоѝвени да џо слушнаѝ ѝуку и „да се сеќавааѝ на Божјѝе заѝоведи и да џи исѝолнувааѝ," како шѝо вели ѝророк Давид (Пс. 102,18)..., коџа нашиоѝ јазик, раце и нозе ѝ служаѝ на Божесѝвенатѝа волја. Каково е ова исѝолнување на Божесѝвениѝе заѝоведи? Зарем ѝоа исѝолнување не е заедничко за душаѝа и за ѝелоѝо? Тоџаш како може да биде ѝочно ѝврдењеѝо дека сиѝе дејсѝива, заеднички за душаѝа и ѝелоѝо ја ѝомрачувааѝ и ја ослеѝувааѝ душаѝа (како шѝо вели Варлаам)? (Тријада II, 2. пар.20, стр.294-345)

Овде ја гледаме бездната што ја дели исихастичката мистика од хиндуистичката нирвана. Оној што ја бара христијанската мистика го бара новиот живот во Христа, делотворен живот за целото човечко битие, и тој знае дека преку благодатта на Крштевањето и Евхаристијата тој живот му е веќе даруван. Тој дури и го бара

во внатрешноста на своето битие. Поради тоа, исихастичкото движење од 14 век никогаш не се изродило во индивидуалистичка и субјективна мистика, туку водело кон оживување на светотата-инскиот црковен живот. Зборувајќи за Крштевањето и за Евхаристијата, Палама вели дека во овие две Свети Тајни се наоѓа целокупното наше спасение бидејќи во нив е полнотата на Богочовечката икономија (Беседа 60, изд. Икономос, стр. 250). Во своите беседи кон солунаните Палама најсериозно ја проповеда послушноста кон црковните заповеди во однос на неделната Литургија, бидејќи човекот што ја занемарува неделната служба се наоѓа далеку од Бога (Беседа 50). Тој, исто така, на верните им советува секојдневно да се причестуваат (Беседа 38).

Застапувајќи ја ваквата христоцентрична антропологија и мистика, Палама станал носител на сфаќањето за историјата сосема спротивно на паганскиот хеленизам и - обновител на духот на Светото Писмо. Изгледа дека тој бил инспириран и од познатиот мозаик од 9 век кој во солунската Соборна црква Света Софија стоел над него додека таму проповедал: мозаикот го претставува Христос Којшто се вознел на небото, а натписот укажува на зборовите од ангелот упатени кон учениците: „Луѓе Галилејци, зошто стоите овде гледајќи во небото? Овој Исус Кој од вас се вознесе, ќе дојде на истиот

начин како што Го видовте да се вознесува на небото" (Дела 1,11). Христос на Вознесението е и Христос на Второто доаѓање. Духовниот живот заснован врз двата историски факта: минатиот - Воплотувањето на Словото, и идниот - телесното Воскресение во Последниот ден, не ѝ го одзема значењето на историјата како што тоа го правела Грчката Антика. Како што вели О. Кулман, Старите Грци среќата ја замислувале 'просторно', дефинирајќи ја со она што е овде долу и со одондестраното. Меѓутоа, таа во Библијата секогаш е условена со 'сегашноста' и со 'иднината' (Christ et le Temps, Delachaux et Niestlé, Nauchâtel-Paris, 1947, стр. 36-3)

Факт е дека христијанинот не бара да се ослободи од телото; тој го знае крајот и значењето на историјата. Тој во самиот себе има светотаински залог на идното Царство и целиот негов живот се состои токму во највисокото можно остварување на овој залог за да го доживее веќе овде на земјата она блаженство ветено на избраните.

Оваа есхатолошка перспектива на Паламините мисли мора да се сфати за да се разбере неговата теологија и сликите со коишто се служи за да ја изрази. Да го наведеме како пример изразот *Таворска Свейлина* со кој исихастите го опишувале своето доживување на Бога. Имено, тие ја идентификувале Божествената

реалност којашто им се открива на Светиите со Светлината што им се покажала на учениците Господови при Неговото Преображение на Таворската Гора. Таквото поистоветување ним им изгледало оправдано не само како симбол туку како нешто сосема реално. Светоотечкото Предание еднодушно го толкува евангелското кажување за Преображението како предвкус на Христовото Второ доаѓање. Но Славната Парусија Господова веќе сега за христијаните е жива стварност во идниот светотаински живот и во духовното доживување: Царството Божјо 'веќе е во нас' сè до целосната пројава на Неговата слава во Последниот ден. Нели оваа 'исполнета' есхатологија е суштинска тема на еклесиологијата и новозаветната духовност? Ова 'надразумно знаење' Палама му го спротивставил на рационализмот на калабрскиот философ.

*Ова надразумно знаење - ишшува шјој - е заедничко за сиие шјшо ѿверувале во Хрисѿа... Хрисѿос ќе дојде во славаѿа на Ошѿецоѿи и ... „ѿраведнициѿше ќе засветѿлаѿи како сонце" (Матѿ. 13,43), ѿше ќе бидатѿ светѿлина и ќе ја видаѿт Светѿлинаѿа, ѿаа радосна и сесветѿа ѿлеѿка која им се дава само на чистѿиѿше ѿо срце. Сега оваа Светѿлина светѿи само делумно, како залоѿ даден на оние шјшо со бесѿрасѿиѿе ѿо осѿавиле сеѿшо она шјшо е нечисѿшо, а со искрена и духовна молиѿва ѿо добиле сеѿшо она шјшо е чисѿшо; во*

*идниот век пак, така откриено ќе ги обожува  
„синовите на Воскресението“ (Лука 20,36). Тие  
ќе ситанат совечни и заедно прославени со Оној  
(Христос) Којшто на нашата природа и подари  
Божествена слава и сјај. (Тријада II, 3. пар.  
346-477)*

Како што пишува Палама, во делот што токму сега го наведеме, разликата помеѓу Апостолите кои со Исус се искачиле на Гората Тавор и денешните христијани е во фактот што Петар, Јаков и Јован ја виделе Светлината 'надворешно', како објект којшто натприродно се појави пред нивните телесни очи, додека христијаните сега, светотански соединети со Спасителот по Неговата смрт и Воскресение, може да ја созерцуваат Светлината и внатрешно во своите срца. Тие можат да ја развиваат можноста на овој дар и неговиот Божествен карактер сè повеќе и повеќе, сè додека не Го најдат самиот Бог. Тоа е посебната цел што си ја поставуваат монасите пред себе, па затоа тие се пророци на Новиот завет.

Овој пророчки карактер на монаштвото го прави на единствен начин одговорно не само за спасението на поединци туку за спасението на целата Црква. Не преземајќи го врз себе и не заменувајќи го ерархиското учителство коешто е чувар на Преданието и на светотанското устројство на Црквата, монасите мораат да ја одиграат својата улога, изразувајќи ја открие-

ната вистина во мера во која вистината и светоста се едно. Овој поим за црковната функција на монаштвото и неговата пророчка улога во историјата на спасението, го навеле Палама да го напушти своето атонско засолниште и да се впушти во догматски расправи, земајќи активно учество во политичкиот и социјалниот живот на своето време.



## ХРИСТИЈАНСКИОТ ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ

**Н**аспроти варлаамскиот номинализам, мислата на Палама претставува потврда на Божјата иманентност (присутност) во историјата и во човекот. Бог не му се открива на светот само „преку создаденото“, туку и директно во Исус Христос:

*Ние сиѝе го ѝознаваме Синоѝ ѝреку гласоѝ на Оѝецоѝ Кој нѝ ѝоучува од висиниѝе (Мат. 3,16-17). И самиоѝ Дух Свеѝи, и Тој ни ѝокажа неискажлива свеѝлина ѝосведочена од Оѝецоѝ. Синоѝ ни го оѝкри Имеѝо на Својоѝ Оѝец, и кога се вознесе на небоѝо ни веѝи дека ќе ни го исѝраѝи Свеѝиоѝ Дух да живее со нас засекогаѝи (Јов. 14,16). А самиоѝ Свеѝ Дух оѝкако слезе кај нас и заживеа во нас, ни ја објави и нѝ ѝоучи на секоја висѝина (Јов. 16,13). Како ѝогаѝи може да биде висѝина дека Го ѝознаваме Бога само ѝреку созданијаѝи?... Значи ли ѝоа дека некој иѝо не го ѝознава бракоѝ од лично искусѝиво, не може да ја ѝознае блискаѝи заедница на Бога со Цркваѝи бидејќи не ѝоседува аналоѝија од бракоѝ, со која би ја согледал? Дали ѝоради ѝоа на сиѝе ќе им советѝуваѝи да се одречатѝи од девсѝивеносѝи за да дојдатѝи до ѝвоеѝо „богоѝознание“? Меѓуѝоа, Павле ѝе ѝобива.*

*Тој како девсѝвеник ѝрв изјавил: „Оваа Тајна е голема, но јас ви зборувам за Хрисѝос и за Цркватаѝа“.* (Тријада II, 3, пар. 67, стр. 346-477)

*Боѝ се ѝокажа лице в лице, а не во заѝаѝки (Број, 12,8). Тој се соедини со оние шѝо се до-сѝојни како со свои делови, исѝо како шѝо душаѝа е соединеѝа со шѝелоѝо. Тој шѝолку се соединува со нив шѝо Целиоѝи најолно го ѝроникнува нивноѝо биѝие, а шѝе, ѝак, целосно живеаѝ во Неѝо. И „Духоѝи ѝреку Синоѝи боѝаѝо се излева на нас“ (Тит 3, 6), шѝо не значи дека се создава.* (Тријада III, 1, пар.29, стр. 478-543)

Палама ја потврдува полната вистина на светителското видување на Бога, постојано повторувајќи дека благодатта којашто го открива Бога, исто како и Светлината што ги осветли учениците на Таворската Гора, е *несоздадена*. Во Паламината терминологија, како и кај грчките отци, токму таа несоздаденост е она со што Бог суштински се разликува од другите битија. Карактеристика на овие битија е дека се создадени, а кога заедничарејќи со Бога ќе ја надминат својата ограниченост, тие учествуваат во несоздадениот живот. Источната теологија всушност, никогаш не прибегнувала кон идејата за 'создадена натприрода'. Тоа што христијанинот го бара и што Бог му го дава во светотаинската благодат е несоздадениот Божествен живот, обожувањето. Значи, богопознанието според Палама не е

знаење што неопходно бара објектот кој се спознава да биде надвор од субјектот којшто спознава (исто се однесува и на соодветната обратност на релацијата), туку станува збор за заедница во Несоздадената Светлина. Човекот не поседува никаква способност да Го види Бога, а ако такво видување постои, тоа е затоа што Бог во Својата семоќност се соединува со човекот соопштувајќи му го знаењето коешто Он самиот го има за Себе. Говорејќи за натприродната способност да Го видиме Бога, којашто ни е дадена со присутноста на Светиот Дух, Палама пишува:

*...Зашиџо во свеџлиналиа се џледа свеџлина, џа во слична свеџлина се наоѓа и она шиџо џледа. Ако не џодејсиџува кон нешиџо друџо одделувајќи се од сѐ друџо, и џоа самоџо сиџанува свеџлина целоџо, виџодобувајќи се на она шиџо џо џледа. Или џодобро, се соединува не смешувајќи се, бидејќи самоџо е свеџлина и бидејќи џледа свеџлина џреку свеџлинаџа. Оџиџука, се џледа ли самоџо себеси, џоа џледа свеџлина; џо џледа ли она кон шиџо џледа, и џоа е свеџлина. Еџе шиџо значи единсиџво! Зашиџо сеџо ова е едно, џака шиџо оној шиџо џледа да не може да џо разликува ниџу она џреку кое џледа и кон коешиџо џледа ниџу шиџо е џоа. Освен џоа дека е свеџлина и дека џледа свеџлина џоинаква од сѐ создадено. (Тријада II, 3, пар. 36, стр. 346-477)*

Ваквите делови кај учителот на исихаз-

мот во суштина го изразуваат библиското учење дека на човекот му е дадена можност во Христа „да стане Дух“ (Јов. 3,6).

Со учествувањето во самиот Бог, во Неговата несоздадена благодат, човекот и самиот станува Бог. И Светиот Апостол Павле вели дека „не живее повеќе тој, туку Христос живее во него“.

Но, поради тоа што ја застапувал реалноста на обожувањето, Палама бил обвинет од Варлаам за „месалијанство“. Едно од еретичките учења на ‘месалијаните’ или на ‘богомилиите’, коишто ги осудила византиската Црква, било тврдењето дека „со своите телесни очи“ ја гледаат Божествената суштина. Одговарајќи на обвиненијата Палама прибегнал кон разликување на Божествената суштина од нејзините енергии. Суштинските елементи на оваа разлика веќе порано ги формулирале Св. Григориј Ниски и Св. Максим Исповедник.

Да се види Бог ‘лице в лице’ за Палама не значело да се „види Божествената суштина“. *Надсушїиесївениої* Бог никако не може да биде идентификуван со каков и да е философски поим за суштината.

*Кога Бог разговарал со Мојсеј, Он не рекол „Јас сум сушїина“, туку „Јас сум Оној Кој Е“ (Изл. 3,14). Бидејќи Оној Кој Е не е од сушїинаїа, туку сушїинаїа е од Оној Кој Е; би-*

*дејќи Оној Кој Е во самиоѝ себе ја оѝфака сев-  
куѝносѝа на Биѝшеѝо.* (Тријада Ш, 2, пар.12, стр.  
544-583)

Христијанскиот Бог, Бог на Светото Писмо, е живиот Бог, но Он во исто време е суштински Трансцедентен во однос на сè создадено. Дури и тогаш кога се открива и се јавува, Он не може да биде спознаен во Неговата суштина бидејќи откривањето на Божествената суштина би било сведување на Бога на ниво на создадените битија, а човекот би го направило 'Бог по природа'. Според тоа, севкупното откривање, севкупното учествување во Бога, севкупното обожување - е слободен акт на живиот Бог, на Божествената енергија. Меѓутоа, Бог не се поистоветува сосема со Својот акт. Тој останува над него, па и тогаш кога во него наполно се манифестира. Оти Бог ја *поседува* твартата и ѝ го соопштува Својот живот, но твартата не може да Го *поседува* Бога, Кој секогаш останува 'Единствен Кој твори'. Да се спознае Божествената суштина би значело да се поседува Бог. Целта на Паламината теологија е да ги помири двата, навидум спротивни факти, обата интегрирани во светотечката традиција:

1. Откривањето на Бога во Исуса Христа е целосно откривање кое воспоставува блискост и единство помеѓу Бога и човекот како што тоа го опишува Апостолот Павле; во слика на

едно Тело, што му дава на човекот можност да Го гледа Бога 'лице в лице'.

2. Бог според Својата природа е Неспознатлив.

Очигледно е дека овие две вистини не можат да се интегрираат во рамките на есенцијалната философија. Затоа Палама ја зема за своја исходна точка Божествената *εἰσιγένεια* којашто станала достапна преку христијанското доживување. Тој всушност ја поставува разликата помеѓу Божествениот чин на откривање - енергијата, и - неспознатливата суштина. Тој смета дека ова разликување не го разорува единството на Божественото Битие бидејќи Бог во својата едноставност е наполно присутен и во суштината и во енергијата. Ние овде не сме во состојба да се распространуваме по оваа клучна поставка на Паламината теологија, но сакаме да подвлечеме дека формулацијата на неговите мисли не извира од апстрактна спекулација, туку е начин на претставување на мистеријата на обожувањето со максимум реализам, наспроти номинализмот на византиските хуманисти. Го наведуваме текстот што е особено значаен во овој поглед:

*Бидејќи човекој може да се ирчисејува со Бога и бидејќи надсуишесивенаиџа суишџина Божја е најолно недосџайна за ирчисејување, џогаш џосџои неишџо џомеѓу неџричеснаиџа су-*

иштина и оние ишо се иричестуваат (со Бога), ишо сејак им овозможува да се иричестуваат со Бога. Ако го оистврание тоа ишо иосиои иомеѓу она ишо е неиричесно и ирическии - о каква иразнина! - не оисекувае од Бога, ја уништувае врската, создавае огромна, неиремослива бездна иомеѓу Бога од едната страна и созданието и управувањето со созданијата од друга страна. Тогаши би иребало да бараме некој друг Бог Кој не само ишо има во Себе смисла за Своето иосиење, Свое самодестиво и обожување на Самои Себе иреку Себеси иуку и да е добар Бог; на Таквиои нема да му биде доволно движењето кон созерцување само на Себеси, нема да биде само совршен иуку ке надминува секаква иолноа на бишито, иака ишо кога во Својата добрина ке иосака да стори добро, Тој и ке може да го ирави тоа. Така Он иреку Своите иворечки и иромислиелни иројави ('излеѓувања') и енергии е ирисуиен во се. Со еден збор, мораме да бараме Бог Којишо на некој начин е иричесен. Оиштејки со Него, секој на начин својствен за себе, сите ние, ке бидеме и ке живееме и ке сиекнеме обожување аналожно иоред сиеиои на заедничарењето. (Тријада III, 2, пар.24, стр.544-583)

Варлаамовиот непознатлив Бог всушност не може да има вистинско постоење и во секој случај, зошто било потребно да дојде Хри-

стос, ако Бог треба секогаш да остане надвор од човековиот досег?

На философскиот приговор дека покрај единственото Божество, воведува „друг“ и „понижок“ Бог, Палама постојано повторува дека мноштвото Божествени пројави не можат да го засегаат Божјото единство бидејќи Бог е над категориите на целина и делови, и додека според Својата суштина секогаш останува непознатлив, наполно се открива Себеси како жив Бог во секоја од Своите енергии.

*Добрината не е еден дел од Бога, Мудроста друз, Величественоста и Промислата нешто друго. Бог, во целоста е Добрина, во целоста е Мудрост, во целоста е Промисла и во целоста е Величественост. Он е еден, без делење на делови, но поседувајќи ја во Себе секоја од овие енергии, Он во секоја од нив се открива полно, единствено, просто и неразделно, со Својата присушност и со Својата дејствителност.* (Дијалог на православните и варлаамовците, inédit, Coisl. 100, фол.55)

На тој начин, теологијата на Палама претставува догматска синтеза на исихастичката традиција, потврдувајќи ги исклучиво Христоцентричните и светотанските основи на обожувањето и апсолутно недостижната природа на Божествената суштина. Впрочем, овие два аспекта на христијанската мисла ги претставу-



ваат основните аксиоми на грчкото светотештво. Палама може да полага право на оригиналност единствено кога е во прашање јаснотијата со која го изложува и го решава проблемот. Она што е нерешлива и апсурдна дилема за рационалистичката мисла, кај него станува најадекватен можен израз и опис на Божествената тајна. Бог во исто време е и недостижна Суштина, бидејќи Он е единствен Создател и единствен Несоздаден, а се открива онаму и во толкава мера колку што Он сака - но Он исто така е и жив Бог Којшто сака на полно да му се открие на човекот во Својот Син и со човекот да го споделува Своето несоздадено постоење.

Противниците го обвиниле Палама дека воведува двојство во Бога; ако енергијата е различна од суштината, зарем тогаш не постојат два Бога? Палама и неговите следбеници секогаш одговарале на овие забелешки со тврдењето дека Бог со оглед на едноставноста на Своето Битие е на полно и целосно присутен како во Својата суштина така и во Своите енергии. Така на карактеристично христијански начин го решиле проблемот на врската, која е неопходна, помеѓу Божествениот апсолут и светот. Платон оваа врска, овој 'метакси' го сфатил како свет на идеи, самопостоечка стварност: видливиот свет е само отсјај. Во основа непомирлив со библиското учење за создавањето *ex nihilo*, платонизмот од вре-

мето на Ориген бил најголемото искушение за источната христијанска мисла. Тој го доживеал конечниот пораз дури од Палама. Не постои автономна стварност помеѓу Бога и созданието; впрочем *Самиоѝ* Бог, во Својата слободнанисходливост е таа стварност. Како што вели Свети Максим, Тој „се умножува“ за да им биде пристапен на мноштвото битија. Затоа Божествените енергии не се „нешта“ коишто се разликуваат од врвното „нешто“, т.е. од Божјата суштина. Благодатта - творечка, спасителна или осветувачка - не е нешто со што Бог ги наградува созданијата, таа е пројава на постоењето на живиот Бог.

Така, спорот помеѓу Палама и неговите противници изникнал од нивната есенцијална философија којашто не можела да го допушти постоењето на Трансцедентниот и истовремено жив библиски Бог. Наспроти овој есенцијализам, учителот на исихазмот го проповедал личниот егзистенцијализам, применувајќи го поимот на Божествената 'едноставност', не на суштината, туку на личното Божествено Битие Кое се открива и во суштината и во Своите слободни дејства - или енергии. Оригиналноста на одговорот на Палама на есенцијалистичкиот поим за Бога не се состои во *додавањеѝо* на уште еден елемент на Божественото Битие - енергии - туку во мислењето за Бога на егзистенцијален начин

и истовремено во чувањето на Неговата апсолутна трансцендентност.

Мислата на Палама е многу јасна кога зборува за Бога како за дејствително начело. Тој тогаш ѝ е поблизок на реалноста, отколку кога се обидува, со повеќе или со помалку успех, својата мисла да ја вообличи во философски изрази кои неминовно водат кон тоа за Бога да мислиме како за објект на спознавање. Но, Бог не може да стане објект за човекот, бидејќи Он е Единствениот Кој дејствува во актот на создавањето. Дури и самото разликување помеѓу суштината и енергиите не Му се наметнува на Бога. Бидејќи Он е тој Којшто со Својата семоќност и со Своето доброволно снисходење Самиот Себеси „се наметнува“ со реално различен начин на постоење.

*Боџ, пишува Палама, во својата преизобилна добрина спрема нас, Трансцендентен во однос на сите нешта, Непомислив и Неисказлив, стиганува причесен и видлив за нашиот ум, невидливо снисходејќи со Својата надсуштествена и неодолива енергија. (Тријада I, 3, пар. 10, стр. 126-219)*

На крајот да ја наведеме проповедта за Божик на Митрополитот Филарет Московски, еден од најголемите православни теолози на 19-от век. Неговите изрази се слични на изразите на учен исихаст и сведочат за извонредниот тео-

лошки континуитет присутен во православната Црква на Исток:

„Бог од вечност се радува во возвишеноста на Својата Слава... Славата е откривање, богојавување, отсјај, одежда на внатрешното совршенство. Бог од вечност се откри Себеси во вечното раѓање на Својот единосуштен Син и во вечното исходење на Неговиот единосуштен Дух, па така единството во Света Троица заблескало со Слава - суштинска, нераспадлива, неизменлива. Бог Отецот е *Оџец на Славата* (Ефес. 1,17); Синот Божји е *блескање на Неговата Слава* (Евреите 1,3), *и ја има Славата на Оџецот и уште пред создавањето на светот* (Јов. 17,5) . Исто така и Духот Божји е *Дух на Славата* (I Петр. 4,14). Бог живее во оваа Своја внатрешна Слава, во совршено блаженство коешто ја надминува секоја слава, без потреба од сведок, не допуштајќи какво и да е делење. Но, во Својата милост и бесконечна љубов, Он сака да го сподели Своето блаженство со другите, да ги направи блажени заедничарите на Неговата Слава. Он на Своите созданија им ги открива Своите бесконечни совршенства; Неговата Слава се јавува во Небесните сили, се одразува во човекот, го облекува видливиот свет во облека на величественост. Он им ја дава Својата Слава на оние што Он ги прави учесници, ним им ја дава да ја примат за потоа таа повторно да Му се

врати Нему. Ова вечно кружење на Божествената Слава ги сочинува блажениот живот, среќата на созданијата...

Од моментот кога Божеството постои во човештвото, *Неговиџа Божесџвена сила ни џодари сџ шџо е џоџребно за живоџоџи и џобжносџа* (II Петр. 1,3); и затоа нашата слабост ќе биде засилена со Божествената сила, нашите лаги очистени од Божествената вистина, нашата темнина осветлена од Божествената Светлина... Во тоа е славната Тајна и таинствената Слава на денешниот ден! Небесните слуги на Светлината ги видоа мугрите на Славата пред нас и одеднаш нџ возбудија, викајќи: *Слава на Боџа во висиниџе!* Веќе не се мугри, туку е пладне на таа Слава: нека изгреат и нашите мугри и нека се вознесат до оние што живеат на небесата." (Избор од беседите и расправите на Митрополитот Филарет, I, Париз, 1886, стр. 3-4, 8-9).