



Жан-Клод Ларше*

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

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

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

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

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

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

вке са његовим уводима: *Објављени Тајинству, Амбонима, Писма, Теолошких и поетичких расправа*), а недавно је објавио и књигу *Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident — Миксис Исиховитис, посредник између Истока и Запада* (Paris, Cerf, 1998, страна 226). Објавио је и књигу *Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église* (— *Ово је моје тело Хришћанско смисао ѿславо Оцима Цркве*) (Geneve, 1996) — у току је превод на српски —) и низ теолошко-филозофских чланака (недавно је његов темељни текст о *Filius* објављен у атинском теолошком часопису *Θεολογία* (биће објављен и на српском). Као директор једне од Cerf ових издања о *савременим Црквима, ѿцима духовницима* и Ларше припрема и по редоследу у српским теолошким, теолошко-филозофским: Епископу Николају Жичком и Оцу Јустину Поповићу (ови је француски превод *Догматики*, изд. L'Age d'Homme, Lausanne, у неск. књига, он доприноси привезима у часопису *Сенатс* и другде). Недавно је код нас преведена његова студија, *Аристотелова библија, Новооткривенија стварања Православне Цркве и Црква нехалкогенителна: Проблематика ѿсловоња о стваравању новог речени* (у *Видољубу* 22 и 25/2001); *La théologie chrétienne: À propos du projet d'union de l'Église Orthodoxe et des Églises non-Catholiques. Problèmes théologiques et ecclésiologiques en regards français* (текст у црквено-стваравању часопису у Паризу: „Le Messager Orthodoxe“ (Revue de pensée et d'action orthodoxe, éd. Aegeri, Paris, № 131, II 2000, 3–103, ускоро и на грчком). — Г. Ж.-К. Ларше је написао омишран *Увод* у издање француског превода Паламних *Апостолских речи о исхођењу Светог Духа*, (Изд. Paris, 1993 (изд. 7–104), 1. издање 1998, учествовао је на Симпозијуму о Светом Палами у Атини (види напомену 1).

² Саопштење изложено на *Међународном научном симпозијуму 650 година Саборског ѿлмоса (1351–2001), Светог Григорија Палами и ѿпорицања и садржајности*, Српске Ослободилачке Војске, 19–21. октобар 2001. Писци француског рукописа: Jean-Claude Larchet, *La théologie patristique des énergies divines a-t-elle un fondement dans le VI^e Concile oecuménique?*

Реч *енергија* тако остављена српски: *енџија*, глагол *енергејив*/орџет/агит преведен са *дејствосатица*.

¹ Види нашу студију: *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η πατερική παράδοση — Св. Григорије Палами и ѿпорицавањско предање*, у: *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην Ιστορία και το λогov*. Акта Међународног научног симпозијума у Атини (13–15. новембра 1998) и Лимасолу (5–7. новембра 1999), Манастир Ватонед, Света Гора, 2000, 331–332.

² Види нашу студију: *Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η πατερική παράδοση*, op. cit., 331–346.

³ Никифор Григора, *Исихија*, XVIII, 6 и 8, изд. Βοϊβιν, t. II, 898 и 905; *Синодско Тајинство*, Manst, t. XXVI, Veise, 1784, col. 134 - PG 151, 721A — изд. J. Кармилитс, *Догматика и символика синодальных Православных Католических Цркве* (на грчком), t. I, Graz, 1968, 377 преведено је користио изд. Атина, 1960); Филотс, *Исихија Григорију Палами*, PG 151, 622B,

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

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

За време четврте седнице, 9. јуна, Свети Григорије Палама и његове присталице ипак се враћају на ту тачку и, по читању одломка од Светог Василија, Светог Јована Дамаскина и Светог Максима Исповедника, предлажу читање делова *Акаџија* Шестог васељенског сабора⁵ који говоре о две природне воље и две природне енергије Христове.⁶ Њихови противници то не прихватају, сматрајући да само коначна дефиниција вере (ὄρος) овог сабора има ауторитет.⁷ Одговорено им је читањем (одговарајућег) параграфа *Синодика православља* који анатемнише оне што одбацују *Акаџија* Шестог сабора⁸ и тада се могло даље наставити са читањем два пасуса из *Акаџија*,⁹ и такође, пошто је то тражено од Паламиних противника, једног одломка из *Дефиниције вере* (ὄρος) истог Сабора.¹⁰ На крају ове седнице учесници неговдају, већина њих, разликовање између божанске природе и божанских енергија и њихов негварни карактер.¹¹

⁴ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 134, изд. Кармирис, 378. — [Свети патријарх цариградски Пандор у *Тестаменту* (написаном почетком 1350; умро је фебруара исте године) каже за свој *додатак* (προσθήκη), који је он дошао у цариградско исповедање вере, као што је то обичај Цркве, који је отпоетка дошао до нас, против скандала који се дојављују у Цркви¹⁰, у којем анатемнише Варлаам и Акиндина, да „није правило ни да се назове *тајна* (κρυψίτην), него *правилност и развијање* (ἀνάπτυξις καὶ διασφάρισις) онога што је раније речено (од Светих отаца)“. У наставку текста у тестаменту каже се да Варлаам и Акиндина „откришце главе одбацују Свети и Васељенски шести сабор и сматрају га ни за шта“ (Miklosich-Müller, *Acta Patriaratus Constantinopolitani 1351-1402*, Vindobonae, 1860, t. I, 291, 294.)

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

⁶ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 139-142; PG 151, 727B; изд. Кармирис, 381.

⁷ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 142; PG 151, 727BC; изд. Кармирис, 381.

⁸ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 142; PG 151, 737CD; изд. Кармирис, 381. *Синодик православља*, ed. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, Travaux et mémoires de Centre français d'études byzantines, t. II, Paris, 1967, 77: „Ошма који одбацују речи Светих отаца из оворне и одбрану правилина догмата Цркве Божјје [...] и не прихватају још и Акта Васељенских сабора, велимо за Четврти и Шести сабор, анатема.“

⁹ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 142-143; PG 151, 727D-782D, изд. Кармирис, 381-382.

¹⁰ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 144-146; PG 151, 728D-729B; изд. Кармирис, 382-383.

¹¹ *Синодски ѿμολος*, Mansi XXVI, 148-149; PG 151, 731C, изд. Кармирис, 384. Cf. Никофор Григорас, *Исџорија*, XXI, 3, ed. Boivin, t. II, 1004-1013.

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

То су, међутим, оспоравали Паламини противници.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *Les Conciles œcuméniques, t. II, I, Les Décrets*, Paris, 1994, 198.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ *Синодски ѿдѣос*, Манај XXVI, 143; PG 151, 728CD; изд. Кармирис, 382 [види грчки текст бр. 2. у *Прилогу*].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ *Синодски томос*, Mansi XXVI, 142-143; PG 151, 727D-728C; изд. Кармирис, 381-382 [види грчки текст бр. 3. у *Прилогу*].

¹⁸ *Синодски томос*, Mansi XXVI, 142; PG 151, 727AB; изд. Кармирис, 381.

¹⁹ *Relatio Monttonis* (= *Разговор у секретаријату*), VIII, PG 90, 121C. CCSG 39, 35.

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

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

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

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

Томос из 1351. уосталом потврђује нашироко те две тврдње, позивајући се на многобројне светоотачке наводе. У дужем одговору који *Томос* пружа на прво питање²¹ он се више не позива на Шести васељенски сабор, јер је то позивање развијено раније, у општијем контексту, и оно остаје присутно код свих. У одговору на друго питање²² он се на њега позива, али се задовољава само упућивањем на претходна изјашњања.²³

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

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

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

²⁰ *Синодски ѿломос*, Mansi XXVI, 150; PG 151, 732AB; изд. Кармирис, 385.

²¹ *Синодски ѿломос*, Mansi XXVI, 150–162; PG 151, 732C–740A; изд. Кармирис, 385–391.

²² *Синодски ѿломос*, Mansi XXVI, 162–164; PG 151, 740A–741A; изд. Кармирис, 391–392.

²³ *Синодски ѿломос*, Mansi XXVI, 162; PG 151, 740A; изд. Кармирис, 391.