

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS
COMITE INTERACADEMIQUE DE BALKANOLOGIE
DU CONSEIL DES ACADEMIES DES SCIENCES ET DES ARTS
DE LA R.S.F.Y.
INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

BALCANICA

ANNUAIRE DE L'INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

XI

BELGRADE 1980.



Драгољуб ДРАГОЈЛОВИЋ

Балканолошки институт САНУ
Београд

ИСИХАЗАМ И БОГОМИЛСТВО

Од тридесетих година XIV века па све до проглашења Григорија Паламе за свеца на црквеном сабору у Цариграду 1368. године целокупан живот Византијске империје, верски и политички, испуњавали су исихастички спорови, који су не само у верском већ и у политичком погледу поделили Византију на два непријатељска табора¹. Сложеност и замршеност питања која су се у исихастичким споровима расправљала, доводећи до тако оштре поделе у Византији, чини још сложенијим и замршенијим научна истраживања због каснијих исправки и допуна саборских записника и страначке пристрасности главних историјских дела овог времена, *Историја* Јована Кантакузена и *Римска историја* Нићифора Григора.²

Поред противуречних оцена исихазма заснованих више на предрасудама професионалне природе него на научним аргументима, постоје значајна размимоилажења истраживача о скоро свим главним проблемима исихазма. Тако, примера ради, супротно мишљење К. Ф. Радченка и Ж. Боа, да је исихазам настао под знатним утицајем источњачког масалијанства и богомилства, Б. Кривошеин, Ж. Мејендорф или Д. Богдановић сматрају да „све тачке исихастичког учења, изложене и аргументоване у делима Григорије Паламе и званичним синодским документима, представљају израз класичне ортодоксне традиције, чији су носиоци били монаси”³. Значај испосничког пустињаштва

¹ Г. Острогорски, *Историја Византије*, СД. VI, Београд, 1969, 476—479.

² Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинца*, СД. V, Београд, 1970, 206—207.

³ К. Ф. Радченко, *Религиозно и литературно движење у Бугарии у епоху перед турецким завоеванием*, Киев, 1898; J. Boïs, *Les hésychastes*

и мистичких учења старохришћанске цркве у развоју исихазма истиче и Г. Острогорски, сматрајући Симеона Новог Богослова правим духовним родоначелником светогорских исихаста⁴.

Обе ове оцене исихазма у целини, иако међусобно противуречне, темеље се, што је необично, на интерпретацији исте изворне грабе. Са опречним мишљењима истраживача срећемо се и у решавању појединих проблема. Илустративан пример за то пружају мишљења о филозофско-теолошким основама исихазма. Док Ф. И. Успенски на основу аутентичних саборских одлука сматра исихасте аристотеловцима, а њихове противнике платоничарима, Г. Острогорски на целовитој анализи исихазма као филозофско-теолошког система долази до потпуно супротног мишљења које је, према једној драгоцену бележци Владислава Граматика, преовладало на православном Истоку читав век после окончања исихастичких спорова.⁵

Исихастичке спорове је практично започео 1337. године калабријски монах Варлаам, објављујући један полемички трактат против светогорских исихаста, оптужујући их да следе учење масалијанске јереси.⁶ На његов приговор упућен цариградском патријарху Јовану Калекасу, који је и сам био противник исихаста, сазван је почетком 1341. године црквени сабор. У одбрану исихаста устаје Григорије Палама, пореклом из Мале Азије, који је расправу о аскетској пракси исихаста вешто избегао, пребацујући дискусију на питање о суштини божанске светлости, чије је виђење било камен темељац исихастичке теологије. Одлука сабора била је неповољна за Варлаама, захваљујући више Паламиној говорничкој вештини него изнетим теолошким аргументима⁷.

На место Варлаама, који напушта Византију, на чело антиисихастичке странке стао је Варлаамов ученик Григорије Акиндин. Он подиже нове оптужбе против Паламе, нападајући га за јерес и везе са јеретцима. Акиндиново иступање довело је до новог сабора на којем је поново победу, али непотпуну, однела струја наклоњена Палами и исихастима. Међутим, смрт цара Андроника III 1341. године нагло је довела до промене цркве-

avant le XVI siècle, EO. 5, 1901—1902, 1—11; *Ibid.*, *Les débuts de la contreverse hésychaste*, EO. 1901—1902, 253—362; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, 50—58; Василии (Кривошеин), *Аскетическое и богословское учение св. Григорија Палами*, Семинариум Кондаковичанум VIII, 1936, 99—154; Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Посебна издања Виз. института, књ. 11, Београд, 1968, 163.

⁴ Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 208—209.

⁵ Г. И. Успенски, *Очерки по историји византијској образованности*, Петроград, 1891, 246—364; Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 204, 222—223; Cf. и J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, Trav. e. mém. 2, 1965, 88; Архив ЈАЗИУ, рук. бр. IIIa 47, фол. 653.

⁶ D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948, 253.

⁷ F. Miklosich — J. Müller, *Acta Patriarchatus*, 202—216.

них прилика. Нови црквени сабор преиначује раније решење, проглашавајући Паламу јеретиком⁸. Подижу се нове оптужбе против исихаста и самог Григорија Паламе. У једном писму из 1345. године Григорије Акиндин оптужује Паламу да је са пријатељем Исидором обилазио у Солуну монахињу Ирину, која је била једна од најпознатијих јеретика у Солуну.⁹

Тријумф противника исихазма је потпун. Црква пооштрава борбу против масалијанско оријентисаних исихаста. У томе се нарочито истиче светогорски протат који је 1344. године донео одлуку о прогонству са Свете Горе монаха Јосифа Григорија, Мојсија, Исака, Давида и Јова, оптужујући их за масалијанство или богомилство.¹⁰ Нићифора Григора, који је у међувремену стао на страну антиисихаста, износи нове оптужбе против Паламе, а најтежа је, свакако, да је он био ученик Јосифа Критског и Григорија Ларишког, које је светогорски протат 1344. године као масалијане или богомиле прогнао са Свете Горе.¹¹

Кантакузеново освајање Цариграда 1347. године довело је до политичког преокрета, а тиме и до промене црквене политике. Долази до смењивања патријарха Јована Калекаса и до новог црквеног сабора који је, са осудом Варлаама и Акиндина, осудио и светогорске масалијане или богомиле.¹² Да су они представљали један огранак исихазма може се закључити из полемичких расправа самог Паламе који је, после дужег колебања, био приморан да се јавно одрекне јеретички настројених следбеника.¹³ Касније је у одбрани Паламине ортодоксности устао и његов биограф Филотеј, у два наврата цариградски патријарх, приписујући у заслугу Палами да је већ 1317. године, пре него су почели исихастички спорови, однео победу над масалијанима или маркионистима у једном манастиру на планини Папикиону.¹⁴

Различите оптужбе против исихаста за прихватање јеретичких учења, одлучно подржаване од једног дела византијске црквене хијерархије на челу са патријархом Јованом Калекасом, као и закаснела одбрана Григорија Паламе, њиховог вође, чини ово питање много интересантнијим него што на први поглед изгледа. Велика сличност између масалијанско-богомилских мистичара и исихаста, што признају и многи истраживачи, не може се олако одбацити, без обзира на неке више привидне него ствар-

⁸ Г. Острогорски, *op. cit.*, 216.

⁹ M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha, 1974, 330—331; J. Meyendorff, *op. cit.*, 55; Cf. Marc. gr. 155, fol. 72—72v.

¹⁰ Nic. Greg. PG. 148, 952—953; Д. Драгојловић, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији*, књ. 1. Београд, 1974, 105.

¹¹ Gen. gr. 35, fol. 7v; Nic. Greg. His. II, 718—719, ed. Bonn; Cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, 56.

¹² J. Gouillard, *Le Synodikon*, 81.

¹³ PG. 151, 448.

¹⁴ PG. 151, 562; Д. Драгојловић, *op. cit.*, 105—106; D. Obolensky, *The Bogomils*, 259, сматра их богомилима.

не разлике у догматским учењима¹⁵. То је утолико важније што сва мистичка учења, која се директно или индиректно учвршћују у генезу исихазма, као Евагријева, Псеудо-Макаријева или Дионисија Ареопагита, већ раније на помесним и васељенским саборима хришћанске цркве као јеретичка осуђена.¹⁶

Тешко је дати научно задовољавајући одговор шта је на Светој Гори почетком XIV века условило праву ерупцију већ раније у цркви осуђене оријенталне мистике. Из фрагментарних података расутих у полемичким расправама и одлукама црквених сабора види се да се *теорија* и *пракса* исихаста своди на молитвену аскезу која омогућује сједињавање човека са Богом и виђење божанске светлости, коју су исихасти сматрали реалном енергијом божанског бића.¹⁷ Доктрина исихаста у најгрубљим цртама своди се, са догматског аспекта, на учење да је божанско биће недостижно и недокучиво у својој суштини постаје познато божанским енергијама не лишшавајући се своје недостижности, а са догматско-есхатолошког аспекта, на учење о апсолутној премоћи молитвене аскезе у односу на читав сакраментални живот цркве.

Суштина спора, бар у почетку, сводила се, са једне стране, на садржај исихастичких аскетских метода и њихове *духовне молитве* потпуно идентичне са масалијанско-богомилском, а са друге, на теоријске, спекулативне основе њене есхатолошке функције. Оба ова питања, која представљају дијалектичку целину и незаобилазни увод за разумевање доктрине исихазма, остала су углавном на маргинама научних истраживања. Једни су их због несумњиве сличности са масалијанско-богомилском молитвеном аскезом избегавали, а други једнострано интерпретирали не улазећи или не схватајући спекулативне основе исихастичке молитвене аскезе.

У тражењу ирационалних путева за упознавање Бога и за сједињавање са Богом већ првих векова хришћанства су масалијански мистичари, на основу дуалистичког схватања људског бића, изградили својеврсну теологију и есхатологију, чију је суштину представљало учење да се људска душа молитвеном аскезом ослобађа демона као узрочника страсти, односно греха, и да *бестрашћем* или *обожењем* постиже савршенство мистички

¹⁵ D. Obolensky, *The Bogomils*, 254; J. Meyendorff, *Introduction*, 51; cf. i H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 327—328.

¹⁶ Евагрије Помтијски и Дионисије Ареопагит су осуђени на Петом васељенском сабору, cf. Mansi, VIII, 820—823. Cf. и H. G. Beck, *Kirche*, 356—357; Псеудо-Макаријева Хомилије су, према истраживањима Х. Г. Бека, *Путеви византијске књижевности*, Београд, 1967, направљене према делу Симеона Месопотамијског. Cf. и Д. Драгојловић, *Симеон Месопотамијски у јужнословенској књижевности*, Зборник Владимира Мошина, Београд, 1977, 57—61.

¹⁷ H. G. Beck, *Kirche*, 322—326.

се сједињујући са Богом озарена чулима видљивом божанском светлошћу.¹⁸

Из овог теолошког учења, осуђеног најпре на помесном сабору у Гангру 341 године, а затим на Трећем васељенском сабору у Ефесу 431. године, масалијани су извели два фундаментална става. Први је, да се човек молитвеном аскезом може ослободити од свих страсти, које су представљале у човеку од рођења усељени демони, и постићи виђење Бога, што је значило савршенство и преображај људског бића према узору Адамове светости пре пада, а други, да је црква са својом хијерархијом и sacramентима непотребан и сувишни посредник између човека и Бога.¹⁹

Због огромног утицаја масалијанске мистике на источно монаштво, покушао је Евагрије са Понта, полазећи од масалијанског схватања трипартитности људског бића, да масалијанску аскезу и есхатологију *боговиђења* више терминолошки него стварно усагласи са учењем православне цркве.²⁰ Његово учење да ум, који је супстанцијално истоветан са божанством, а хипостасно различит, може *чистом* или *умном молитвом* да сазна, односно види Бога, црква је одбацила и као јеретичко осудила.²¹

Масалијанска демонологија, молитвена аскеза и екстатична боговиђења временом су постала и против воље цркве нераздвојни део монашке мистике. То потврђују не само Псеудо-Макаријево Хомилије, већ мистичка пракса источног монаштва и богата аскетска литература у чију се ортодоксност никад није сумњало.²² Енергичнија борба цркве против масалијанске мистике, већ одомаћене на православном Истоку, обновљена је поново са појавом богомилства. Из најстаријих листа анатема и полемичких расправа јасно се види да окосницу богомилске есхатологије представља молитвена аскеза са духовном молитвом као егзистенцијалним обликом живота *савршених*.²³ Њен јеретички карактер несумњиво потврђује Евтимије Зигабен који и термин

¹⁸ M. Kmosko, *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messianorum sectae*, Patr. Syr. Par. I, tom. 3, Paris, 1926, CXLIII; Д. Драгојловић, *Богомилство*, 115.

¹⁹ Д. Драгојловић, *op. cit.*, 112—114.

²⁰ О утицају масалијана на источно монаштво, cf. M. Kmosko, *op. cit.*, CXLV. О Евагријевом мистичком систему cf. A. Sandreau, *La spiritualité d'Evagre Pontique*, Vie Spir. 46, 1936, 180—198; Д. Богдановић, *Јован Лествичник*, 151—153.

²¹ Евагријево учење је осуђено на Петом васељенском сабору. Cf. A. Sandreau, *op. cit.*, 181—183.

²² Ово питање је само узгред дотакао Д. Богдановић, *Јован Лествичник*, 36—37, 78—79, не улазећи у генезу ових учења. Cf. H. G. Beck, *op. cit.*, 348, 341, 345, 452.

²³ H. Ch. Puech — A. Vaillant, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945, 222—223. Cf. Синодик цара Борила, ed. Попруженко, стр. 53, анат. 54.

богомил објашњава редукцијом словенског превода богомилске молитве *Исусе Христе, сине божији, помилуј ме*.²⁴

Из саборских одлука и полемичких расправа насталих у доба исихастичких спорова јасно се види не само да је садржај *Исусове молитве* код исихаста био идентичан са духовном молитвом масалијана и богомила, коју је црква већ раније одбацила и као јеретичку осудила, већ и то да се читава аргументација у одбрани исихастичке молитвене праксе заснива на оним истим силогистичким аргументима које су у својој одбрани користили византијски богомили XI и XII века.²⁵

То не значи да су исихасти масалијанско-богомилску духовну или Исусову молитву директно преузели од јеретика. Њен садржај је већ у V веку интегрисан у мистичку праксу источног монаштва, али не и њена есхатологија *боговићења* без које се не може разумети загонетка исихазма.²⁶

Боговићења или *вићења* божанске светлости имају дугу и интересантну историју у животу хришћанске цркве. Оно је уткано у новозаветне текстове, у дела црквених отаца, у апокрифну књижевност и у теолошке спекулације многих јереси. У старијој црквеној књижевности *светлост* је атрибут Бога, његово име и његова суштина.²⁷ Григорије Назијанзин, примера ради, говори о *Богу као светлости неприступачној и невидљивој*, а Јован Дамаскин о *Богу као неизрецивој светлости, која се не може умом схватити ни речју изразити већ само интелектом доживети*.²⁸ Место *вићења божанске светлости* или *боговићења*, које су црквени оци одбацили и богохулним сматрали, православна теологија је прихватила могућност непосредног духовног гледања божанства путем унутрашњег *озарења* душе удостојене опроштаја грехова дејством благодети Духа светог.²⁹ Пут ка унутрашњем озарењу водио је преко различитих аскетских метода, не искључујући црквене сакраменте, чију су окосницу сачињавали двојство страсти и врлина веома различито схематски груписаних у хришћанској аскетској књижевности.

Настарији аскетски приручник ове врсте представља масалијански *Liber graduum* из средине IV века, по којем је *зли Евагрије* израдио свој приручник *De octo vitiosis cogitationibus*, покушавајући да масалијанску демонологију страсти донекле усагласи са спиритуалистичким интелектуализмом *безбожног Оригена*.³⁰ Победом над демонима човек постиже *обожење* и до-

²⁴ PG. 130, 1289.

²⁵ F. Miklosich — J. Müller, Acta I, 212—213; Cf. H. G. Beck, *Kirche*, 352.

²⁶ B. Krivočević, *Date du texte traditionnel de la prière à Jésus*, *Messenger EPR*, 7—8, 1951, 55—59, уско је ограничен на ортодоксну традицију.

²⁷ PG. 36, 505.

²⁸ PG. 95, 1073, PG. 36, 368, 609.

²⁹ О немогућности *вићења* Бога, cf. J. Gouillard, *Le Synodikon*, 91. О озарењу детаљније cf. Д. Богдановић, *op. cit.*, 34, 70, 73, 78.

³⁰ Cf. M. Kmosko, *op. cit.*, CL sq. Cf. PG. 40, 1272—1276; Д. Богдановић, *op. cit.*, 46.

живљава благодаћу Духа светога *боговићења* као врхунски домет религиозног стремљења.

Исту традицију наставља и богомилска молитвена аскеза, чији је највиши ступањ у моменту ослобођења од демона представљало, према једној листи анатема из X века, *обожење* и хипостасно сједињење *савршеног* са божанством помоћу *екстазе* или *ентузијазма*. У стању екстазе савршени визуелно види Бога и задобија енергију Исуса Христа посредством Духа светога, а у стању ентузијазма енергију Светога духа посредством Христовим.³¹

Богомили су, чини се, први своја *боговићења* директно повезивали са дејством божанске енергије коју су православни полемичари називали *демонском*.³² Ту се богомилско учење о *боговићењу* суштински разликује од учења умерених ортодоксних мистичара о *озарењу* дејством божанске благодети. Али, са друге стране, богомилско учење се у потпуности поклапа са мистиком исихаста који су посредством молитвене аскезе падали у стање блаженства, очигледни остатак богомилске аскезе, и сагледавали божанску светлост, коју су, као и богомили, доводили у везу са дејством божанске енергије.³³ За исихасте је виђење божанске светлости постигнуто молитвеном аскезом, као и за јеретике, значило постизање бесмртности и вечног живота пре свеопштег васкрсења.³⁴ За богомиле то изричито сведочи Евтимије Зигабен који пише да *савршени* боговићењем постају бесмртни и да не умиру него да као у сну скидају своју телесну одећу и облаче *бесмртну, Христову*.³⁵

Основни проблем у исихастичким споровима представљало је питање о теолошким основама исихастичке науке о божанској светлости. У почетку спора нема још битних разлика између јеретичког *боговићења* и исихастичког виђења *божанске светлости*. Разлике су повучене касније, у току спора, истицањем разлика између суштине божанског бића, које је недоступно, и божанске светлости, која је, као божанска енергија приступачна људском схватању.³⁶ Ту се исихасти разликују не само од масалијана и богомила, већ и хришћанске патристичке традиције која је увек идентификовала бога са *светлошћу неизрецивом, неприступачном и невидљивом*. Најближе аналогije, бар привидно, исихасти имају са Симеоном Новим Богословом из Пафлагоније, који се у научној литератури сматра духовним родоначалником светогорских исихаста.³⁷ Читава теологија Симеона Новог Бого-

³¹ L. Thalloczy, *Beiträge zur Kenntniss der Bogomilenlehre*, Wiss. Mitt. Bos. Herz. III, 1895, 368.

³² G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, 1908, 24, 17.

³³ H. G. Beck, *Kirche*, 365.

³⁴ H. G. Beck, *op. cit.*, 325.

³⁵ PG. 130, 1317.

³⁶ PG. 150, 1209; PG. 151, 425, 432, 815. Cf. H. G. Beck, *op. cit.*, 325.

³⁷ Г. Острогорски, *О веровањима и схватањима Византинаца*, 209.

слова, најпознатијег византијског мистичара са краја X и почетка XI века, своди се на јеретичко боговиђење св. Тројице, односно на чулно, телесно виђење једне светлости Свете тројице, која се недељива троструко дели, или на виђење Христове светлости.³⁸ У Симеоновом мистичном концепту боговиђење се постиже потпуно савршеним духом, сличним светлости славе божије који се понирањем у светлост божију облачи у божанску природу.³⁹

Очигледно је да се читава Симеонова мистичка теологија, без обзира на извесне термилошке разлике, ослања на учење богомила који сматрају да се савршени боговиђењем трансформише, најпре у природу анђела, затим арханђела, серафима и херувима, да би се на крају слио са божанством.⁴⁰ У Симеоновом мистичком систему, као и код богомила, централно место заузима виђење Свете тројице, којим се постиже трансформација људског бића у божанску природу.⁴¹ Разлика између Симеоновог и богомилског мистичког система је само у томе, што се Симеон више ослања на злог Евагрија, а богомили на хијерархијски мистицизам Дионисија Ареопагита који је као јеретик осуђен на Петом васељенском сабору 553. године.

Мистичка теологија Симеона Новог Богослова остала је због очигледне хетеродоксности скоро триста година без неког већег утицаја у Византији. Према њему и његовим боговиђењима, које је посредно у више наврата осуђивано, показали су подозрење већ монаси манастира Мамас, који је Симеон увређен и разочаран морао да напусти. Рехабилитовали су га тек исихасти, покушавајући да на његовој светлосној мистици утемељи своје теолошке концепције.⁴²

Досадашња још непотпуна научна истраживања несумњиво су доказала да је масалијанско учење о демонима, апатији и обожењу, трансформацији људског бића и боговиђењу преко Евагрија, Дионисија Ареопагита, Дијадох Епирског и Псеудо-Макарија већ у ранијим епохама делимично уграђено у православну мистику уз избегавање отвореног противљења цркви и њеним институцијама, што се манифестовало у ширењу и јачању анахоретског монаштва.⁴³ Његово ограничење у Јустинијановим новелама предузето је, изгледа, због његове основне антицрквене оријентације.⁴⁴ Али утицај масалијанске мистике није могао бити

³⁸ H. G. Beck, *op. cit.*, 360; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig, 1898, 39; Cf. PG. 120, 515, 589.

³⁹ PG. 120, 563—564.

⁴⁰ L. Thalloczy, *op. cit.*, 369.

⁴¹ Myrtha Lot — Bordine, *La doctrine de la «déification» dans l'église grecque jusqu'au XI^e siècle*, R. d'His. rel. 105, 1932, 5—43, 106, 1932, 525—547, 107, 1933, 8—55.

⁴² B. Tatakis, *La Philosophie byzantine*, Paris, 1949, 141—144; Cf. H. G. Beck, *op. cit.*, 360—361.

⁴³ Нешто детаљније о томе cf. F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg, 1937.

спречен ни законским прописима ни одлукама васељенских сабора. Од средине V века оно има потпуну превласт у манастирима источне и средње Мале Азије. Борба са масалијанско-богомилски оријентисаним малоазијским монаштвом започета је поново у XI веку, за време патријарха Алексија Студита, а настављена током XI и XII века.⁴⁵

Са монголском инвазијом средином XIII века и турским освајањем Мале Азије почиње велика миграција становништва из византијских малоазијских провинција. Већ око 1300. године читава Мала Азија, изузимајући неколико градова, дошла је под турску власт.⁴⁶ Миграција је захватила монахе и свештенике који се у највећем броју склањају на Свету Гору. Да је међу прибеглим монасима и свештеницима било прикривених јеретика, може се закључити на основу два синодска решења. Прво је о ослобођењу попа Гаријана из Анатолије, донето 1316. године, а друго о случају болесног монаха из манастира Филокала, донето 1325. године, због контактирања са локалним јеретичима чини вероватном нашу претпоставку.⁴⁷

Утицај јеретички оријентисаног малоазијског монаштва осетио се много више на Светој Гори. Њихова пропаганда међу светогорским монасима, већ од раније под већим или мањим утицајем хетеродоксних учења, наишла је на отпор, али стварала и ватрене следбенике. Убрзо је то постао масован покрет са две оријентације. Једна је била екстремно мистичка и неповерљива према цркви и њеној организацији, а друга умерена, која је, прихватајући источњачку мистику, своја догматска учења у највећој мери усагласила са учењем цркве, стриктно избегавајући дуалистичке консеквенце јеретичких учења.⁴⁸

Из записника саборских аката, из теолошких и историјских списа присталица и противника исихазма могу се доста верно реконструисати све етапе одомаћења и прилагођавања исихастичке мистике православној теологији без потирања оне особене спиритуалности пореклом из јеретичке, претежно масалијанско-богомилске мистике. Али ма колико у оптужбама против исихаста има претеривања да они следе учење *многوليку и полиморфне јереси еухита или масалијана*, оне се не могу у потпуности игнорисати. То показује случај самог Григорија Паламе који је у почетку спора био ближи оном огранку исихазма који је светогорски протат 1344. године као јеретичку осудио и са Свете Горе прогнао, да би касније, кад је подбеда умерене струје била

⁴⁴ Nov. Just. 133, ц. 36.

⁴⁵ M. Loos, *Dualist Heresy*, 96—00; Д. Драгојловић, *Богомилство*, 100—101.

⁴⁶ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 458—459.

⁴⁷ M. Loos, *op. cit.*, 329—330.

⁴⁸ Д. Драгојловић, *Богомилство*, 104.

осигурана, и јавно се од њиховог учења оградно, признајући директне везе између некадашњих и тадашњих масалијана.⁴⁹

Исихастичких спорова сигурно не би било без малоазијског монаштва и његове хетеродоксне мистике која је била страна грчком духу и наилазила на велико неповерење међу Византинцима. Али захваљујући Григорију Палами, православна црква је успела да ову врсту источњачке мистике каналише у духу црквеног учења и изрази филозофским појмовима, прилагођавајући је у највећој мери духу времена.

HESYCHASME ET BOGOMILISME

R é s u m é

L'opinion généralement acceptée que la doctrine des hésychastes, exposée dans les œuvres de Grégoire Palamas, est l'expression de la tradition orthodoxe classique, est contestée, d'un côté, par les riches matériaux de sources, qui démontrent indubitablement les relations étroites de Grégoire Palamas avec les moines d'orientation hérétique au Mont Athos et à Thessalonique et, de l'autre, par la grande ressemblance et la congruence de la mystique hésychaste avec les doctrines mystiques des massaliens et des bogomiles, qui étaient jadis condamnées à plusieurs reprises comme hérétiques, par plusieurs conciles locaux et oecuméniques.

L'influence de la mystique massalienne-bogomile s'effectuait, en partie indirectement, par Evagrius, Dionisios Aréopagite, Diadochos, Pseudo-Macaire et Siméon le Nouveau Théologien, et en partie directement, par les moines d'orientation hérétique de l'Asie Mineure, lesquels trouvaient au Mont Athos l'asile devant l'invasion turque.

Pourtant, bien qu'il y eût beaucoup d'exagérations dans les accusations faites contre les hésychastes qu'ils suivaient la doctrine des hérésies des euchètes ou massaliens, elles ne peuvent pas, non plus, être entièrement rejetées. Ceci est démontré de la meilleure façon par le cas de Grégoire Palamas lui-même qui, au début des controverses hésychastes, était plus proche de ce rameau du hésychasme qui était, en 1344, condamné comme hérétique et banni du Mont Athos par le Protat, pour faire publiquement des réserves à son sujet plus tard, lorsque la victoire du courant modéré fut assurée. Mais grâce à Palamas, l'église orthodoxe a réussi à canaliser cette espèce du mysticisme oriental dans l'esprit de la doctrine de l'église et de l'exprimer en termes des notions philosophiques, en l'adaptant dans la mesure du possible à l'esprit du temps.

⁴⁹ *Ibid.*, 106; cf. PG. 151, 448.