

Микоња Кнежевић*

Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици

Августин и Григорије Палама: рецепција и посредовања

Сажетак: У тексту се испитују три аргумента који су у критичкој литератури излагани као потврда тезе да је Григорије Палама у спису *Capita CL* преузимао идеје и формулације из Августиновог дјела *De trinitate*. Ти аргументи се сада доводе у везу са Паламиним раним теолошким спекулацијама, при чему се показује да је његова рецепција Августина у одређеним сегментима имала засаде већ у првој фази његове теолошке продукције – дакле, прије него што се изравно упознао са дјелом епископа ипонског.

Кључне ријечи: Григорије Палама, Августин Ипонски, Отац, Син, Свети Дух, ерос/љубав, божанско суштаство, доброта, рецепција, посредовање.

I

Од открића несумњиве подударности између појединих текстова Блаженог Августина и Григорија Паламе и, штавише, директних преноса идеја епископа ипонског у списе епископа солунског – преноса који су били могући захваљујући Планудовом преводу *De trinitate* – питање односа двојице еминентних хришћанских мислилаца доспјело је у средиште учењачке пажње (Кнежевић 2012: 167–168; Кнежевић 2021). Оно је на још једном примјеру показало колико је за разумијевање мисли једног аутора важно изучавање његове лектире, али и то у ком степену објективно истраживање – онда када се текстовима приступа из угла „идеологизоване теологије“ – може бити осујећено извантеоријским чиниоцима. Другим ријечима, питање односа Августина и Паламе, које је још 1932. године покренуо Мартин Жижи, откривало је у етапама дубље херменеутичке проблеме у стриктно теолошким обзорјима, додатно показујући колико конфесионална свијест, онда када јој то није у интересу, може бити отпорна на упадљиве сличности између двојице аутора – чак и онда када су те сличности недвосмислено потврђене (Vlachos 2009).

О овом и другим проблемима писао сам опширно на другом мјесту (Кнежевић 2021). Том сам приликом сугерисао да се, осим испитивања извора (*Quellenforschung*), за истраживање мисли једног аутора једнако релевантним испоставља и питање адаптације идеја које он, отворено или прикривено, преузима од другог аутора, али исто тако и утврђивање претпоставки које су ту рецепцију и ту адаптацију учиниле могућим. Ово утолико прије

* mikonjaknezevic@gmail.com

што се у растућој литератури која се тиче конкретно рецепције Августина од стране Григорија Паламе једва може изнаћи нека студија која се подузела начина реорганизације грађе, помјерања фокуса и генерално уклапања идеја епископа ипонског у интелектуални видокруг „бранитеља исихаста“ (Wilkins 2003: 389–390).

У огледу што слиједи осврнућу се на три аргумента који су излагани у прилог тези да је Палама црпио из кључног теолошког списка Блаженог Августина. Наравно, те аргументе нећу *eo ipso* проблематизовати, већ ћу их само – утолико прије што су они несумњиви – довести у везу са ранијим теолошким резонувањем Григорија Паламе, оним које датује из периода када се он још увијек није био упознао са идејама Блаженог Августина. Ради бољег прегледа, најприје ћу изложити сваки од тих аргумената понаособ, да бих потом, у виду кратких схолија, указао на претпоставке и иницијалне подстреке који су условили да дотична мјеста из *De trinitate* Палама најприје усвоји, а онда и уклопи у своју теолошку слагалицу.

II

Аргументи 1. Први од три аргумента тиче се тезе о „релативном“ или „односном“ карактеру божанских имена. Том темом Палама се најексплицитније позабавио у параграфима 125–135 свог списка *Capita CL*, у којима се дотиче и питања примјене аристотеловских категорија на Бога (Erismann 2015), као и могућности одређења божанске енергије као „акциденције“. На поменутој дионици, дискутујући о начинима на које се о Богу може говорити „односно“ (ἀναφορικῶς), Палама констатује како се то може учинити у погледу а) ипостасних својстава личности Свете Тројице, б) односа Бога према творевини. У првом случају, каже Палама, име „Отац“ је резервисано за само једну од божанских личности, будући да се – у смислу у ком се назива (пре)вјечним, беспочелним, великим или добрим – Бог као Света Тројица у цјелини *не може* назвати *Оцем*. Друкчије речено, није свака од божанских ипостаси, него само једна од њих – а то је она од које произлазе и којој се узводе друге двије ипостаси, то јест Син и Дух – *Отац* по *ἰρεवासходσίῃ*ву. У другом пак контексту, у контексту икономијском, *Оцем* се може назвати *Тројица* у цјелини, усљед тога што је а) творевина „једно дјело Тројице ни из чега произведено“, б) усљед чињенице „усиновљења благодаћу дарованом заједнички од Тројице“. Дакле, док је само једна од три божанске ипостаси Отац „дословце“, будући да је очинство њено ипостасно својство, свака се од божанских ипостаси, у контексту стварања и благодатног пресаздавања човјека, може назвати „оцем“ у преносном или „метафоричком“ смислу. У првом случају ријеч је о *ἰπостίᾳ*сном *својσίῃ*ву, пошто је Отац то што јесте „у односу на једносушног Сина“ (λέγεται δὲ ἀναφορικῶς, καθάπερ ἔφημεν, καὶ ὁ πατήρ μόνος πρὸς τὸν ὁμοούσιον υἱὸν πατήρ), а исто тако он се, додаје Палама, одређује и као „начело“ Сина и Духа. „Начелом“ се, међутим, Отац назива и у односу на творевину, просто као творец и владар над свим створењима. У том пак домену „начелом“ се назива *и Син* (ἀρχὴ ἔστι καὶ ὁ υἱός) исто као *и Свети Дух*, што, опет, не значи да постоје три начела, већ „једно начело и један владар и један творец и један Бог и

Отац и дародавац и чувар, итд.“ Но, ништа од ових, закључује Палама, није „суштаство“; јер да јесте, не би се говорило у односу према другом, то јест анафорички (οὐ γὰρ πρὸς ἑτέρον ἀναφορικῶς ἐλέγεται),¹ као што се, управо смо видјели, заправо говори.

Ове Паламине тезе, и на нивоу значењском и на нивоу употребљених формулација, представљају (на одређеним мјестима) *гослован* пренос одговарајућих идеја из Августиновог списка *De trinitate* (Flogaus 1997: 100–101). Конкретно, у V књизи тог списка Августин каже како „ono što se navlastito u istome Trojstvu izriče pojedinačno“ не изриче се „u odnosu na samo na se, nego u međusobnome odnosu ili prema stvorenju“. И док се о Тројици може рећи да је Бог један, добар, вјечан, свемогућ, да је „on isti svoje božanstvo, on isti svoja veličina, on isti svoja dobrotа, on isti svoja vječnost, on isti svoja svemogućnost“, ипак се Тројица у цјелини *не може назвати Оцем* – „osim možda preneseno u odnosu na stvorenje radi posinovljenja sinova“. Другим ријечима, име „Отац“ је односног карактера у двоструком смислу: Отац је отац у првом реду у односу на свог Сина, а пошто се једнако ословљава као „начело“, он је начело и у односу „prema svemu što је od njega“. Овдје се, дакле, једнако констатује како се у икономијском контексту и Син назива „начелом“, пошто је и он, заједно са Оцем, начело створења. „Stoga“, констатује Августин, „kada Oca i Sina nazivamo počelo, ne govorimo o dva počela za stvorenja, jer su Otac i Sin zajedno jedno počelo s obzirom na stvorenja, kao što је jedan Stvoritelj i jedan Bog“. Исто важи и за Светог Духа: и он се „s pravom naziva počelom, jer njega ne odvajamo od naziva Stvoritelj“. А ако ли се пак питамо појединачно о Духу, поентира Августин, једнако ћемо рећи да је он са Оцем и Сином заједно један Бог, што значи да је Бог „u odnosu na stvorenje jedno počelo, a не два или три počela“.

Укратко речено, када се у Светом писму каже: „Џиј, Izraele, Gospodin Bog твој, један је“ – а то је библијски локус који на Августиновом трагу евоцира и сам Григорије Палама – тада се ту не изузима Син или Свети Дух, пошто се они исправно називају једним Господом и Богом нашим. Посљедично, они се, по Августину, називају и „нашим *Оцем*“, који нас препорађа својом благодаћу.²

Као што се да разабрати, постоје неспорне сличности на нивоу идеја – а нарочито на нивоу формулација – између два односна мјеста у списима Блаженог Августина и Григорија Паламе.³ Разумије се, постоје и круцијалне разлике. Оне се најприје тичу контекста у којем су двојица аутора стварали. Док су Августинове опсервације биле уперене против Евномијеве тезе да се искази о Богу односе на његово суштаство, приликом чега је епископ ипонски указивао да имена као што су „Отац“, „Син“ или пак „створац“ не треба схватити „суштаствено“ већ „релативно“, то јест у значењу „односно“, Паламина су пак запажања у првом реду била окренута против Акиндиновог оспоравања сваке разлике између суштаства и енергије у Богу. И овдје, као

¹ Gregorii Palamae, *Capita CL*, 132, Sinkewicz 1988: 236.1–26.

² Aurelii Augustini, *De trinitate* V, 12–14, Augustin 2009: 392–394. – Приликом навођења светоотачких списка курзиву су, наравно, моји.

³ Flogaus 1997: 106, фн. 109; 107, фн. 111; Demetracopoulos 1997: 189–191.

у другим сличним приликама, Палама своје опоненте доводи у везу са озлоглашеним јеретичима: јер, полазећи од претпоставке да Бог не посједује од суштства разликујућу се енергију, акиндинисти се, по њему, неминовно налазе на евномијанској позицији, будући да је нужна посљедица те њихове претпоставке став да се свако име – кад већ нема енергије – нужно има односити на божанско суштство.⁴

Разлике између двојице аутора, свакако оне кључне, огледају се и у нечем другом. Наиме, у истој V књизи списа *De trinitate* Августин изрично заступа тезу да су „Отац и Син počelo Duha Svetoga“, односно становиште *filioque*. Истини за вољу, Августин тврди како Отац и Син нијесу „два počela“, него су „и смислу односа *jedno počelo* за Duha Svetoga“, исто као што су „и односу на створење Отац и Син и Дух Свети *doista jedno počelo*“. Палама, наравно, одбацује тај став, остајући и овом приликом имун на „латинско“ тумачење по коме се исхођење Духа „и од Сина“ има схватити тако да се одвија „као из једног начела“ (*tamquam ex uno principio*). То значи да он, позајмљујући из Августина, изоставља оне дионице са којима није у теолошком сагласју, „бескрупулозно“, на тај начин, фрагментаризујући изворник на који се ослања (Flogaus 1997: 101–102, 107–108). Ово, дакако, није усамљен случај у полемичкој литератури средњег вијека (као што то није ни данас), али свакако да дјелимично даје за право оним ауторима који, на Акиндиновом трагу, у питање доводе начелну валидност Паламиног навођења извора и његове херменеутике у цјелини (Nadal 1974).

Аргументи 2. Други аргумент тиче се Августиновог означавања Светог Духа као „љубави“ Оца и Сина. У *Capita CL*, 34–37 Палама користи „психолошке тријаде“ за изображавање тајне Свете Тројице.⁵ Користећи се „психолошким аналогијама“, он преко унутрашњег устројства човјека настоји предочити тајну међусобног одношења трију божанских личности. А то унутрашње устројство човјека испоставља његове три изначалне моћи: то је, најприје, моћ ума, потом, то је моћ знања – као његов унутарпостојећи *логос* – и, најзад, ту је моћ љубави, што је заправо *ерос*, односно дух. Сама пак чињеница да човјека одликује једно „ненасито стремљење према знању“ (ή πρός τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις), што неће довести у питање чак ни они који нијесу кадри да перципирају унутрашње димензије свог бића, јасан је, по Палами, индикатор да његов ум има љубав према знању или *логосу* који се налази у њему, љубав која сапроизлази из ума заједно са тим истим иманентним му знањем или логосом. Такво пак устројство човјека одраз је божанских реалија: пошто је човјек створен по „образу Божијем“, ми на основу његовог устројства разабирамо унутартројичне односе. Тако би, на нивоу праузора или архетипа, Отац био „највиши Ум“, Син би, сагласно традицији четвртог јеванђеља, био „највиши Логос“ или Знање, односно Логос који је Уму сапостојећи и којему је припадан, док би Свети Дух, који је неминовно сапратећи Логосу, био „као некакав неизрециви ерос родитеља према самом неизрециво рођеном Логосу, којег и Очев

⁴ Gregorii Palamae, *Capita CL*, 125, Sinkewicz 1988: 228.1–16.

⁵ Gregorii Palamae, *Capita CL*, 34–37, Sinkewicz 1988: 116–124.

љубљени Син и Логос употребљава према родитељу, али имајући га као од Оца сапроизлазећега и саприродно на њему почивајућега“.⁶ Дакле, однос Ума-Оца према свом Логосу-Сину јесте однос љубави, а то је Ерос – Свети Дух. Наравно, у контексту Свете Тројице, Дух није просто дух у смислу ваздуха који прати ријеч/логос што силази са наших усана, нити је пак то дух који прати иманентну или дискурзивну ријеч/логос унутар нас самих; лишен свих тјелесних или темпоралних екстензија, Свети Дух постоји у „савршеној и особеној ипостаси, не будући ни на који начин инфериоран у односу на суштаство Оца, већ бивајући неразликовно идентичан са Сином и са Оцем, иако не по ипостаси“.⁷

Разумије се, употреба „аналогија“ приликом покушаја изображавања тајне Свете Тројице била је опште мјесто у светоотачким списима. Григорије Синаит, рецимо, употребљава стандардизовану тријаду „ум-логос-дух“ (νοῦς-λόγος-πνεῦμα),⁸ којој на одређеним мјестима прибјегава и сам Григорије Палама. Међутим, параграф 36 из Паламиних *Capita CL*, као што је више пута наглашавано, представља случај без преседана да се у византијској литератури Свети Дух именује као „љубав“ Оца и Сина.⁹ Та се чињеница такође дугује утицају Блаженог Августина. Паламина тријада νοῦς-γνώσις-ἔρωσ сасвим одговара тријади mens-verbum-amor односно mens-notitia-amor, које затичемо у IX и XV књизи списа *De trinitate* (Flogaus 1997: 143–152; Demetracopoulos 1997: 85, 91–93, 184–185). Полазећи од јовановске традиције, која каже „Бог је љубав“, као и од тезе да је љубав онај чинилац захваљујући којем ми остајемо у Богу и Бог у нама, Августин управо постојање те љубави узима за гарант да нам је Бог „*dao od svoga Duha*“. То пак значи да је „*sami Duh Ljubav*“. А пошто међу Божијим даровима није ништа веће од љубави и ниједан Божији дар није већи од Светог Духа, онда је, по Августину, сасвим примјерено рећи да је „*Ljubav онај који се назива Богом и из Бога*“. Отуда, поентира он, „*ako ljubav којом Отач луби Сина и Син луби Оца неискazиво очитује заједништво обојце, што је досљедније него да се навlastито назове Лjubavlju Дух, који је обојци заједнички?*“¹⁰ Дакле, овдје Августин изрично поистовјећује Светог Духа са Љубављу, именујући га као нешто што је „заједничко“ Оцу и Сину. Исту тезу Августин заступа и у V књизи *De trinitate*, гдје констатује да је „*Duh Sveti stanovito neiskazivo заједништво Оца и Сина*“.¹¹ С друге стране, у IX књизи епископ ипонски потанко разматра „иконичност“ Свете Тројице у човјеку, говорећи о „*tri zbilje које смо, чини се, у себи пронашли*“. Те „*tri zbilje*“, које указују на „*nejednaku sliku*“ Свете Тројице у човјеку, понајприје су „*sama duša, te njezina ljubav i spoznaја*“. Но, иако је ту ријеч о „*tri zbilje*“, оне су ипак „*jedno*“.¹² С друге

⁶ Gregorii Palamae, *Capita CL*, 36, Sinkewicz 1988: 122.11–15.

⁷ Gregorii Palamae, *Capita CL*, 37, Sinkewicz 1988: 124.12–15.

⁸ Gregorii Sinaitae, *Capita per acrostichidem* 30–31, PG 150, 1248D.

⁹ Jugie 1932: 1766–1767: « Fait remarquable dans l'histoire de la théologie grecque et byzantine, et à notre connaissance, inouï jusque-là, Palamas expose sur le mystère des processions divines une théorie identique à celle de saint Augustin et de saint Thomas ».

¹⁰ Aurelii Augustini, *De trinitate* XV, 31, 37, Augustin 2009: 631, 637.

¹¹ Aurelii Augustini, *De trinitate* V, 12, Augustin 2009: 631, 393.

¹² Aurelii Augustini, *De trinitate* IX, 2, 4, Augustin 2009: 454, 456.

стране, оне се „ne staraју“, бивајући „u samima sebi“, али исто тако и „jedne u drugima“, па су „ljubav i spoznaja zajedno u duši koja sebe ljubi i pozna“. Штавише, те три стварности су

na čudan način jedna od druge neodvojive, a ipak je svaka pojedina među njima supstancija. I sve su zajedno, mada su u međusobnome odnosu, jedna supstancija ili esencija. Kada, prema tome, duša sebe pozna i ljubi, njezina se riječ s njome ljubavlju sjedinjuje. Budući da duša ljubi spoznaju i pozna ljubav, i riječ je u ljubavi i ljubav u riječi, i jedno i drugo u duši koja ljubi i govori.¹³

А та и таква структурисаност душе јесте, закључује Августин, „određena slika Trojstva“: дакле, „sama duša i njezina spoznaja koja je njezino dijete i njezina riječ iz same sebe. Ljubav je treća. То троје је једно и једна supstancija.“ Када од те „слике“ оштрину духа управимо према „непромјенљивој свијетлу“, увјерићемо се – а исто то се тврди и у XV књизи *De trinitate* – да је „Duh Sveti također ljubav kao što je, nijedan kršćanin ne dvoji, Božja Riječ – Sin“.¹⁴

Сличности су, као што видимо, и овдје несумњиве, због чега су и параграфи 34–37 списка *Capita CL* с разлогом узимани као још једна одступница тези да је Палама позајмљивао из дјела епископа ипонског.

Αριμενίη 3. Коначно, трећи од аргумената које ћу овдје узети у разматрање тиче се Паламиног става да је „доброта“ (ἀγαθότης) у Богу „суштаство“ (οὐσία). Ту тезу Палама износи у 34. параграфу списка *Capita CL*. Највиши ум, каже он, будући да није пријемчив за супротности, посједује доброту не као квалитет (οὐ ποιότητα), већ као суштаство (ἀλλ’ οὐσίαν). Отуда се свако појединачно добро на које се може помислити налази у њему, с важном, међутим, напоменом да је „највиши ум“ уједно и „добро“ и „с ону страну добра“. У њему се, будући да је „живот добар“, налази и „живот“, и то дотле да се може рећи како је највиши ум по себи „живот“, а слично се може констатовати и за „мудрост“, „вјечност“, „блаженство“ и свако добро које се може замислити. Јер „доброта“ обухвата све то у себи, јединствено и у крајњој простоти. Отуда, пошто ниједно суштаство није „пријемчиво за супротности“, а „највиши ум“ за своје суштаство има доброту, он је, посљедично, некадар да прима супротности у том погледу, што значи да тај „највиши Ум“ садржи сва добра у себи и да се може одредити као сушта доброта.¹⁵

Ово је, како се тврдило, „једини текст“ у којем Палама заговара тезу да је „доброта“ у Богу „суштаство“. На другом мјесту на којем се дотиче истог питања, а то су његове *Τριјаде*, Палама „изрично раздваја божанско ’суштаство’ од божанске добротe“ (Demetrasoroulos 1997: 53). Та чињеница једнако је била условљена Паламиним читањем *De trinitate*: јер, у том спису Августин такође одбија да епитете какви су „добар“, „праведан“, „велики“, и тако даље препозна као „квалитете“ који се разликују од божанског суштаства. Пошто је, међутим, и Дионисије Псеудо-Ареопагит у *De divinis nominibus* устврдио да Бог *jesūe* „доброта“, а Августин пак сматрао

¹³ Aurelii Augustini, *De trinitate* IX, 8, Augustin 2009: 459–460.

¹⁴ Aurelii Augustini, *De trinitate* IX, 17, 18, Augustin 2009: 467–468.

¹⁵ Gregorii Palamae, *Capita CL*, 34, Sinkewicz 1988: 116–118.

да се божанска својства не садрже у „доброти“, већ да се узводе ка *sapientia* (Flogaus 1997: 112–113), испада да је Палама у 34. параграфу *Capita CL* „спојио Псеудо-Дионисија и Августина“ (Demetracopoulos 1997: 53–54).

III

Схолија на Арјуменїи 1. Питање „релативног“ или „односног“ карактера божанских имена, укључујући и лична имена ипостаси Свете Тројице, Палама је – узгредно и другим поводом, али ипак – разматрао већ у раној фази свог теолошког ангажмана. Била је то добрано третирана тема у источној традицији: већ је Амфилохије Иконијски констатовоо како су „Отац, Син и Свети Дух имена за начин постојања или за однос, а не просто за суштатство“ (τὸ γάρ, πατήρ, υἱὸς καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἧρουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ’ οὐκ οὐσίας ἀπλῶς),¹⁶ док је Григорије Ниски једнако говорио да „звање Оца није представитељно за суштатство, него да означава однос према Сину“ (ἢ τοῦ πατρὸς κλήσις οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατικῆ· ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν ἀποσημαίνει).¹⁷ Иницијалне опсервације самог Паламе у овом погледу тицале су се, наравно, полемике око *filioque*. Док је читао Варлаамов спис *Κατὰ Λατίνων*, Палама је увидио како су Варлаамови латински опоненти користили један израз Григорија Назијанзина – ријеч је о изразу „начело из начела“ – не би ли подупрли своје становиште да Свети Дух исходи „и од Сина“ (*filioque*).¹⁸ Из тог се разлога он у својој *Првој њосланици Акиндину* дао на тумачење тог израза. По њему, појам „начело“ (ἀρχή) може се употребити а) за означавање онтолошког „начела божанства“ и „узрокованих“ личности Свете Тројице, б) за означавање „космолошки“ схваћене узрочности, гдје се примарно односи на „икономијску“ Тројицу. И док се у првом случају, „узроком“ и „начелом“ назива само Отац, у икономијском контексту „начелом“ се означавају и Син и Свети Дух, будући да су „савјечни“ и „сабеспочетни“ Оцу, као њему једноприродни и исте воље са њим:

Стваралачко начело је једно: Отац и Син и Свети Дух. Када, дакле, говоримо да су из Бога оне ствари које су произведене ни из чега, односно о доброту којом су задобиле биће или о изначалној благодати којом је свака од њих благодолично учествовала у добробићу, те о касније дарованој благодати којом су пала бића поново дошла у добробиће; када, дакле, тако и о овима говоримо, начелом и извором и узроком називамо и Сина у Светом Духу, не различитим – далеко било! – већ истим, пошто Отац кроз њега у Светом Духу све благодолично производи и изнова узводи и одржава. Отац, с друге стране, осим што је извор свега кроз Сина у Светом Духу, такође је извор и начело божанства као једини „богородитељ“.¹⁹

Ако сада упоредимо овај параграф, који Палама пише 1336, са параграфом 132 списка *Capita CL*, списка који је настао неких 20 година касније, а у

¹⁶ Amphilochius Iconiensis, *Ad Seleucum Trajani praetoris nepotem*, PG 39, 112CD.

¹⁷ Gregorii Nysseni, *Contra Eunomium II*, PG 45, 473B.

¹⁸ За ово види: Кнежевић 2021а.

¹⁹ Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [21988], 207.14–26; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 40.24–31/41.1–5. Упор. Gregorii Palamae, *Ad Barlaam I*, 21, Syggrammata I [21988], 236.28–30/237.1–3.

којем Палама недвојбено позајмљује од Августина, видјећемо, како на ни-воу израза, тако и на нивоу идеја, одређене подударности. Оне би се мо-гле сконцентрисати око двије кључне окоснице: а) стварање бића, као и њихова потоња васпостава у претпадно стање, односно у „добробиће“, заједничко је благодатно дјело трију ипостаси Свете Тројице, које су у том смислу „једно“ и „триипостасно“ начело,²⁰ б) у унутартројичном животу Свете Тројице постоји једна ипостас – то је ипостас Оца – која је „једини узрок“ (μόνος αἴτιος) и „једино начело“ (μόνος ἀρχή) узрокованих личности, то јест Сина и Светог Духа.²¹ И док је у контексту тријадологије очинско начело с једне стране „непреносиво“, а с друге пак „односно“ – „име Отац саузводи изравно у ум Сина²² – у контексту божанске манифестације *ad extra* и Син је „заједничар очинског начела из којег су ова [створена бића] произашла“,²³ а појмови „начело“ и „узрок“ – па чак и име „отац“ – не везују се за једну ипостас. Тако, рецимо, у *Logoi apodeiktikoi* Палама констатује како се у контексту космологије Бог назива „оцем“ у метафоричком сми-слу,²⁴ будући да је „творац“ свијета.²⁵ Говорећи, опет, о „поретку“ личности Свете Тројице и везујући тај „поредак“ за редосљед божанског откривења (Кнежевић 2011: 26–27), Палама каже како се Бог најприје људима открио као Отац, пошто је име „отац“ нама блиско и пошто га на неки начин има-мо као заједничко са ипостасима које из њега произлазе и које су њему једносутне – с том, међутим, разликом што те ипостаси, односно Син и Свети Дух, Оца зову тим именом „по природи“ (φύσει), док смо се ми, услед његовог „човјекољубља“, удостојили да га зовемо „оцем“ (ἡμῶν δ' ὑπὸ φιλανθρωπίας καλεῖσθαι κατηξίωσε).²⁶ И док је, с једне стране, Бог у односу на нас „владалац“, с друге пак стране – са становишта благодати – он је „наш Отац“ (по εὐλῆτι нашемоу ὠπору).²⁷ То пак значи да је Отац „дословце“ (κυρίως) „отац“ само „јединородноме“ (πατήρ μὲν ἔστι κύριως τοῦ μονογενοῦς), а да га ми, који од њега нијесмо рођени, већ створени, такође зовемо „оцем“, упркос чињеници што је за нас он „дословце“ не „отац“ већ „први узрок“ (πρῶτον αἴτιον δι' ἡμᾶς κύριως).²⁸ Укратко речено, име „отац“ се у космо-лошком контексту може дозначити и *Сину*, као и свакој божанској лично-сти понаособ (снѣ бѣ насъ радн нже снѣом бывши слышнть ѿцѣ. тѣм же н творецъ

²⁰ Упор. Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [21988], 207.14–15; *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [21988], 205.9–10; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [21988], 39.15–16; Gregorii Palamae, *De divinis operationibus* 43, Syggrammata II [1966], 128.16–18.

²¹ Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 61, Syggrammata I [21988], 133.25–26.

²² Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 34, Syggrammata I [21988], 64.24. Упор. Gregorii Palamae, *Homilia XXIV*, 12, *Homiliae* [1985], 114: «πῶς γὰρ ἂν ἦν Πατήρ καὶ νοῦς ἀναρχος χωρὶς Υἱοῦ καὶ Λόγου συναρχος;».

²³ Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [21988], 208.1–2; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 41.12–13.

²⁴ Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 17, Syggrammata I [21988], 45.17–20; 2, 32, Syggrammata I [21988], 107.19–21.

²⁵ Упор. Radović 21991: 87 = Радовић 2006: 87–88.

²⁶ Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 34, Syggrammata I [21988], 65.12–16.

²⁷ Kakridis, Taseva 2014: 147.3–4; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 5, Syggrammata I [21988], 82.15–16.

²⁸ Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 32, Syggrammata I [21988], 107.19–21.

нашъ конѣо· н ѿѿѣ),²⁹ што значи да се Света Тројица у цјелини назива „оцем“, у смислу да је „отац“ творевине и свих оних које је створила својом силом (аще н ꙗкѣт' се ꙗдинъ творѣць н ѿѿѣ пн насъ, нѣ заже ꙗѣоснальнъ)³⁰ и препородила својом благодаћу.³¹ Исту тезу Палама ће поновити у својим *Антиириѣицима ѡрошѣив* Акиндина. Наиме, у другој књизи тог списка, реагујући на приговор да његово разликовање суштства и енергија у Богу заговара постојање „два божанства“ (δύο θεότηας), Палама одговара тако што дотичну полемику преноси на природу имена „отац“. Пошто ми, каже он, „оцем“ не називамо само Господњег Оца, већ оцем називамо и самог Господа, онда ће се – слиједимо ли Акиндинову логику – једнако констатовати да „поштујемо и два оца у највишој Тројици“ (καὶ δύο πατέρας ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τριάδος σέβειν). Али ми, каже он, то не чинимо: јер, као што поштујемо једног Оца, упркос томе што је *и Син* наш отац, а све због тога што нас је у почетку саздао и касније пресаздао (ὡσπερ ἕνα πατέρα προσκυνούμεν, καὶ τοῦ υἱοῦ πατρὸς ἡμῶν ὄντος καὶ ὡς τὴν ἀρχὴν πλάσαντος καὶ ὡς ὕστερον ἀναπλάσαντος), тако поштујемо и једно божанство: „надимено суштство“ и „обожујућу силу“. И као што се са Оцем заједно поштују Син и Дух, пошто нијесу одвојени, иако сваки постоје у засебним ипостасима, тако се са триипостасном природом сапрославља свака божанска сила и енергија, која, међутим, нити је од ње одвојива, нити постоји у засебној ипостаси.³²

Сада, размотримо ли ова мјеста, бићемо у прилици да констатујемо како Палама на њима не говори *изрично* о питању „анафоричког“ карактера божанских имена. Па ипак, то питање он оствљава на један посредан и имплицитан начин, и то тако да се његове опсервације у том погледу, посматра ли се ствар структурално, могу узети као основа за тезе изнесене у параграфу 132 списка *Capita CL*. А ту основу он је могао преузети из теолошких увида Григорија Богослова, који је за њега – макар у најранијој фази његовог стваралаштва – био врхунски богословски ауторитет (ἑῷσλοβнѣишн грѣгѡрѣ).³³ За епископа Назијанза категорија „односа“ кључна је за разумијевање хришћанског Бога и начина постојања личности Свете Тројице. То је видљиво на основу самих божанских имена. Име „Отац“, каже он, није име за „суштство“ или пак за „енергију“, већ је то име за „однос“ што га има Отац према Сину или пак Син према Оцу (οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὡ σοφώτατοι οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα).³⁴ Отац је од вјечности и одувјек безузрочни Отац и истински је и по превасходству *Оѡиац* – наравно, у односу на свог Сина – исто као што је и Син истински и по превасходству *Син* (καὶ πατήρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ υἱός· ὡσπερ καὶ υἱὸς κυρίως, ὅτι μὴ

²⁹ Kakridis, Taseva 2014: 193.4–6; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 33, Syggrammata I [21988], 108.5–7. Упор. такође: Gregorii Palamae, *Homilia I*, 1–2, Homiliae [22004], 28.1–3, 11–13; Gregorii Palamae, *Homilia LIV*, 10, Homiliae [1986], 360.1–4.

³⁰ Kakridis, Taseva 2014: 193.7–8; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 33, Syggrammata I [21988], 108.5–9.

³¹ Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 18, Syggrammata I [21988], 95.9–11. Упор. Lison 1992: 67 = Лизон 2013: 289.

³² Gregorii Palamae, *Antirrhetici contra Acindynum II*, 9, 30, Syggrammata III [1970], 105–106.

³³ Kakridis, Taseva 2014: 217.19–20.

³⁴ Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 16, PG 36, 96A | Discours 27–31 [1978], 210.12–14.

καὶ πατήρ). Идентитет божанских ипостаси конституише се одношајношћу, што значи да „анафоричност“ њихових имена није нека изведеница или секундарни „квалитет“, већ нешто што иманентно структурише унутарбожански живот. Друкчије речено, за разлику од међуљудских одношења, која су компромитована просторно-временским категоријама, и стварају се и развргавају зависно од различитих околности, идентитет Оца и Сина *исцирљује се у односу* (σχέσις).³⁵

С друге стране, на нивоу икономијском и за Назијанзина се стварање посматра као заједничко дјело Тројице у цјелини.³⁶ У том смислу Тројица се означава као „први узрок“ (πρῶτον αἴτιον), „творац свега“ (τὰ πάντα δημιουργήσαντος),³⁷ односно као „узрок свега“ (πάντων αἰτία).³⁸ И док је у домену икономије примјерено употребљавати име „бог“, то име се не користи и у односу на Сина, пошто је немогуће да неко ко је по природи Бог неког другог означава као Бога. Другим ријечима, појам „бог“ се у односу на створени свијет користи „дословно“, док се појам „отац“ „дословно“ користи само у односу на Логоса. У погледу пак творевине, појам „отац“ се не користи дословце већ „метафорички“ (ἡμῶν γὰρ κυρίως μὲν θεὸς ὁ θεός, οὐ κυρίως δὲ πατήρ).³⁹ Дакле, у контексту саздања и пресаздања „немогуће је да нешто од онога што ради Отац не ради и Син“, што значи да ту имамо посла са оним што је „заједничко“ Тројици.⁴⁰ Син је „творац вјекова“ (ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων), с(а)творитељ, савршитељ и пресаздатељ (ὁ συντελεστής καὶ μεταποιητής),⁴¹ али се у извјесном смислу „творцем“ може назвати и Свети Дух (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν), пошто он „испуњава свијет бићем“ (πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν).⁴² И Свети Дух, дакле, „твори заједно са Сином и стварање и васкрсење“ (τοῦτο τὸ πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν υἱῶ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν), а „ствара и духовни препород“ (δημιουργεῖ δὲ τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν).⁴³ Све кад се сабере, Света Тројица у цјелини је „творац“, „пресаздатељ“ и даровалац благодати која доноси „духовни препород“, па се отуда — иако не дословце — може назвати „оцем“ творевине.

Дакле, Палама је из источног предања израна могао усвојити многе идеје које ће касније у продубљенијем виду реципирати и од Блаженог Августина. Укратко, то су: а) идеја о анафоричком карактеру божанских имена, како на нивоу унутартројичном, тако и у односу на творевину, б) теза да се „оцем“ може назвати не само ипостас Оца него и Тројица у цјелини, наравно, када

³⁵ Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXV*, 16, PG 35, 1221AB | Discours 24–26 [1981], 196.12–17. Назијанзин је, тако Veeley 2008: 208, фн. 61, концепт „односа“ учинио „програмским за учење о Светој Тројици“.

³⁶ Gregorii Theologi, *Oratio XXVIII*, 6, PG 36, 32C–33B | Discours 27–31 [1978], 110–112.

³⁷ Gregorii Theologi, *Oratio XXVIII*, 13, 31, PG 36, 44A, 72BC | Discours 27–31 [1978], 128.25, 172.20, 174.32.

³⁸ Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 33, PG 36, 172A | Discours 27–31 [1978], 340.4; *Oratio XL*, 45, PG 36, 424A | Discours 38–41 [1990], 304.13–15. Упор. Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 13, Syggrammata I [21988], 218.13: «ὁ πάντων αἴτιος».

³⁹ Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 8, PG 36, 113AB | Discours 27–31 [1978], 240.1–6.

⁴⁰ Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 11, PG 36, 116C | Discours 27–31 [1978], 246.6–9.

⁴¹ Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 15, 20, PG 36, 124A, 129A | Discours 27–31 [1978], 258.4–5, 268.14–15.

⁴² Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 29, PG 36, 165C | Discours 27–31 [1978], 334.19–20, 26.

⁴³ Gregorii Theologi, *Oratio XLI*, 14, PG 36, 448AB | Discours 38–41 [1990], 344.1–2, 8.

је ријеч о стварању и благодатном пресаздању, односно „духовном препороду“ човјека, в) теза да су три личности у космолошком контексту — упркос томе што су три — заправо „једно начело“. Све то значи да је рецепција Августина од стране Паламе у овом погледу могла бити испосредована одговарајућим увидима Григорија Назијанзина, те да — *pace* Флогаус⁴⁴ — ту не мора бити ријеч о ексклузивној дисјункцији већ, штавише, о конјункцији. Ово ме би, поред наведеног, у прилог ишло и то што Палама — управо као и Назијанзин, а у истом антиевномијевском духу у којем је писана и дионица о „релационом“ карактеру божанских имена из *De trinitate* — на једном мјесту у *Тријагама* каже како име „Отац“ не означава Божије „суштаство“, већ оно што је „око суштаства“. А то је, у овом случају, ипостас.⁴⁵

Схолија на Арјуменѿ 2. Већину референци које сам навео у вези са *Арјуменѿом 1*, укључујући и упоредна мјеста из Григорија Назијанзина, можемо лоцирати у Паламином спису *Logoi apodeiktikoi*, написаном 1335. године. У тематски сродној расправи његовог (будућег) опонента Варлаама Калабријског, а која носи назив *Κατὰ Λατίνων*, налазимо и другу тезу коју је Палама касније усвојио од Августина: ријеч је о идентификацији Светог Духа као „љубави“. Ту тезу Варлаам наводи у оквиру своје начелне критике „латинског“ теолошког приступа формулисању основних постулата вјере, приликом чега настоји да доведе у питање не њихове појединачне тезе, већ саму природу латинских силогизама. У том смислу, он најприје констатује како сваки силогизам — хоће ли се да буде *исѿраван* (аѿце свѿь права) — мора бити или аподиктички или дијалектички, а ако ли се пак не може подвести под једну од те двије рубрике, он мора бити софистички (понеже всако събранѿе правѿ сљежѿе, нли ѿказател'нѿ ѿ ѿ нли нстезател'нѿ: а еже ѿнѿ снѿ прѿльстнѿ кстѿ), односно „прелестан“.

А потом показује како латински силогизми не задовољавају основне предуслове ни аподиктичког ни дијалектичког закључивања. Да латински силогизми нијесу дијалектички, показује се ако се размотри какве природе дијалектички силогизам и његове премисе генерално треба да буду. Полазећи, наравно, од Аристотела, чију *Тоѿику* изрично помиње, Варлаам истиче како се у дијалектичком резонувању полази од мишљења а) већине људи, б) оних мудрих међу њима, в) већине мудрих или оних најпознатијих међу мудрима. Када неко, примјера ради, дискутује са неким хришћанином и износи аргументе о хришћанском учењу, он се мора држати онога што прихватају сви хришћани, већина њих, или пак најмудрији међу њима. У сваком случају, сви учесници у разговору морају се држати онога што сваки од њих прихвата као истинито, пошто ће једино тако једна премиса бити општеприхваћена и обавезујућа. Међутим, како премисе латинских силогизама, попут оних да се Отац разликује од Сина само по томе што је Отац (ѿако еже ѿдннѿ еже ѿнѿ быти ѿѿѿ ѿ раз'нствѿѿѿ снѿ), или оне да је божанско произлажење налик божанској вољи (ѿако хотѿннѿ ѿѿѿѿѿ се бѿѿѿноѿ нсѿѿѿѿѿ), или пак оне по којој је Свети Дух љубав између Оца и Сина (ѿако ѿѿѿѿѿ ѿ дѿѿѿѿѿ сѿѿѿѿѿ ѿ ѿнѿ), као истините не прихватају не само сви Грци него чак ниједан

⁴⁴ Flogaus 1997: 91, фн. 101.

⁴⁵ Gregorii Palamae, *De hesychastis* III, 2, 4, Syggrammata I [21988], 659.15–17.

од њих, било да је мудар или незналица, испада да оне немају снагу дијалектичког доказивања, што значи да закључци Томе Аквинског и њему сличних нијесу обавезујући за православце.⁴⁶

У овдје узгредној, али јасно изреченој напомени Варлаам износи (латинску) тезу коју је најприје формулисао Августин, а потом и Тома Аквински, сходно којој је „Свети Дух љубав између Оца и Сина“ (тако љубовь ѿ дѣ стѣ бѣца и сѣа).⁴⁷ Како Варлаам овдје директно наводи Тому Аквинског, а имајући на уму и то да су његови латински опоненти у диспуту били доминиканци,⁴⁸ можемо са доста сигурности констатовати да се теза коју износи Варлаам односи на познато мјесто из Томине *Summa theologiae*.⁴⁹ Сада, имајући у виду чињеницу да је српскословенска верзија Варлаамовог списка Катὰ Λατίνων (На Латинџе) најближа „прагматијама“ које је учени Калабријац користио приликом свог диспута са папским легатима, као и то да је ту верзију Палама неспорно читао,⁵⁰ можемо констатовати да се он управо преко ње – већ 1335. године – први пут сусрео са тезом о Светом Духу као „љубави“ између Оца и Сина. Разумије се, то није било довољно да он ту идеју прихвати, али се неки иницијални подстрек за њену потоњу рецепцију засигурно може узвести управо том мјесту из Варлаамове расправе. А након Паламиног изравног сусрета са Августиновим *De trinitate*, сусрета који ће услиједити неких двадесетак година касније, Варлаамова теза да „ниједан“ од Грка не прихвата тезу да је Свети Дух „љубав“ Оца и Сина изгубила је на снази – јер, Палама је, као што знамо, био први од Грка који је ту тезу отворено прихватио.

А ту тезу епископ солунски прихватио је не само у *Capita CL* већ и у свом спису *Contra Beccos*, управљеном против унионистичког патријарха Јована Века.⁵¹ У свом трећем „противнатпису“ или „утуку“ Палама још изричније него у *Capita CL* каже да је „Свети Дух заједница и љубав Оца и Сина“ (κοινωνίαν καὶ ἀγάπην... τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Ту тезу, која језгровито синтетизује одговарајућа мјеста из Августинове V и IX књиге *De trinitate*, Палама на дотичном мјесту још изравније повезује са својим сопственим тријадолошким поставкама о Светом Духу као „пребивајућем“ на Сину, односно као оном који је Сину „сапратећи“ и који је „изравно“ са Сином од Оца. Отуда је ово мјесто важно из најмање два разлога: а) најприје, оно нам додатно потврђује како је Паламин спис *Contra Beccos* ако не започет, а оно засигурно завршен 1355, дакле, након што се Палама упознао са Августином, б) оно нам сугерише да је његово усвајање тезе о Светом Духу као „љубави“ уклопљено у источно предањско учење о Духу као „сапратећем“ (и „почивајућем“ на) Логосу, а којим се жељела апострофирати тјешња веза Сина и Духа на нивоу тријадологије – и то дотле да се чак прихватало како Дух исходи „од обојице“, то јест од Оца и Сина

⁴⁶ Kakridis, Taseva 2014: 339, 343, 347, 349.

⁴⁷ Kakridis, Taseva 2014: 349.13–14; Barlaam Calabro, *Tractatus A*, IV, 6, Fyrigos 1998: 558.44–45.

⁴⁸ Упор. Sinkewicz 1980: 498–499.

⁴⁹ Thomae de Aquino, *Summa theologiae I*, q. 37, art. 1 et 2.

⁵⁰ Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 1, Syggrammata I [21988], 203.8–14.

⁵¹ *Editio princeps* српскословенског превода овог Паламиног списка припремам заједно са др Милесом Стефановић-Бановић.

(Кнежевић 2013). Ово мјесто помаже нам да боље схватимо садржај 36. параграфа *Capita CL*, гдје је слика Духа као „љубави“ доброно остала нерастумачена у смислу њеног односа према Паламиној тријадологији и његовом „теолошком програму“ у цјелини.⁵²

Схолија на Арјуменѝ 3. Тезу по којој „доброту“ треба поистовјетити са Божијим „суштаством“ Палама није усвојио тек након свога читања *De trinitate* нити је 34. параграф списа *Capita CL* „једини текст“ у којем он ту тезу заступа. У *Logoi apodeiktikoi II*, 9 Палама расправља о структури људског бића као „другог бога“ (θεὸν ἄλλον), који не само да је настао на земљи „из божанске добротe“ (δι’ ἀγαθότητα θεϊαν) већ је и „преображен по Божијој благодати“ (κατὰ θεοῦ χάριν μεμorfωμένον). Тај „други бог“ састављен је из душе и тијела. Душа је пак створена „сасвим по божанском образу и подобију“, а „јединствена је у уму и логосу и духу“ (ἐνιαίαν οὖσαν ἐν νῶ καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι). Овдје Палама користи за источну теологију класичну тријаду „ум-логос-дух“. Међутим, првобитним гријехом тијело је постало смртно, пошто је њиме затамњена душа која тијелу даје живот. Но, изгубљена божанска красота васпостављена је у нама, а ми сами, каже Палама, помиловани смо „оним чија природа јесте доброта и милошћу која из ње произлази“ (οὗ φύσις ἡ ἀγαθότης καὶ ὁ δι’ αὐτὴν ἔλεος).⁵³ Као што лако можемо сагледати, Палама на овом мјесту изрично каже да божанска „природа јесте доброта“ (нῆ помнлова тоῦнк њже кствѡ блгь).⁵⁴ Пошто се у отачком вокабулару већ израна поистовјећују термини „суштаство“ (οὐσία) и „природа“ (φύσις), можемо констатовати да Палама *и овдје* – истина узгредно и без шире дискусије о томе шта се Богу може пририцати „суштаствено“, а шта не – божанску „природу“ односно „суштаство“ поистовјећује са „добротом“ (ἀγαθότης). Пошто (и) ова дионица из другог издања Паламиних *Logoi apodeiktikoi* доброно одговара својој најранијој верзији, онаквој каква је сачувана само у српскословенском преводу,⁵⁵ сумње да је ову тезу Палама импортовао у свој антилатински спис након читања Августина а приликом његовог потоњег редиговања (1355) *и* у овом се случају могу лако одбацити.

IV

У својој књизи *Orthodox Readings of Aquinas*, коментаришући Паламину „симпатетичку, али не и некритичку рецепцију неких кључних теза Августиновог светотројичног учења“, рецепцију коју је окарактерисао као „збуњујућу“ (усљед чињенице што је Августин „родоначелник“ *filioque*), Маркус Плестид констатује како је та рецепција била доброно припремљена Паламиним раним тријадолошким спекулацијама. Те ране тријадолошке спекулације тичу се, по овом аутору, првенствено Паламине способности да пригрли сапроисхођење Духа и на вјечном и на темпоралном плану,

⁵² Задуго усамљен покушај интегралистичког тумачења ове августиновске позајмице дао је на херменеутички плодан начин митрополит Амфилохије Радовић. Види: Radović²1991: 166–176 = Радовић 2006: 171–181. Упор. такође: Plested 2012: 36–40; Кнежевић 2021.

⁵³ Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 9, Syggrammata I [21988], 85–86.

⁵⁴ Kakridis, Taseva 2014: 155.4–5.

⁵⁵ Kakridis, Taseva 2014: 153, 155.

што значи да је августиновски параграф 36 списка *Capita CL*, иако усамљен у византијској теолошкој лектури до 14. вијека, заправо кохерентан са остатком Паламине мисли. Другим ријечима, када Палама усваја Августинову идентификацију Светог Духа као „љубави“, ту се заправо не ради о „упаду страног елемента“ у Паламин опус, већ прије о препознавању компатбилности мисли Блаженог Августина са његовом сопственом теолошком традицијом и трајекторијом (Plested 2012: 39–44). Схолије које сам дао на три аргумента што су излагани у прилог тези да је Палама позајмљивао од Августина потврђују ову Плестидову тезу. Наиме, у случају *Ариуменџа 1* утицај Августина на Паламу могао је добро бити припремљен Паламином рецепцијом одговарајућих теза Григорија Назијанзина. У случају *Ариуменџа 2*, Паламина рецепција Августинове тезе о Светом Духу као „љубави“ могла је бити посредована сусретом са истом идејом коју је – у парафрази и узгредно, али ипак – претходно био изнио Варлаам Калабријски, а извршена повезивањем те идеје са тезом источних отаца о „пребивању“ и „почивању“ Светог Духа на Сину. Коначно, трећу идеју за коју се узима да ју је Палама директно реципирао од Августина, Палама је – додуше, у заметку, али ипак – формулисао већ у свом првом догматском спису, што значи да је тло за њену потоњу рецепцију било већ израна припремљено: по свој прилици одговарајућим опсервацијама Дионисија Псеудо-Ареопагита. Отуда, можемо констатовати како је у сегментима које сам претходно анализовао *нејосредни* утицај Августина био *исјосредован* Паламином претходном теолошком лектиром, што значи да је *De trinitate* служио – макар у одређеним сегментима – више као потврда извјесних аспеката Паламине већ изграђене теолошке визије (Plested 2012: 43), неголи пак као својеврсни резервоар одакле је Палама „еклектички“ и (херменеутички) „бескрупулозно“ црпио аргументацију против својих опоната (Flogaus 1997: 109). Све то – једнако као и питање колико је Паламино читање Августина могло повратно утицати на потоњу редакцију изворног текста *Logoi apodeiktikoi* – овај конкретни феномен интертекстуалности у Византији 14. вијека чини још занимљивијим и за међуконфесионални дијалог релевантнијим.

Извори

- Augustin 2009: Sveti Augustin, *Trojstvo*, preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Biblioteka Službe Božje 59, Split: Služba Božja, 2009.
- Discours 24–26 [1981] = Grégoire de Nazianze, *Discours 24–26*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 284, Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.
- Discours 27–31 [1978] = Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 (Discours théologiques)*, introduction, texte critique et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon, Sources Chrétiennes 250, Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.
- Fyrigos 1998: Barlaam Calabro, *Opere contro i Latini*, introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici a cura di Antonis Fyrigos, II, Studi e Testi 348, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998.

- Homiliae [1985, ³2004] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 9. Ὁμιλίαι (Α'–Κ'). Εἰσαγωγή, κείμενον-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἕλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη Τὸ Βυζάντιον: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985, ³2004.
- Homiliae [1985] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 10. Ὁμιλίαι (ΚΑ'–ΜΒ') [Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης], Ἕλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 76, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985.
- Homiliae [1986] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 11. Ὁμιλίαι (ΜΓ'–ΞΓ'). Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Ἕλληνας Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 79, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1986.
- Kakridis, Taseva 2014: Yannis Kakridis, Lora Taseva, *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*, Weiber, Freiburg i. Br. Hubert & Co., 2014.
- Sinkewicz 1988 = *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*. A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, Studies and Texts 83, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
- Syggrammata I [²1988] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α'. Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχασζόντων. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, Ι. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1962, ²1988.
- Syggrammata II [1966] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β'. Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Μαρτσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966, ²1994.
- Syggrammata V [1992] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικὰ τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης* 36, γ: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Ε'. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Ἀσκητικὰ συγγράμματα. Εὐχαί. Ἐκδίδει Παν. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Κυρομάνος, 1992.

Секундарна литература

- Beeley 2008: Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Demetracopoulos 1997: Γιάννης Ἀ. Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα: Παρουσία, 1997.
- Erismann 2015: Christoph Erismann, “St. Gregory Palamas and Aristotle’s ‘Categories’”, in: *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, ed. Constantinos Athanasopoulos, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015, 132–141.

- Flogaus 1997: Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1997.
- Jugie 1932: Martin Jugie, « Palamas Grégoire, théologien grec du XIV^e siècle, archevêque de Thessalonique (1296 – 14 novembre 1359) », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 2 (1932), 1735–1776.
- Кнежевић 2011: Микоња Кнежевић, „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у 'Аподиктичким словима' Григорија Паламе“, *Бојословље*, LXX, 1 (2011), 20–43.
- Кнежевић 2012: Микоња Кнежевић, „'Εκ' и 'διὰ' у 'Аподиктичким словима о исхођењу Светог Духа' Григорија Паламе“, *Смисао. Часопис Одјелења за друшћивене науке Мајишце српске – Друшћива чланова у Црној Гори*, 1 (2012), 39–59.
- Кнежевић 2012: Mikonja Knežević, *Gregory Palamas (1296–1357): Bibliography*, Belgrade: Institute for Theological Research, 2012.
- Кнежевић 2013: Микоња Кнежевић, „Εξ ἁμφοῖν. Кирило Александријски и полемика око 'filioque' Григорија Паламе“, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асијективни мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања, 2013, 167–194.
- Кнежевић 2021: Микоња Кнежевић, „Августин Ипонски и Григорије Палама у (теолошкој) херменеутици Амфилохија Радовића“, у: *Вера и мисао у врћилоу времена. Међународни зборник радова у часћи мићрополиита Амфилохија (Радовића) и епископа Аћанасија (Јевћића)*, приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду; Подгорица: Матица српска – Друшћтво чланова у Црној Гори; Фоца: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, 2021, 265–314.
- Кнежевић 2021а: Микоња Кнежевић, „Начело из начела' Григорије Назијанзин и полемика око 'filioque' Григорија Паламе“, *Црквене сћудије*, 18 (2021).
- Lison 1992: Jacques Lison, « L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoires Palamas », *Science et Esprit*, 44, 1 (1992), 67–77 = Лизон 2013: Жак Лизон, „Триипостасна божанска енергија по Григорију Палами“, са француског превела Јулија Видовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асијективни мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 288–296.
- Nadal 1974: Juan Cañellas Nadal, « La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas », *Istina*, 19, 3 (1974), 297–328.
- Plested 2012: Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Radović ²1991: Ἀμφιλόχιος Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τής Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, [1973] 1991 = Радовић 2006: Амфилохије Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светиом Григорију Палами*, превод са грчког Епископ Атанасије (Јевћић), Дејан Ристић, Манастир Острог 2006.
- Sinkewicz 1980: Robert E. Sinkewicz, “A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas”, *Journal of Theological Studies*, 31 (1980), 489–500.
- Vlachos 2009: Ἱεροθέου Βλάχου, «Τὰ ἑκατὸν πεντήκοντα κεφάλαια τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ», *Θεολογία*, 80, 1 (2009), 5–25.
- Wilkins 2003: Jeremy D. Wilkins, “‘The Image of this Highest Love’: The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas’s ‘Capita 150’”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 47, 3–4 (2003), 383–412.

Mikonja Knežević

Augustine and Gregory Palamas: Reception and Mediations

Abstract

The text examines three arguments presented by scholars in order to support the thesis that Gregory Palamas in his *Capita CL* borrowed some ideas and formulations from Augustine's *De trinitate*. These arguments are here connected with Palamas's earlier theological speculations; In this matter it is shown that certain aspects of his reception of Augustine were, in a way, prepared even in the first phase of his theological engagement – hence, before he became directly acquainted with the theological work of Bishop of Hippo.

Key words: Gregory Palamas, Augustine of Hippo, Father, Son, Holy Spirit, eros/love, divine essence, goodness, reception, mediations.

