

ВЕРА И МИСАО У ВРТЛОГУ ВРЕМЕНА

Београд – Подгорица – Фоча

2021

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.222(497.11)-726.1:929 Амфилохије, црногорско-приморски митрополит(082)
271.222(497.11)-726.1:929 Атанасије, захумско-херцеговачки епископ(082)
271.222(497.11)-9(082)
012 Амфилохије, црногорско-приморски митрополит
012 Атанасије, захумско-херцеговачки епископ
323.1(=163.41)(497.115)(082)
378.6:271.222(497.11)(082)

ВЕРА и мисао у вртлогу времена : међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића) / приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић. - Београд : Православни богословски факултет Универзитета ; Подгорица : Матица српска - Друштво чланова у Црној Гори ; Фоча : Православни богословски факултет "Свети Василије Острошки", 2021 (Београд : Гласник). - XIV, 824 стр., [16] стр. с таблама ; 24 см

Тираж 1.000. - Стр. XI-XIV: Пролог / уредници. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз поједине радове. - Резимеи на срп., енг. и рус. језику.

ISBN 978-86-7405-231-0 (БФ)

а) Радовић, Амфилохије (1938-2020) -- Зборници б) Јевтић, Атанасије (1938-2021) -- Зборници в) Српска православна црква -- Зборници г) Православни богословски факултет (Београд) -- Зборници д) Православна теологија -- Зборници њ) Српско питање -- Косово и Метохија -- Зборници

COBISS.SR-ID 32610313

ВЕРА И МИСАО У ВРТЛОГУ ВРЕМЕНА

Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића)
и епископа Атанасија (Јевтића)

Уредници

Андреј Јефтић
Микоња Кнежевић
Раде Кисић

Издавачи

Православни богословски факултет Универзитета у Београду
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори
Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“
Универзитета у Источном Сарајеву

За издавача

Проф. др Зоран Ранковић
Проф. др Јелица Стојановић
Проф. др Владислав Топаловић

Лектура

Михаило Костић
Наташа Вуловић Емонтс

Прелом

Зоран Перовић

Тираж

1000

Штампа

ЈП „Службени гласник“

2021

Рецензенти

Будо Алексић, Владимир Антић, Милош Антоновић, Зоран Арсовић, Драган Ашковић, Јелена Бајовић, Владан Бартула, Новак Билић, Борис Брајовић, Марко Вилотић, Радоје Головић, Предраг Драгутиновић, Далибор Ђукић, Миша Ђурковић, Филип Ивановић, Душан Игњатовић, Владета Јанковић, Здравко Јовановић, Драган Каран, Ивана Кнежевић, Ромило Кнежевић, Дарко Крстић, Горан Латиновић, Илија Марић, Вукашин Милићевић, Драго Перовић, Владислав Пузовић, Зоран Ранковић, Драган Радић, Радивој Радић, Виктор Савић, Слободан Самарџић, Владан Тријић, Небојша Тумара, Ненад Тупеша, Србољуб Убипариповић, Славица Шевкушић, Саша Шољевић, Ирена Шпадијер

ВЕРА И МИСАО У ВРТЛОГУ ВРЕМЕНА

Међународни зборник радова у част
митрополита Амфилохија (Радовића)
и епископа Атанасија (Јевтића)

Уредници:
Андреј Јефтић
Микоња Кнежевић
Раде Кисић

Београд – Подгорица – Фоча

Православни богословски факултет Универзитета у Београду
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори
Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“
Универзитета у Источном Сарајеву

2021

Вера и мисао у врџлоу времена. Међународни зборник радова у часџ мџројолиџа Амфилохија (Радовића) и еџскоја Аџанасија (Јевџића), приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Универзитета у Источном Сарајеву, 2021, 265–314

УДК 271.2-1 Амфилохије, црногорско-приморски митрополит
27-1 Августин, свети
271.2-1 Григорије Палама, свети

МИКОЊА КНЕЖЕВИЋ

Универзитет у Приштини

са привременим седиштем у Косовској Митровици

Филозофски факултет

mikonjaknezevic@gmail.com

АВГУСТИН ИПОНСКИ И ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА У (ТЕОЛОШКОЈ) ХЕРМЕНЕУТИЦИ АМФИЛОХИЈА РАДОВИЋА

Сажетак: У тексту се разматра начин на који је јеромонах Амфилохије (Радовић) приступио питању утицаја Августиновог *De trinitate* на Паламин спис *Capita CL*, у првом реду с обзиром на примјену „психолошких тријада“. То питање је актуелна тема у модерној паламитској учености, будући да је утицај Августина на Паламу документован тек 1996, најприје од стране Рајнхарда Флогауса, а потом и од стране Јаниса Димитракопулоса. За разлику од владајућег тренда у оквирима православне теологије, за који је било карактеристично да августиновски утицај на Паламу *a priori* одбацује или да је према њему резервисан, јеромонах Амфилохије је показао спремност не само да тај утицај региструје и прихвати већ и да га – на узгредан и недоречен начин, али ипак – додатно подупре. То је, како интенцијом, тако и текстуалном потврдом, укључило извјесна оригинална рјешења, која све до Флогаусових анализа нијесу била понуђена у паламитској учености.

Кључне ријечи: Августин Ипонски, Григорије Палама, психолошке тријаде, ум–знање–ерос, Свети Дух, Амфилохије Радовић, херменеутика, реконтекстуализација, нестворена енергија, *filioque*, Јован Мјендорф, Јанис Димитракопулос

1.1. ПРВЕ ИНДИЦИЈЕ И ПОКРЕТАЊЕ ПОСТУПКА

Григорије Палама и Августин Ипонски – питање односа двојице утицајних хришћанских аутора први пут је постављено у пионирској и не на једном мјесту идеолошким стереотипима обојеној студији Мартина Жижија из 1932. године, у којој је француски асумпциониста изнио тезу да је Палама у свом спису *Capita CL*, на један у византијској и грчкој теологији до тада беспримјеран начин, изложио теорију о тајни божанских происхођења која је била идентична одговарајућој теорији Блаженог Августина и Томе Аквинског. Конкретније, сличност на коју је Жижи с правом указао односила се на оно мјесто гдје Палама каже да је „Дух најузвишенијег Логоса као некакав неизрециви ерос родитеља према самом неизрециво рођеном Логосу, којег и Очев љубљени Син и Логос употребљава према родитељу“;¹ а што је неодољиво подсјећало на чувену (августиновску) тезу о Светом Духу као *nexus amoris*² између Ума–Оца и Логоса–Сина.³ Питање евентуалног утицаја Блаженог Августина (или Томе Аквинског) на Григорија Паламу што га је тада поставио Жижи, у деценијама које су услједиле обично је заобилажено⁴ и, у фројдовском смислу, вјешто затурано. То „затурање“ посебно је било карактеристично за православне истраживаче,⁵ који су се махом трудили да Паламу прикажу као неког ко се налази у

- 1 Gregorii Palamae, *Capita CL*, 36, *Sygggrammata V* [1992] 54.25–28 = Sinkewicz 1988, 122.11–14: «Εκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτου λόγου, οἷόν τις ἔρωσ ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπόρρητος γεννηθέντα λόγον· ὃ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς ἐπέραστος λόγος καὶ υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν γεννήτορα [...]».
- 2 Израз „*nexus amoris*“, као што је покушала показати Osborne 1989, не може се наћи у *De trinitate* Блаженог Августина. Тај израз изгледа више одражава рецепцију Августинове идентификације Светог Духа као „љубави“ у дјелу Томе Аквинског.
- 3 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 a celle de saint Augustin et de saint Thomas ».
- 4 Изузетак је подстицајни текст Romanides 1960–1961, у којем су Августин и Палама стављени у однос *индиректне* контрапозиције: наиме, преко Паламине критике Варлаама, који је ту представљен као баштиник августиновске теолошке традиције. Са сличне позиције наступа и Bradshaw 2004: 229–230, 233–234.
- 5 Тако је Lossky 1944: 78, 210 = Лоски 2003: 68, 157, знаковито констатовао како се у учењу Источне цркве „Свети Дух никада не упоређује са љубављу између Оца и Сина“ (*L’Esprit ne sera jamais assimilé à l’amour du Père et du Fils*). С друге стране, инославни истраживачи су били отворенији за ову могућност; Podskalsky 1977: 176–177 = Подскалски 2010: 169, рецимо, констатује да је – захваљујући Планудовом преводу – „Палама чак прихватио психолошко учење о Тројици“. Везу Паламе са Августином несметано је примијетио Vouyer 1980: 321–322, као и Dicu 1999: 354–367 = Дипуи 2013: 203. В. такође: Petrá 1989/1990 = Петра 2013: 337, фн. 104, који (на трагу Подскалског) каже како постоје „бројни знакови који показују да Палама познаје Августинова дјела у грчком преводу“. Петра упућује на могућу везу Паламе и Августина и у контексту њихових етичких разматрања, односно разумијевања порока и врлине, а с обзиром на Паламину *Homilia XXXIII*. Међутим, ту тезу би требало и *доказати*.

супротности са западним мислиоцима, другим ријечима, да га представе као „заштитни знак Православља, жиг, његово ипостасно обиљежје у односу на духовност и теологију Запада“.⁶ Истини за вољу, ни њихове западне колеге нијесу заостајале у промовисању своје доктрине као (јединог) „стуба и тврђаве истине“, приказујући Паламу као заступника „смијешног учења“ (*redicula dogmata*)⁷ и „једне нове теологије“ (*une théologie nouvelle*)⁸ а што се скупа сматрало Божијом казном (*chatiment*) која је православну Цркву сустигла за одступање од папског трона.⁹ Како тада, тако и данас, интензивно се, некада са објективним разлозима, а некада из незнања или самоиндулгенције, радило на томе да се хришћански Исток и хришћански Запад представе као два неповратно зараћена табора који имају врло мало додирних тачака.¹⁰ А како свака дуалистичка оптика потребује архетипске персонификације, Августин и Палама су, мало читани и још мање схваћени, добили улоге за које можемо претпоставити да им се не би докраја допале.¹¹

1.2. ИСТРАГА ЧИЊЕНИЦА: ЈОВАН МАЈЕНДОРФ

Да конкретизујем ову причу о „православном читању Августина“, у првом реду када је ријеч о његовој спреси са наметнутим му „ривалом“ – Григоријем Паламом. Нешто ћу се детаљније осврнути на ставове што их је у том погледу изнио Јован Мајендорф, аутор који је трасирао паламит-

-
- 6 Zisis 1985: 52. Уп. Yangazoglou 2012: 36: „Савремена православна теолошка мисао не само да обнавља своје интересовање за учење Светог Григорија Паламе већ се и дословце прегрупише на основу отачког предања исихастичког теолога у једном динамичком покушају самоспознаје и утврђивања аутентичности у *суйројиносџии ѓрема Западу*. Познато разликовање суштства и енергије у Богу поставља се изнова у средиште разликовања у односу на западну теологију“ (курзив је додат).
- 7 Dionysius Petavius, *Dogmata theologica*, De Deo 1, I, XII–XIII; 1, II, VII.
- 8 Овдје Жижичи слиједи формулацију коју је дао Паламин опонент Григорије Акиндин. В.: Gregorii Asindyni, *Epistulae XXXIV*, Nero 1983: 124.18 («τοῖς καινοῖς θεολόγοις»). – Разумије се, Жижичи није случајно потегла оптужбу за „новаторство“: она је требало да Православној цркви истргне из руке снажан аргумент који се тичао *иновације* везане за *filioque*. Етаблирањем „паламизма“ Жижичи је хтио сугерисати како је Православна црква та која је крива за „новаторство“. Уп. Russell 2017: 76–79.
- 9 Jugie 1932: 1738, 1742, 1759, 1777, 1817. Упор. Jenson 1997: 153, који каже да је Паламино разликовање суштства и енергије у Богу „катастрофа“ (*disaster*), пошто се тиме Света Тројица наводно раздваја од створеног свијета и тако уводи „грубо модалистичко учење“ (*bluntly modalist doctrine*).
- 10 За упадљиве примјере „антизападњачког“ тренда у оквирима грчке теологије из „генерације 60“ види Kalaitzidis 2013: 142–160, који говори о „идеолошкој херменеутици радикалног контраста између Истока и Запада“ (154).
- 11 Тенденција поларизације Паламе са теологијом хришћанског Запада упадљива је и у (сада) добронајерном тексту Perrella 2012, у којем се констатује како су „скоро сва Паламина дјела настала у супротстављању западњачкој инклинацији распрострањеној у хеленском образовању његове епохе и, посљедично, принципима схоластике“ (78).

ске студије на источним странама, док ћу друге истраживаче – исто као што су они однос Августина и Паламе – поменути тек у општим потезима. У тренутку док Мајендорф пише своју класичну студију о Палами, на дјелу су били различити теолошки трендови, као што су истрајавање у догматским разликовањима Истока и Запада,¹² затим, покушај укључивања теолошког дискурса у текуће философске дебате, те настојање да се тај дискурс додатно оживи и осјенчи модернистичким нијансама.¹³ Тако је, сљедујући матрици коју је (вјероватно на Де Рењоном трагу¹⁴) инаугурисао Владимир Лоски, а по којој „у предању Источне цркве нема мјеста за једну теологију, још мање за једну мистику божанског суштва“,¹⁵ Мајендорф Паламу истумачио као репрезентативног представника „хришћанског персонализма“¹⁶ и једне „егзистенцијалне теологије“ у којој је, првенствено у погледу божанског бића, на дјелу „примат егзистенције над есенцијом“. Мјесто које је узео за полазиште тог свог тумачења – „А Бог, када је разговарао са Мојсијем, није рекао: ’Ја сам суштина’, него ’Ја сам Сушти’: јер није Сушти из суштине, него је суштина из Суштога“¹⁷ – убрзо ће постати упориште и манифест „доминантног неопаламитског наратива“, по којем „персоналистички“ Исток, оличен у Кападокијцима и Григорију Палами, има однијети превагу над „есенцијалистичким“ Западом, са Блаженим Августином и Томом Аквинским као његовим главним протагонистима.¹⁸ То што је убрзо показано како је дотично мјесто прочитано

-
- 12 Поларизација и антагонизам православних теолога у односу на њихове западне колеге и, штавише, њихово самолегитимисање у контрапункту према западњачкој традицији није било условљено тек теоријским разлозима, већ и настојањем да се – кроз апострофирање оних елемената који су били туђи западној традицији – одупру римокатоличкој асимилацији од које је страховала достина православних теолога тог доба – а нарочито они који су се у том тренутку налазили у Француској. Упор. Russell 2019: 8.
- 13 Штавише, ово Мајендорф узима за своје програмско начело: његова намјера је, дакле, да понуди „конструктиван одговор изазову што га је модерност упутила хришћанству“. В.: Meyendorff 1959: 327; Meyendorff 1964: 240. Уп. такође: Pino 2017: 64–65.
- 14 За ову интерпретативну матрицу вриједи консултовати студију: Barnes 1995. В. такође: Loudovikos 1999: 61–64, 262–263, 276–277, и даље; Flogaus 1998: 29–31.
- 15 Lossky 1944: 32 = Лоски 2003: 57: « Dans la tradition de l’Église d’Orient, il n’y a pas de place pour une théologie et, encore moins, pour une mystique de l’essence divine ». Треба, међутим, имати на уму да Де Рењонова грчко/латинска дихотомија не кореспондира дихотомији Исток/Запад; упор. Hennessy 2007.
- 16 У вријеме док Мајендорф пише своју тезу о Палами на Сорбони је била актуелна егзистенцијалистичка философија Жана Вала, док је на његово „персоналистичко“ читање епископа солунског могла утицати и мисао Емануела Мунијеа и Николаја Берђајева. Уп. Russell 2017: 82, фн. 27.
- 17 Gregorii Palamae, *De hesychastis III*, 2, 12, Syggrammata I [1962] 666.15–18.
- 18 Ова матрица постаће карактеристична и за оне православне теологе који се не могу убројити у „неопаламисте“, какав је, рецимо, Zizioulas 2006: 33–34, 106, 115 = Зизијулас 2011: 34–35, 112, 123.

погрешно и изван прирођеног му контекста¹⁹ ни најмање није осујетило етаблирање манихејске схеме „персоналистичког Истока“ и „усиократског Запада“, у оквиру које су се тумачиле и неке од кључних тачака разлижења двију Цркава – укључујући и свагда интригантно питање *filioque*. Штавише, управо је статичка онтологија, у којој је апстрактна идеја бића затамнила тајну актуалне егзистенције – а то је, како се узима(ло), онтологија римокатоличког Запада – препозната као она инстанца која је условила појаву учења о исхођењу Духа „и од Сина“. С друге пак стране, њој супротстављена идеја персоналне егзистенције – а то је, како се узима(ло), она православног Истока – не само да је осујетила *filioque* клаузулу²⁰ већ се испоставила и као актуелна, нудећи егзистенцијализму 20. вијека његовог далеког претечу: Григорија Паламу.²¹ Јасно је да је таквим приступом, по којем на Истоку и Западу постоје „два различита начина мишљења“,²² Мајендорф могућност евентуалног утицаја Августина на Паламу морао унапријед искључити. Ово утолико прије што је и такав ауторитет какав је Георгије Флоровски једнако констатовао „да је Паламино учење неприменљиво у односу на августиновски систем“.²³

Четири су мјеста у Мајендорфовој литерарној продукцији на којима је конкретно адресовано питање могућег утицаја Августина на Паламу. Најприје је оно покренуто у његовој докторској дисертацији (1959), дјелу које је актуелизовало Паламину мисао у теолошким круговима на За-

Исто гледиште, али са позиције која није „православна“ или „неопаламитска“, заузима LaCugna 1993: 143–144, која сматра да су Палама и Тома Аквински репрезентативни представници двију традиција које су раздвојене „великим процјепом“. Штавише, „у погледу скоро сваке значајне доктринарне тачке [...] разлике између Истока и Запада су пресудне и вјероватно непремостиве“. За (и овдје присутну) Де Рењонову „контролну схему“ и разлоге са којих се она – уз извјесне оградe и изузетке – има одбацити, види: Butner, Jr 2015.

19 Најприје је Behr-Sigel 1960 довела у питање примјереност приписивања Палами „персоналистичке“ и „егзистенцијалне теологије“ и супротстављање те и тако схваћене теологије (наводним) „есенцијалистичким“ и „номиналистичким“ гледиштима Паламиних противника. Исте године је Кривошеин 1960 = Кривошеин 2003: 423, фн. 2 негодовао против поларизације која више одражава модерну апологетску агенду неголи покушај да се Палама протумачи у примјереном му контексту: „У жељи да Паламино учење што више приближи савременом читаоцу, о. Јован га модернизује и тежи да га изрази терминима новије западне философије, истргнувши га из оквира његове епохе“. Потом је темељну критику Мајендорфових теза извршио Romanides 1961, 1963–1964.

20 Упор. Zizioulas 1985: 41, фн. 35, 88; Zizioulas 2008: 66–67, 77; Zizioulas 2006: 124.

21 Мајендорфово произвођење Паламе у „егзистенцијалисту“ било је рефлекс исте тенденције коју су – у погледу Томе Аквинског – испољавали Етјен Жилсон и Жак Маритен. Види: Plested 2012: 30, фн. 2.

22 Meyendorff 1977: 25 = Мајендорф 1993: 109.

23 Florovsky 1960 = Флоровски 1972: 35.

паду.²⁴ Након што је констатовао да се Паламино схватаће „природе“ и „благодати“ разликује од оног које је развијено на Западу (у првом реду, од стране Августина), Мајендорф се осврнуо и на Паламино означавање Духа као „ероса“. „Унеколико је“, тврдио је тада Мајендорф, „изненађујуће пронаћи код Паламе психолошко поређење веома слично Августиновом“, тим прије што је „тешко изнаћи други одјељак сличан овоме у византијској теолошкој литератури“.²⁵ Петнаест година касније, анализујући исто „психолошко поређење“, Мајендорф је слично тврдио како поистовјеђивање Духа са „еросом“ представља „јединствено место код Паламе“, у коме он „као да је био инспирисан Августиновом 'психолошким' сликом“. Дакле, за разлику од претходног осврта, Мајендорф сада нешто отвореније рачуна са *мојућим* утицајем Августина, но ни ту не пропушта прилику да констатује како слику Духа као „ероса“ треба разумјети у контексту учења о перихоресису, будући да је „цео приступ тројичности код Паламе различит од Августиновог“.²⁶ Коначно, у трећем осврту на исто питање Мајендорф једнако тврди да „Палама, описујући тајну Тројице, користи психолошку аналогију која је очевидно слична с чувеним психолошким моделом св. Августина“, али тој сличности и уједно могућности да је Палама *изравно* читао Августина он не придаје превелики значај:

Познавао Палама или не психолошки модел св. Августина, јасно је да се општи контекст Паламине тријадологије веома разликује од оног на Западу. За Паламу је тај психолошки модел могао имати само узгредно значење, и у оним одељцима у којима се појављује прожет је сасвим уобичајеном патристичком аналогијом реч–дах“.²⁷

24 Било је, дакако, више разлога за „пробој“ ове студије – теоријских и извантеоријских. Пошто је настала у доба Хладног рата, када је један број западних учењака био склон да у Православној Цркви види поузданог савезника у борби са совјетским комунизмом, књига је већ том „изванском“ чињеницом била „осуђена“ на добар пријем. А популарност је задобила и услед тога што је реформа коју је Римокатоличка црква прошла под папом Јованом XXIII одвела напуштању тријумфалистичког става према Православној цркви и замјењивањем тог става концептом „сестринских Цркава“. В.: Russell 2019: 76. Ово нам на још једном примјеру показује како рецепција неке књиге или идеје зависи и од текуће политичке агенде и односа центара моћи.

25 Meyendorff 1959: 312, 316 = Meyendorff 1964: 122, 228, 232.

26 Meyendorff 1974 = Мајендорф 2008: 251. То је утицало и на „персоналистичко тумачење“ овог „психолошког поређења“: наиме, „љубав уједињује три божанске ипостаси и излива преко њих заједничку божанску 'енергију' или 'акцију' на оне који су достојни да је приме“.

27 Meyendorff 1977: 40 = Мајендорф 1993: 115.

Истини за вољу, Мајендорф је повремено настојао ублажити – и тиме унеколико отворити – своју (теолошку) затвореност. Тако, рецимо, већ у својој докторској дисертацији, а у погледу његовог става о човјековој неспособности да сопственим силама достигне Бога, он је ишао дотле да је Паламу назвао „једним од највећих ’августиновских’ писаца хришћанског Истока“.²⁸ На сличан начин, нашавши се у контексту екуменског дијалога, он Паламу из класичног „источног“ волшебно промеће у „екуменског“ теолога, који се сада ето одликује израженим нервом за „грађење споне“ између Истока и Запада:

Ако је Палама заиста преузео психолошку слику из списа св. Августина који су му могли бити доступни, то би само показало његову хришћанску бригу за грађење споне, његову жељу да не ограничи своју критику латинског филиокве на чисто негативне аргументе, већ да пронађе и заједничко религиозно искуство које, упркос свим разликама, наставља да повезује светитеље и Истока и Запада.²⁹

Дијелом парадоксално, дијелом очекивано – тек, ова ће (контекстом изнуђена) опаска наћи своју верификацију у тексту који је и званично поднесен као предлог за екуменски дијалог. Наиме, у документу који је објавио Папски савјет за промоцију хришћанског јединства, Паламино означавање Духа као „ероса“ препознато је као могућност грађења (давно порушеног) моста између Истока и Запада, и то управо у контексту питања *filioque*. Како је ту констатовано, „учење о Светом Духу као љубави Свети Григорије Палама је хармонично уклопио у грчку теологију исхођења (ἐκπόρευσις) само од Оца“.³⁰

Међутим, овај ненадани „пробој“ Мајендорф је – описујући пуни круг у својим односним опсервацијама – на неки начин демантовао једанаест

28 Meyendorff 1959: 175: « le docteur hésychaste est même, sur ce point, l'un des auteurs les plus 'augustiniens' de l'Orient chrétien » = Meyendorff 1964: 118. – Није тачно да Мајендорф Паламу назива овако како га назива услед паралелизма у погледу примјене „психолошких тријада“ и означавања Духа као „ероса“, као што то тврди Martzelos 2015: 13.

29 Meyendorff 1977: 41 = Мајендорф 1993: 114–115.

30 “The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit (The Vatican Clarification on the Filioque”, *L'Osservatore Romano*, September 20 (1995), 3, 6. Уздржаност у овом погледу, а нарочито у вези са Паламиним означавањем Духа као „ероса“, испољио је Zizioulas 2010: 45: „Позивање на добро познати пасус из Светог Григорија Паламе који описује Светог Духа као 'једну врсту љубави' (eros – ἔρως) Оца према Сину, или на онај из Јована Дамаскина који говори о Духу као 'почивајућем' (ἀναπαύμενον) на Сину, не би требало да буде оправдано на основу икономије“.

година касније. Осврћући се на сугестију да су августиновске „психолошке слике“ Свете Тројице надахнуле Паламу приликом састављања једног одјељка из *Capita CL*, он констатује како је ту ријеч о „паралелизму који је заправо сасвим површан“.³¹ Пошто је текст у којем је та оцјена изнесена настао неколико година пре његове смрти, можемо констатовати да је коначно Мајендорфово становиште по питању утицаја Августина на Паламу такво да га је он или искључивао или му пак није придавао неки посебан значај.

1.3. САРАДНИЦИ НА СЛУЧАЈУ И ДАЉЕ ЗАТУРАЊЕ ТРАГОВА

Мајендорфова интерпретативна схема, која је лавирала од увиђања „сличности“ између Паламе и Августина, преко отварања могућности да је Палама „био инспирисан“ Августином, па до опције да је „заиста преузео психолошку слику из списка св. Августина који су му могли бити доступни“, убрзо је – у свим њеним модалитетима – усвојена од потоњих истраживача православне провенијенције. Нијесу се ни они детаљније упуштали у дискусију о могућности *директној* утицаја епископа ипонског на епископа солунског, али су, неко са аргументацијом, неко без ње, износили своје (позитивне или негативне) судове о томе. Тако, Георгије Манзаридис само констатује да Палама, док означава Светог Духа као неизрециви и првјечни ерос Оца према Сину, „користи психолошку слику која подсјећа на учење Блаженог Августина о Светој Тројици“, али једнако наглашава како то не значи – штавише, сасвим супротно је случај – да га та слика одводи у *filioque*.³² Никола Јоанидис, осврћући се на Августинове психолошке аналогije, такође тврди да „донекле сличне тријаде употребљава и Св. Григорије Палама“,³³ док Панајотис Христу тек констатује како је Паламино препознавање Духа као ероса „формулација која подсјећа на Августинову аналогију“.³⁴ Нешто аргументованије су се према том питању односили други аутори. Едмунд Хаси, у контрапозицији са Жижијем, одриче „директну зависност“ Паламе од Августина (или Томе Аквинског), али подржава могућност „*индиректној* утицаја августиновског психолошког модела“. То би значило да је Палама за одређене елементе Августинове тријадологије сазнао из друге руке, то јест из опште интелектуалне климе која је у њего-

31 Meyendorff 1988: 399, фн. 10.

32 Mantzaridis 1963/1973: 158.

33 Ioannidis 1980 = Јоанидис 1997: 114, фн. 43.

34 Ware 1986: 9, фн. 11, узгредно констатује како је присуство „психолошких аналогija“ августиновског типа у светотројичној теологији „посебно примјетно“ код Паламе.

во доба владала у Цариграду, а гдје су „дјела и идеје ових западних теолога [sc. Августина и Томе] били добро познати“.³⁵ Роберт Синкевич се датим поводом држао још скептичније: он је чак говорио о избјегавању „искушења“ (!) да се у Паламин опус читају Августинове идеје, приликом чега је побједнички констатовао како „свака реална сличност [Паламе] са Августиновим тријадичким аналогијама ишчезава у измаглици“.³⁶

А сличан тренд се, са благим варијацијама, наставио и у посљедњој деценији прошлог стољећа. Тако, Жак Лизон изражава опрезност у погледу „директног утицаја“: уколико утицај Августина на Паламу заиста постоји, он је више узредног неголи супстанцијалног карактера, и заправо показује Паламину „отвореност“ (*ouverture*) према западном предању.³⁷ Георгије Марзелос, опет, не одриче могућност директног уплива, али сматра да је Палама, користећи психолошку тријаду „ум–знање–љубав“ (νοῦς–γνώσις–ἔρωσ/mens–notitia–amor), и одбацујући у исто вријеме *filioque*, настојао да „исправи Августиново учење о исхођењу Светог Духа ’и од Сина“.³⁸ А са тезом коју је 1999. године изнио Георги Каприев Мајендорфове осцилације датим поводом направиле су пун круг: јер, познати бугарски истраживач аподиктички је устврдио како Паламино схватање троструке εἰκὼν τοῦ θεοῦ у људима, а коју овај развија у спису *Capita CL*, „нема ништа стварно заједничко са Августиновим психолошким тријадама“.³⁹ Све кад се сабере, код већине истраживача припадних православном идејном кругу допуштано је, у најбољем случају, тек евидентирање (извањске) „сличности“ Паламе и Августина у погледу употребе психолошких аналогија (чиме је могућност директне зависности била безмало *a priori* суспендована⁴⁰), док је код неких од њих чак и та „сличност“ оспоравана, а по правилу са блиједим и неуверљивим – ако уопште икаквим – аргументима. Тек је понеки истражи-

35 Hussey 1972: 87.

36 Sinkewicz 1986.

37 Lison 1994: 89, 96; Lison 1997: 330–331. Види и: Lison 1992 = Лизон 2013: 291.

38 Martzelos 1993: 115–117, фн. 28. Исту тезу Марзелос ће поновити двадесетак година касније. Наиме, усвајајући Августинову психолошку тријаду Палама настоји а) исправити учење о *filioque*, и то тако што ту тријаду и поистовјећивање Духа са „еросом“ повезује са православним учењем о вјечном почивању Светог Духа на Сину, а у оквиру унутартројичног перихоресиса божанских личности, б) предуприједити опасност да након Планудовог превода *De trinitate* латинофилска струја у Византији искористи пневматолошко схватање и ауторитет Блаженог Августина као упориште за усвајање филиоквистичког гледишта, и в) сачувати ауторитет Блаженог Августина на Истоку. В.: Martzelos 2015: 20.

39 Kapriev 1999: 942 = Каприев 2013: 116.

40 Упор. Flogaus 1996: 279.

вач као готову чињеницу прихватио *нейосредни* утицај Августина на Паламу,⁴¹ али се готово ниједан од њих није подузео (каквог-таквог) изналажења текстуалне потврде којом би се тај утицај и *доказао*. Штавише, поријекло Паламиних психолошких аналогија и његово означавање Духа као „ероса“ показало је потраживано – но без значајнијег текстуалног упоришта – искључиво на Истоку, не би ли се и на тај начин подупрла претходно формирана теза о Паламиној укоријењености без остатка у источној традицији и, посљедично, теза о његовој супротстављености без остатка западном теолошком предању.⁴²

2. (НЕ)МОЋ ДОКАЗА

Тако је било све до 1996. године, када је Рајнхард Флогаус, својим оригиналним доприносом теолошкој учености,⁴³ видно ограничио – али, парадоксално, не сасвим и сузбио – могућност оспоравања *директно* утицаја Августина на Паламу. Наиме, Флогаус је – а убрзо након њега и Јанис Димитракопулос⁴⁴ – недвосмислено, на основу филолошког артефакта, показао да је Палама у неким од својих дјела црпио, понекад чак *verbatim*, из Августиновог списка *De trinitate*,⁴⁵ служећи се при томе (будући моноглотта) преводом тог списка што га је 1281. године сачинио Максим Плануд.⁴⁶ Овај неочекиван и за достину православних теолога драматичан (и непријатан) обрт,⁴⁷ који је показао да сâм Палама – за разлику од њих – Ав-

41 Venakis 1979: 355, каже да је преко превода што га је сачинио Максим Плануд Августиново „психолошко тријадичко учење постало доступно византијским теолозима, а касније и пријемчиво за Григорија Паламу“. Ту Бенакисову констатацију прихвата, без даље елаборације, и Nikitas 1982: 11–12.

42 Разумије се, на Истоку је постојала дуга традиција употребе тријада за означавање тројичног Бога, укључујући и оне „психолошке“. Нарочито је фреквентна била тријада „ум-ријеч-дух“; упор. Gregorii Theologi, *Oratio* 23, 11, PG 35, 1161C–1164; Gregorii Sinaitae, *Capita per acrostichidem* 31, PG 150, 1248D.

43 Flogaus 1997: 98–109, 143–156, 236–261; Flogaus 1996; Flogaus 1998.

44 Demetropoulos 1997.

45 Осим поглавља 34–37 и 125–135 списка *Capita CL*, августиновски утицај на Паламу видан је и у *Homilia XVI, Ad Xenam*, као и у његовим полемичким написима *Contra Viscos*. Поред психолошких тријада и означавања Духа као „ероса“, Палами су се привлачним учиниле и Августинове опсервације о мотивима за Оваплоћење, његова гледишта о суштини гријеха и преношењу казне – односно смртности – кроз сексуалну репродукцију, као и његова разматрања четири врсте логоса у човјеку.

46 Планудов превод познате Августинове расправе на грчки приговорљен је до пред крај 1281. За критичко издање тог превода, које је пропраћено новим критичким издањем латинског изворника, види: Parathomopoulos, Tsavari, Rigotti 1995.

47 Ово је посебно упадљиво у тексту Vlachos 2009: 7–8. Сличну реакцију, по Влаховом свједочењу, имао је и Јован Романидис, што је било за очекивање.

густина није сматрао дежурним кривцем за све (теолошке) пошасте које су задесиле европску мисао, разбио је многе интерпретативне матрице у које је паламитска мисао, нажалост – можда чак и неповратно – смјештана.⁴⁸ Другим ријечима, он је указао на могућност једног другачијег тумачења Паламиног опуса,⁴⁹ у првом реду када је ријеч о његовом односу

48 Како западни, тако и православни теолози често су били склони да Палами приступају са позиција једне „идеологизоване теологије“, приликом чега су први Паламу највећма посматрали као *fons et origo malorum* (или, барем, *errorum*), док су га потоњи, опет, узимали за непогрешиви критеријум ортодоксије. – Наравно, (доказана) сличност Паламе и Августина у неким аспектима не значи и њихово слагање у свим осталим аспектима, а што би нас, као Flogaus-а 1998: 15, одвело (истина, у упитно-контрапунктној форми, али ипак) квалификацији Паламе као једног „августиновског теолога“ и побједничком (реторском) питању: „Ко је сада латинизујући теолог прожет августиновском мишљу? Палама или Варлаам?“ (23). Уп. Lössl 2000: 286, који, слиједећи Флогауса на нивоу евиденције утицаја, доводи у питање „рецепцију августиновске теологије у паламитској мисли“ (курзив је додат). Међутим, оно на шта Паламино усвајање одређених Августинових ставова напросто мора да укаже јесте неоправданост једне у православним теолошким круговима присутне антиавгустиновске атмосфере, а у оквиру које се сада Августин посматра као *fons et origo malorum* (или, барем, *errorum*) и чак сврстава заједно са Оригеном, Аријем или Несторијем (види: Azkoul 1990: 7 и даље). Другим ријечима, а како је то примијетио Rose 1983: vi, „Августин је постао не само ’жртвени јарац’ на кога се, оправдано или неоправдано, сваљују све могуће теолошке грешке, већ и нешто још опасније: изговор за елитистичку философију супериорности ’источне мудрости’ у односу на све што је ’западно“ (види и 41–45). Узгред, такав један приступ супротан је од држања према Августину у византијско и поствизантијско доба, када је постојало изражено поштовање према епископу ипонском. Неколико примјера: цар Теодосије II Августина је позвао да присуствује Трећем васељенском сабору (у Ефесу), но тај је позив стигао касно – Августин је већ био преминуо; Августиново име укључено је у попис отаца и учитеља Васељенске цркве на Петом васељенском сабору, одржаном у Цариграду 553. године; у актима Шестог и Седмог васељенског сабора Августин је означен као велики учитељ и плодни писац Цркве, односно као „најмудрији проповједник истине“ (σοφώτατος τῆς ἀληθείας κῆρυξ); упор. Skaltsi 2012: 84, 92; Maggioros 2012. Касније, у позновизантијско доба, чак су се и они Западу не сасвим наклоњени аутори, као што су Фотије Цариградски, Григорије Палама, Марко Ефески, Јосиф Вријеније, Теодор Ласкарис и други, односили на један благонаклон начин према Августиновом ауторитету. Отуда, узмемо ли у обзир општу настројеност византијских отаца према Августину, запазићемо сасвим другачију ситуацију од оне која је присутна данас: Византинци, премда су и сами слабо познавали Августина, заузимају апологетски став према њему, док се данашњи православни теолози, једнако мањкаво (или уопште никако) не познајући Августинове списе, односе према епископу ипонском на дифаматорски начин. Та тенденција дифамирања Августина започиње, изгледа, (тек) са словенофилским покретом у Русији, а са Јованом Романидисом постаје једна широко прихваћена норма. О томе и уопште о рецепцији Августина у Православној цркви види користан чланак: Demasopoulos 2008; Demetrasopoulos 1997: 16–17, 124–125 (фн. 14). За Фотијев став према Августину види и Papadopoulos 2008: 490–492. – Истини за вољу, у православним круговима 20. вијека постојале и благоразумније тенденције у погледу рецепције теологије епископа ипонског, настале поглавито као реакција на Романидисов став, сходно којем је Августин главни виновник за све девијације и одвајање теолошке мисли Запада од традиције јединствене Цркве. Види: Martzelos 2018.

49 Тумачења којем не мањка критичког приступа и владања изворима, али које није лишено претјеривања и понекад упадљивих једностраности.

према западној теологији.⁵⁰ Однос Паламе и Августина је од Флогаусовог открића дошао у средиште истраживања и постао тема различитих студија, које су највећма биле итерације или тек схолије на Флогаусове (и Димитракопулосове) налазе.⁵¹ Али све то није било довољно да неки аутори преиспитају и евентуално промијене своје првобитно (оспорувајуће) становиште. Неки од њих су посве занемарили овај важан учењачки налаз,⁵² други су га тек запазили,⁵³ али не придајући му велики – ако уопште икакав – значај,⁵⁴ док су ини, суочивши се са необоривом чињеницом дословног навођења Августина у Паламином дјелу *Capita CL*, рјешење за тај „проблем“ нашли у тези по којој Палама није стварни аутор поменутог списа.⁵⁵ Та теза, у оквиру које се као могући аутори *Capita CL* инаугуришу Теофан Никејски и Генадије Схоларије, заснована је на једном *argumentum ad hominem*: наиме, Палама начелно није могао усвојити Августинове идеје, будући да је као боговидац изоштреног ума (!) морао увидјети Августинова одступања од православне традиције.⁵⁶ Толико су – по овом *виђењу* – два аутора супротстављена да не остаје простора

50 Види: Flogaus 1997. Такође, у сажетој форми: Flogaus 1998 = Флогаус 2013. За могућност да паламитска теологија послужи као нека врста коректива за западни модел мишљења, види: de Halleux 1973 = де Ало 2013; Reid 1999.

51 В.: Кнежевић 2012: 167–168.

52 Yangazoglou 2001: 71–72, фн. 123, 189–197, 272, фн. 207.

53 Упор. Bradshaw 2004: 222.

54 Уп. Милановић 2013. Милановић говори како је Палама „врло често био *οἰψυζωμένος* да је *υἷαο* у замку субјективно-психолошког метода Светог Августина“ (226), а да он – заправо – није „*οἰψυζωμένος* под утицај светог Августина“ (232; курзив је додат). Ови изрази знаковито говоре колико нашим тумачењима претходе унапријед задати конструкти или предрасуде; јер отвореном тумачу могућност утицаја једног аутора на другог никада неће изгледати као *οἰψυζωμένος*, већ само и једино као могућност коју треба подробно *εἰσαγγεῖλαι*.

55 Vlachos 2009: 6, 12. У погледу негирања очигледности Влахос свакако да није једини случај. За сличне примјере види: Flogaus 2008: 72, фн. 39, 41.

56 Vlachos 2009: 9, 20–21. Исто тако, простим механизмом негације, који безмало подсећа на познату Дикенсову јунакињу, Влахос утицај Августина на Паламу редукује на свега два мјеста, потпуно занемарујући остале, једнако упадљиве августиновске позајмице у *Capita CL*. На другој страни, очигледно немајући увид у Флогаусове студије, а не прочитавши, изгледа, пажљиво ни Димитракопулосову књигу, Влахос не стиже да, у истом кључу, Палами одрекне ауторство његових *Contra Beccos*, *Ad Xenam* и знамените *Homilia XVI*, која врви од позајмица из Августиновог *De trinitate*. Једна (можда и једина) ствар која јесте вриједна помена јесте Влаховска констатација да се у Паламином *Capita CL* да уочити различита фразеологија и ход мисли у односу на друге Паламине списе, а што нарочито важи када је ријеч о космолошким темама (20). Па ипак, изгледа да се овдје напросто ради о томе да се Палама изнова позабавио философском литературом коју је читао у својој раној младости, те да је античкој космологији супротставио своју, то јест хришћанску. За Паламину космологију види посебно: Demetrasopoulos 2000; Demetrasopoulos 2001.

за могућност адаптације и реконтекстуализације идеја првог (Августина) у списима другог (Паламе),⁵⁷ као што не остаје ни простора за опцију да се „божанском“ Палами дојмило позитивним нешто што је изњедрио додуше „блажени“ али ипак не-православни – а онда и јеретички – епископ ипонски. Све то, наравно, свједочи да у људској спознаји чињенице и докази (некада) не значе много: заробљени, идеологизовани ум стварност прилагођава свом унапријед задатом конструкту, науштрб не само чињеница којих се (не)свјесно одриче већ понекад и науштрб оних који се тих чињеница држе.⁵⁸ Но, како се реалијама може приступати и изван хоризонта „идеологизоване теологије“;⁵⁹ неки аутори су у свјетлости Флогаусових открића ревидовали своје првобитно становиште – било да су стидљиво констатовали како је, „упркос томе што тријадолошке аналогije имају дугу традицију на Истоку и могу се срести код Григорија Синаита и Теолипта Филадельфијског, сасвим могуће да су психолошке тријаде што их је у *De Trinitate* развио Августин, непосредни извор ове слике код Паламе“;⁶⁰ било да су се изричније одрекли свог првотног гледишта, прихватајући без остатка налаз да је Палама не само црпио неке од својих идеја из Блаженог Августина већ да их је и дословце преузимао.⁶¹ У студијама које су настајале у посљедњих неколико година, „спорадична зависност“⁶² Паламе од Августина узима се као „несумњива“ чињеница,⁶³ иако се – са разлогом, али и са различитим мотивима – још увијек наглашава како између Августинове и Паламине концепције *imago Dei* постоје „крuciјалне разлике“.⁶⁴ Тако се од *осјораванња*, под притиском *учењачких* налаза, прешло на (макар и стидљиво⁶⁵) *прихваћанње*, а онда и на

57 Исти став заговара и Larchet 2000: 343–344 = Ларше 2013: 97.

58 Зато је исхитрено рећи, као што то чини Chouliaras 2018: 25, како се „након ових [Флогаусових] открића директни августиновски утицај на Паламу више не може негирати“. Влаховосов примјер – али не само његов (види фн. 53–55 нашег текста) – показује нам да је то итекако могуће.

59 Mantzaridis 2000: 161.

60 Kapriev 2005: 273.

61 Sinkewicz 2002: 163–164 = Синкевич 2013: 61–62, 67, фн. 99.

62 Papadopoulos 2008: 492.

63 Уп. Martzelos 2015: 12–13, 16.

64 Chouliaras 2018: 25–26. Упор. Louth 2012: 118: „Григоријеве позајмице не пружају се на оно што представља живи нерв Августинових рефлексива – а то је Дух схваћен као ’нешто заједничко’, *commune aliquid*, Оцу и Сину“.

65 Уп. Yangazoglou 2012: 47–48, гдје се констатује да Палама, напоредо са тиме што наставља и довршава традицију теолога 13. вијека у погледу двоструког происхођења Светог Духа, усваја и „августиновску терминологију о Светом Духу као љубави (οἶόν τῆς ἔρωος ἀλόρητος) између Оца и Си-

покушај *разумијевања*: испало је, на крају, да се Палами „допало много тога што је прочитао у спису 'De Trinitate' те да је, штавише, он нашао да се ти одјељци који су му се посебно допали [...] лако и природно могу накалемити на већ постојеће елементе у грчкој хришћанској литератури, и то тако да је они обогате и продубе“.⁶⁶ Другим ријечима, од тезе по којој између Августина и Паламе нема и не може бити никаквих додирних тачака, дошло се то тога да је Палама био „инспирисан“⁶⁷ и „импресиониран“⁶⁸ Блаженим Августином, те да је „уградио у своју теологију Августиново повезивање Духа са љубављу“⁶⁹ и тако „прилично прихватио богословље“ епископа ипонског.⁷⁰ Штавише, понекад се ишло дотле да се (неодмјерено) тврдило како између двојице теолога постоји „пуна хармонизација“ (ἐναρμονίζεται πλήρως).⁷¹

3. ЈЕРОМОНАХ АМФИЛОХИЈЕ У „ПРОЦЕСУ“

Нешто сам се исцрпније упустио у навођење мишљења православних теолога о питању односа Августина и Паламе. Учинио сам то не само да бих оцртао духовну ситуацију времена у којем се дјелом „бранитеља исихаста“ бавио јеромонах Амфилохије Радовић, већ и да би се, по принципу нијансирања, јасније показало колико се његово разматрање „августиновског питања“ у паламитском корпусу разликовало од оног што су га имали његови савременици. А „августиновског питања“ дотакао се Радовић у свом капиталном дјелу *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν* (1973), књизи која је у вријеме када је наста-

на, стваралачки показујући како може да је преобликује и да је употреби на православан начин, наравно, у оквиру теологије нестворених енергија“. Уп. такође: Ware 2003: 18.

66 Golitzin 2007: 99–100. Голицин истиче да Палама није прихватио „цјелокупног Августина, када је ријеч о учењу о Светој Тројици, него само оно што је осјетио да се може уклопити без пукотина или натезања у већ постојећи теолошки 'Gestalt' грчког Истока“. Исти аутор заговара тезу да су Паламини могући извори били и Симеон Нови Богослов и Никита Ститат (98–99). Ту тезу оспорава Chouliaras 2017.

67 Soman 2016: 36. Палама је, како се ту каже, „први православни теолог у чијим се светотројичним рефлексијама нашло мјеста за Августинову аналогију која Светог Духа описује као везу љубави између Оца и Сина“.

68 Plested 2013: 65.

69 Louth 2002: 15.

70 Милојков 2018: 174, фн. 88. Упор. такође: 272, 403–406, 412.

71 Martzelos 2018: 85. Упор. такође: Ware 2003: 11–12, 18, гдје се а) Августин не посматра као заговорник *filioque* у смислу у ком тај концепт разумијевамо данас, б) тврди како Паламино усвајање слике Духа као „ероса“ посвједочује „потпуно слагање“ између њега и Августина око тезе да Свети Дух ипостасно исходи само од Оца (са позивањем на познато Августиново *principaliter*).

ла проглашена једном од десет најбољих теолошких књига објављених у Грчкој за посљедњих сто година. Но, упркос мјестимичним похвалама и чињеници што је често навођена у критичкој литератури, та књига – осим у неколико наврата, од којих у првом узгредно,⁷² а у потоњем у вези са једним конкретним проблемом⁷³ – никада није била предмет критичке рефлексије и обухватније анализе. У два су пак наврата направљени кратки осврти на Радовићево разматрање односа Августина и Паламе. Један од њих дао је Јанис Димитракопулос, који је узгредно констатовао да се са могућношћу Августиновог утицаја на Паламину тријадологију Радовић суочио „у наглашено вјероисповједничком духу“ и „са егзорцистичком резервисаношћу“.⁷⁴ На трагу тих (заједљивих) опсервација касније је и Владан Перишић поновио како Радовић пропушта више него изазовну прилику да „у многоме невероватну сличност“ између Августина и Паламе „подробније истражи и објасни“.⁷⁵ Но, да ли је све то заиста и докраја тако као што је речено? Да ли Радовић заиста „пропушта“ ту прилику или се нешто изравније дотиче питања о којем је ријеч? Коначно, да ли „вјероисповједничка“ настројеност онога ко један (светоотачки) текст чита без даљег умањује степен његове објективности приликом тумачења тог текста, као што је то сугерисао Димитракопулос? Покушаћу у наставку да одговорим на та питања, једнако указујући на дубље херменеутичке проблеме који се овим конкретним поводом јављају у теолошким – и не само теолошким – обзорјима.

3.1. ТОПОГРАФИЈА СЛУЧАЈА

У дисертацији јеромонаха Амфилохија Радовића⁷⁶ постоје два мјеста на којима се (узгредно, али ипак) анализују релације између Блаженог Августина и Григорија Паламе. Прво мјесто налазимо у одјељку са насловом „Човјек као 'икона' Свете Тројице“, док се друго јавља у завршном дијелу књиге који носи назив „*Filioque* и нестворена тројична енергија“. Референце на Августина из првог Радовићевог осврта налазе се, дакле,

72 Ова књига је, тако Russell 2019: 121, „постала главна референтна тачка за православне студије о Светој Тројици“. На другом мјесту, Russell 2017: 85 Радовићеву књигу убраја у „најбоље студије [...] о тајни Свете Тројице“.

73 Перишић 2008.

74 Demetrasopoulos 1997: 155, фн. 227.

75 Перишић 2008: 38.

76 Radović 1973 = Радовић 2006. – *Nota bene*: У тексту поглавито дајем свој превод навођених одјељака из Радовићеве студије, уз пагинацију у постојећем српском преводу.

у контексту излагања Паламиног учења о иконичном јављању Бога у творевини, приликом чега се посебна пажња посвећује ономе што Палама означава изразом „тројична природа“ (ή τριαδική φύσις) човјека. Та тројична природа човјекова – νοερά, λογική τε καὶ πνευματική – јесте рефлекс божанске тројичности и дугује се стварању човјека „по Божијем образу“. Узимајући ту библијско-отачку тезу као Паламино руководеће методолошко начело, Радовић констатује да се, по Палами, људска природа има тумачити не тек из ње саме, већ поглавито с обзиром на праузор по коме је створена, то јест из перспективе *тројичној* начина божанског постојања. То заправо значи да је Паламина антропологија структурисана тријадолошки.⁷⁷

Та тријадолошка структурисаност човјека даје Палами могућност, истиче Радовић, примјене психолошког метода и психолошких аналогија у теологији.⁷⁸ Примјена о којој је ријеч посљедица је Паламиног дугогодишњег искуственог истраживања унутрашње структуре човјека, покретâ и силâ људске душе, а што је допринијело томе да он постане „изузетан психолог“.⁷⁹ Штавише, Палама „толико користи психолошки метод да се доима како он потпуно усваја субјективно-психолошки метод Блаженог Августина“. То се „нарочито испољава у употреби августиновске слике: ум, знање, ерос за изображавање Свете Тројице“;⁸⁰ пошто и Палама говори о Духу као о „неком неизрецивом еросу“ Очевог према Логосу, а чега је у антрополошкој равни слика „ерос“ што га људски ум има према знању које постоји у њему. Тако човјек, осим моћи *ума*, има и моћ *знања* (унутарпостојећи *лојос*), али и моћ љубави (*ерос*, односно дух). Све те моћи

77 Упор. Meyendorff 1977: 42 = Мајендорф 1993: 115: „Нема начина за разумевање људске личности без позивања на њен божански узор“; Ware 2003: 19: „Пошто је човјекова личност образ Бога Тројице, гледањем унутар нас самих можемо доћи до замагљеног схватања божанског тријединства, док гледањем Бога свако од нас дубље разумије структуру наше сопствене личности“.

78 Уп. Radović 1973: 47 = Радовић 2006: 45: „Није, дакле, 'антропоморфна' његова тријадологија, него је, насупрот, 'тријадоморфна' његова антропологија, и једино се као таква може употребити анагошки за изображање тројичне тајне. Најприје Божија тројичност открива и ствара ово човјеково 'по слици', а затим се, у свјетлости тог откривења, ово 'по слици' употребљава као средство приближавања тројичноме“. У таквој перспективи, конструкција „тријадичка психотеологија“ што је користи Јанис Димитракопулос показује се проблематичном. Слиједимо ли Радовићев приступ, могли бисмо констатовати да је прецизније рећи како је Палама баштиник једне „тријадичке теопсихологије“ неголи „тријадичке психотеологије“. Другим ријечима, могућност једне (повратне) „психотеологије“ по Палами је заправо тек реперкусија једне (архетипске) „теопсихологије“. Конструкцију „тријадичка психотеологија“ одбацује и Kapriev 2005: 274.

79 Radović 1973: 54 = Радовић 2006: 52.

80 Radović 1973: 54–55 = Радовић 2006: 52–53.

окренуте су „јединству“ човјека, а враћају се у простоту душе тиме што сабирају и узводе и друге силе у мистичко средиште личности. Човјеков ум је у исто вријеме јединствен и тројан, а карактерише га, подвлачи Радовић, још и то да он има један „прави“ и један „кружни“ покрет, покрет преко којег улази у божански починак, сагледава себе и узводи се до боговиђења. Тај покрет јесте *енергија* ума, посредством које човјек – враћајући се најприје себи и свом првобитном јединству – узлази до сједињења са Богом.⁸¹

Све тријаде које Палама користи у својим антрополошким разматрањима – тројична природа душе (ум–логос–дух), тројично знање (умно–разумско–чулно), тројност ума у виду његовог окретања себи и усхођења према Богу (ум–знање–ерос) – имају за примарни и једини циљ да изобразе Бога као Свету *Тројицу*. Међутим, ту функцију нема само *тријадичка* структурисаност човјековог бића и његова *јединственост* већ и онај динамички, „кружни“, *тројични њокрећ* човјековог ума. Друкчије речено, док тријадичка конституисаност човјека изображава три божанске личности, а његова јединственост – божанско (тројично) јединство, овај човјеков „кружни“ тројични покрет изображава један у Богу вјечно постојећи динамизам, који је покрет „ероса“ и љубави. Ријеч је о беспочетном дјелу Божијем,⁸² о Божијем „повратку себи самом“, то јест о беспочетном покрету који се збива Његовим „самосозерцањем“. Тај вјечни динамизам треба да се иконично изобрази и у човјеку, а што се одвија у поменутом окрету ума ка себи и његовом узвођењу Богу. Окрет о којем је ријеч није друго доли „један окрет ’ероса’, ненаситог стремљења [ума] према знању, који за свој архетип има љубавни ’окрет’ вјечног Ума према Знању (Логосу) и Логоса према Уму“.⁸³

Ову психолошку тријаду, која ерос што га човјеков ум има према знању узима као рефлекс Духа–ероса што га Отац–Ум има према Сину–Логосу, Радовић у наставку додатно карактерише као „сасвим августинов-

81 Radović 1973: 55 = Радовић 2006: 53. В. стр. 284–289 нашег текста.

82 Један од извора за ове Паламине изразе свакако су карактеристична мјеста из *Гностичких стио-лова* Максима Исповједника, на којима се говори о дјелима Божијим која су „зачета у времену“ ([...] ἔργα μὲν θεοῦ χρονικῶς ἡρμύμενα τοῦ εἶναι [...]) и дјелима Божијим која „нијесу зачета у времену“ (Θεοῦ δὲ ἔργα τυχόν οὐκ ἡρμύμενα τοῦ εἶναι χρονικῶς [...]); Maximī Confessoris, *Capita theologica et oeconomica* XLVIII, PG 90, 1110CD.

83 Radović 1973: 56 = Радовић 2006: 54. – *Nota bene*: У српском преводу ове студије, иначе крцатом (највећма беспотребним) архаичним синтаксичким рјешењима и опсесивним (највећма беспотребним) дидаскалијама, као и – још важније – повременим превидима у самом преводу, посљедња цитирана реченица потпуно је испуштена.

ску“.⁸⁴ Па ипак, оно што је ту од пресудног значаја није тек фактицитет њене употребе него начин на који је извршена њена контекстуализација. Тај начин је код Паламе видно другачији, у смислу да одабир ове тријаде ипак „више одговара александријском поимању Тројице неголи оном Блаженог Августина“.⁸⁵ Отуда, и поред „запањујуће сродности“ између Августина и Паламе, двојица аутора у погледу примјене слике о којој је ријеч долазе до различитих закључака. По Радовићу, потврда за то јесте чињеница што први завршава у *filioque*, а други не, а што је „углавном“ условљено Августиновим непознавањем разлике између суштаства и енергије. Другим ријечима, док епископ ипонски поменути слику примјењује на егзистенцијално произлажење божанских личности, за Григорија Паламу слика Духа као „ероса“ представља *енерџијски* (пре)вјечни покрет што га Ум прави према Логосу и Логос према Уму,⁸⁶ то јест изображава тројичну *енерџију* као вјечно „дјело“ Божије и његово јављање *ad extra*.

Према томе: када користи психолошки метод, Палама се не задовољава „једном аналошком примјеном психолошких тријада на происхођење ипостаси по битију, нити се ограничава на њих“. У истом правцу, он не потпада под „Августинов психологизам“, што се има захвалити његовом првенствено апофатичком ставу у погледу Свете Тројице, као и чињеници да је он ослобођен „једног статичког и логички детерминисаног схватања, не само о Богу него и о човјеку“.⁸⁷ Отуда, осврћући се на Жижијеву тезу везану за утицај Августина на Паламу поводом употребе слике Духа као „ероса“, Радовић констатује да „ако и постоји некаква веза између њих, постоји, међутим, и огромна разлика у погледу употребе те слике, која се дугује различитим теолошким претпоставкама Августина и Паламе“.⁸⁸

Друго мјесто на којем Радовић говори о евентуалном утицају Августина на Паламу лоцирано је у закључном дијелу књиге, поглавито у оквиру једне подуже фусноте коју налазимо на странама 169–170. Контекст је, опет, од одлучујуће важности: наиме, и овдје је – само сада детаљније и полазећи из *ѿријадолошке* перспективе – ријеч о покушају објашњења Паламине

84 *Ibidem*. За један табеларан попис Августинових тријада, види (веома тенденциозан) текст: Fokin 2003: 142–143.

85 Radović 1973: 56 = Радовић 2006: 54.

86 Radović 1973: 56–57 = Радовић 2006: 54–55.

87 Radović 1973: 57 = Радовић 2006: 55. – *Nota bene*: Српски превод горњег навода умјесто „аналогском“ доноси „анагошском“. То није исто.

88 Radović 1973: 54, фн. 2 = Радовић 2006: 53, фн. 132.

тезе о тројичној енергији као „беспочетном дјелу Божијем“, дакле „дјелу“ које се не односи само на „икономијску“ већ и на „теолошку“ Тројицу. То „беспочетно дјело Божије“ јесте, по Радовићу, од вјечности тројични природни „покрет“ и оно што Палама означава као Божији „повратак ка себи, пошто се Он беспочетно кретао созерцањем себе“.⁸⁹ Тај повратак Бога себи и његово самосозерцање јесте „један, да тако кажемо, неизрециви љубавни однос трију личности Свете Тројице и њихово међусобно прожимање (περιχώρησις) и постојање“.⁹⁰ Сliku Духа „као некаквог неизрецивог ероса“ Палама користи управо „да би изобразио ову тајну божанског созерцања и перихоресиса и љубавног односа личности“.⁹¹ Та слика, искористићена „можда један једини пут у предању грчких отаца“, изазива, додуше, „бројне потешкоће приликом тумачења“, пошто карактерише више западну теологију, нарочито од Блаженог Августина па надаље, а умногоме је допринијела развоју *filioque*. Управо се ту Радовић по други пут осврће на могућу зависност Паламе од Блаженог Августина. Ево шта *saga* о томе каже:

Блажени Августин, посебно у IX књизи свог дјела *De Trinitate*, даје једну дубокомисаону анализу психолошке тријаде *mens, notitia (verbum), amor*. Међу многим другим сликама које користи за изражавања Свете Тројице, ова заузима средишње мјесто. По њему, ум (*mens*) воли знање (*notitia*), познаје љубав (*amor*). У вези са тим, он каже и следеће карактеристичне ствари: «Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente»⁹² (види *Oevres de SAINT AUGUSTIN 16, La Trinité II Partie : Les images*, изд. DESCLEE DE BROUWER 1955, IX, X, 15, p. 102. Види такође на наведеном мјесту, стр. 72–112, *Notes complementaires, Oevres... 16, p. 601*). Слика Светог Григорија о „највишој љубави“ [ἀνωτάτω ἔρωτος] несумњиво сличи са напријед наведеном сликом Блаженог Августина. То је још очигледније када се следећа формулација Блаженог Августина: «Appetitus... neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur»⁹³ (на на-

89 Gregorii Palamae, *Homilia XVII*, 7, *Homiliae* [1985] 496. Упор. Radović 1973: 168 = Радовић 2006: 173.

90 Radović 1973: 168 = Радовић 2006: 173.

91 *Ibidem*.

92 Упор. Augustin 2009: 465: „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“.

93 Уп. Augustin 2009: 468: „Ona pak čežnja [...] ne smiruje se koncem kojemu teži ako se traženo te nađeno ne sjedini s tražiteljem“.

веденом мјесту, IX, XII, 18, стр. 110) – упореди са психолошким „обрасцем“ „највише љубави“ што га наводи Палама: „...ненасито стремљење људи према знању“ [... ἢ πρὸς τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις] (*Κεφ. Φυσ., Θεολ. κτλ. λζ'*, PG 150, 1145C). Нема никакве сумње да је Свети Григорије дошао у неки додир, израван или неизраван, са Августиновом тријадологијом. То посвједочава и чињеница да је почетком 14. вијека Максим Плануд био превео дјело Блаженог Августина *De Trinitate*, а овај превод је извршио велики утицај на православну теологију. [...] У сваком случају, Паламина употреба ове слике различита је од августиновске употребе, а још више од оне томистичке. [...]

Тако, дакле, и толико Радовић, када је ријеч о питању утицаја Августина на Григорија Паламу. Па да видимо, сада, како је тај утицај он конкретно истумачио и колики је досег – у једном ширем контексту – те његове интерпретације.

3.2. КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈА ЧИЊЕНИЦА

Покушаћу сада да појасним неке од појмова који су претходно уведени у игру, утолико прије што сâм аутор, претпостављајући упућеност аудиторијума у паламитски корпус, то не чини. Ријеч је о концептима какви су „повратак ка себи“, „беспочетно дјело Божије“ и „перихоресис“, а који су, по Радовићу, равнозначни концепту „ероса“ који је у *Capita CL*, 36 доведен у везу са Светим Духом. Задржаћу се посебно на првом од њих, пошто он одражава реалију која своју аналогију има у устројству људског ума. О каквом је то „повратку ка себи“ ријеч, најприје у контексту антрополошком, а онда и у контексту тријадолошком? Да бих одговорио на то питање, осврнућу се на два мјеста из паламитског корпуса на која Радовић додуше упућује, али чију елаборацију или појашњење – једнако као ни спрегу тих мјеста са августиновским позајмицама – заправо *не даје*.

DE HESYCHASTIS

Прво од њих затичемо у *De hesychastis I*, 2, гдје Палама нуди неку врсту образложења духовне вјежбе „Исусове молитве“, нарочито у оном њеном дијелу у којем се налаже „враћање ума у тијело“. Полазећи од новозавјетне концепције тијела као „Божијег храма“, Палама истиче како у тијело ваља увести „надзор ума“, и то у смислу да а) свакој душевној сили и б) сваком дијелу тијела буде дозначено одговарајуће „дјело закона“. Тако, чулима (ταῖς μὲν αἰσθησεῖσι) има бити дозначено „уздржање“ (ἐγκράτεια), „страсном дијелу душе“ (τῷ δὲ παθητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς) – „љубав“ (ἀγάπην), док „мисаоном“ дијелу душе (τὸ λογιστικόν) при-

надлежити има оно што је у аскетској литератури означено као „трезвоумље“ (νήψιν). На питање како се то ум, будући да се већ налази у тијелу, има „вратити у тијело“, Палама одговара тако што прави разлику између „суштаства“ ума и „енергије“ или „покрета“ ума. Док се „суштаство“ ума налази у тијелу – прецизније, у „срцу“ као његовом „примарном тјелесном органу“ (πρώτον σαρκικὸν ὄργανον) и „ризници помисли“ (τὸ τοῦ λογιστικῆς ταμεῖον) – са „покретом“ (или „енергијом“) ума то не мора бити случај, пошто он може имати двоструки карактер. С једне стране, он може бити „праволинијски“ (κατ’ εὐθείαν κίνησιν τοῦ νοῦ), а то је случај када се ум управља према вани, дакле, у односу на све друго, разматрајући оно што му је потребно. С друге стране, он може бити и „кружни“, а то је случај када се ум враћа себи, делује на себе и посматра себе самог. Тај „кружни покрет“ (κυκλικήν... κίνησιν) ума јесте његова „најузвишенија и специфична“ (κρείττων καὶ ἰδιαίτη) енергија, путем које се он – надилазећи себе – сусреће са Богом. Но, да би дошло најприје до сабирања ума у себе самога и тако се остварило „трезвоумље“, потребно је спроводити низ „духовних вјежби“, чији је један од незаобилазних корака одвраћање ума од спољашњих импресија: ово поглавито усљед тога што се он, својом тенденцијом да „излијеће“ изван себе и сједињује са мноштвом надражаја који до њега долазе преко чула (то јест, својом склоношћу да се „мијеша са оним што га окружује“) начелно дезинтегрише и расипа. Отуда, да би се ум одвратио од расијаности и да би се, ријечима Ареопагита, дошло до „јединствене сабраности“ (ἐνοειδῆ συνέλιξιν), потребно је престати са сваким спољашњим, многоврским дјелом душевних сила, као и са сваком дјелатношћу тијела која је под нашим надзором (ἐφ’ ἡμῖν), док оне покрете који нијесу под нашим надзором (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν) ваља заустављати колико је то у нашој моћи. Дакле, „праволинијски“ покрет треба замијенити „кружним“, чиме ум, вративши се од „многообразног и приземног живљења“ и преставши да „заједничари у знањима која су саобразна тијелу“, достиже дјеловање које је управљено на њега самога. Отуда, „враћање ума у тијело“ подразумијева враћање енергије ума самом уму. Сабравши се најприје кроз непрестану молитву, чиме се чисти од заокупљености стварима чулног искуства и од фантазама (λογισμοί), ум потом проналази успон ка небесима, ступајући у „непричасни примрак молитвеног ћутања“.⁹⁴

94 Gregorii Palamae, *De hesychastis I, 2, Syggrammata I* [1962] 393–406.

Све кад се сабере, људски ум је – и ту Палама слиједи Дијадоха Фотичког – структурално *динамичан*, то јест по природи му је иманентан „покрет“ или „енергија“. У стању које је претходило човјековом отуђењу кроз „првобитни гријех“, и „праволинијски“ покрет ума (преко сагледавања „логоса бића“) и „циклични“ покрет ума (путем „[само]созерцања“) водили су сагледавању Бога као примарног „објекта“ његове интенционалности. Но, након човјекове (про)палости у неаутентично егзистирање, ум је све више постајао склон да се „оспољашњује“ и да своју активност своди на „праволинијски“ покрет, занемарујући, притом, могућност сагледавања „Бога у твари“. Отуда, „враћање ума у тијело“ није друго доли враћање ума и његове енергије првобитној усмјерености: сагледавању Бога. А духовна вјежба „Исусове молитве“ је, отуда, тежња ка (ре)конституцији људског ума и његове примарне интенционалности.

Због чега, сада, у контексту Паламине позајмице Августинових „психолошких тријада“ и означавања Духа као „ероса“ јеромонах Амфилохије упућује на ово мјесто из *De hesychastis*? Подсјећања ради, његов начелни приступ „тајни Свете Тројице“ такав је да полази од онога што је „прво“ или „познатије за нас“ (ὑψωτότερον ἤμῖν), не би ли се тако дошло до онога што је прво „по природи“ (φύσει). Аутор, дакле, започиње анализом иконичног јављања Бога у твари, чији је врхунац човјек. А човјекова природа је у исто вријеме јединствена и „тројична“ (ἡ τριαδικὴ φύσις), какав је, видјели смо, и човјеков ум: он има „знање“ (унутарпостојећи *λοῖος*), према којему се односи на начин „љубави“ (*ερος*). Човјеков ум, како је речено, карактерише и „кружни“ покрет, путем којег се он, након првотног изласка из себе, најприје враћа себи самоме, а потом се узводи Богу. Како је, сада – и то је поента овог екскурса и односне ауторове упутнице – човјекова јединствена природа одраз божанске једности, а њена, опет, тријадичка структура (ум–логос–дух) одраз божанске тројичности, то *и у Боју* мора постојати један (вјечни) *ἰοκρεῖν*, односно једно „беспочетно *дјело*“. Дакле, динамизам човјековог ума и његов „покрет“ изражавају један у Богу вјечно постојећи динамизам: а то је „еросни“ покрет Ума према Логосу и Логоса према уму, то јест „беспочетни покрет“ који одговара Божијем „самосозерцању“. Као што се енергија човјековог ума креће ка суштеству ума и потом се узводи Богу, и као што „ерос“ у човјеку одражава „ненасито стремљење“ ума према инхерентном му знању/логосу, тако и у Богу постоји „љубавни 'окрет' вјечног Ума према Знању/Логосу и Логоса према Уму“.⁹⁵ Све то значи да духовна вјежба „Исусове

95 Radović 1973: 56 = Радовић 2006: 54.

молитве“ за циљ има а) интегрисање духовних сила људског бића у првотно душевно јединство, б) повратак *ума* себи самоме, односно његово окретање ка инхерентном му знању/*λοῖος*, према којем осјећа „ненасито стремљење“ или *eros*. А како је у домену божанског бића „Дух најузвишенијег Логоса као некакав неизрециви *eros* родитеља према самом неизрециво рођеном Логосу, којег и Очев љубљени Син и Логос употребљава према родитељу“,⁹⁶ то „Исусова молитва“ – слиједимо ли Радовићеву алузију – човјеку омогућава да у себи (изнова) сагледа *слику Свѣтле Тројице*.⁹⁷ Друкчије речено, могућност самосозерцања, дата човјеку путем „Исусове молитве“, открива на нивоу архетипа Божије „самосозерцање“, Божији „покрет ка себи“ и његов вјечни *енерџијски динамизам*, који је оличен у Духу–Еросу.

НOMILIA XVIII

А сада да размотрим и друго мјесто из паламитског корпуса на које Радовић упућује приликом свог тумачења Паламине рецепције и адаптације августиновског „психолошког модела“. Оно се налази у *Homilia XVIII*, и то у оном одјелу гдје „бранитељ исихаста“ претреса питање божанског „починка“ у седми дан из књиге *Genesis*. Постоје Божија „дјела“, каже ту Палама, од којих се Бог одморио у „седми дан“, и то су „дјела која је он започео да чини“ (κατέλαυσεν ὁ Θεὸς ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ποιῆσαι). То, опет, значи да – по аналогiji – постоји и „дјело“ од којег се Бог није „одморио“, пошто га није ни „започео“, па отуда ни престао да га чини (οὐκοῦν ἔστιν ἔργα τοῦ Θεοῦ ἅπερ οὐτε ἤρξατο ποιεῖν οὐτε κατέλαυσε ποιῶν). Прва од ових „дјела“ односе се, по Палами, на стварање „чулних“, односно „тварних“ реалија, која је Бог створио из „преизобилне доброте“ (δι’ ὑπερβολὴν ἀγαθότητος), изишавши на тај начин „из себе“ (ἐξω ἑαυτοῦ) и спустивши се до свега путем „екстатичке надсуштствене силе“ (κατ’ ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν). Дакле, стварајући свијет за „шест дана“, Бог је снисходио из „човјекољубља“ (φιλανθρώπως), али се у седми дан он „богодолично“ (θεοπρεπῶς) вратио на своју висину, показујући благословеним тај свој „починак“ и поучавајући нас да и ми тежимо да – сходно нашој моћи – дођемо у исти починак. Тај „починак“, који је за нас „умно созерцање и путем њега усхођење ка Богу“ (ἥτις ἐστὶν ἡ κατὰ νοῦν ἡμῶν θεωρία καὶ ἡ διὰ ταύτης πρὸς Θεὸν ἀνάνευσις), ми ћемо, каже Палама, разумјети ако појмимо „беспочетна Божија дјела“, која су „знање бивствују-

96 Ви. фн. 1 нашег текста.

97 Нијесам сигуран да Палама, као што то тврди Krausmüller 2019: 67, оvdје „ограничава Божији образ [у човјеку] на исихастичко искуство“. Ова тема захтијева подробнију анализу.

ћих“ (ή τῶν ὄντων γνῶσις), „предзнање оних [ствари] што ће да постану“ (ή πρόγνωσις τῶν ἐσομένων), затим, „суд“ (ή κρίσις) и „промисао“ (ή πρόνοια). Другим ријечима, та „дјела“ јесу божанске „енергије“. А једно од њих, једно од тих „беспочетних дјела Божијих јесте и *ἰωβραϊστικῶς* [Бога] *κα* себи *са* *μο* *μ* *ε*, пошто се он беспочетно креташе самосозерцањем“ (ἔργον ἀναρχόν Θεοῦ ἢ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφή· ἐκινεῖτο γὰρ ἀνάρχως τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ).⁹⁸

Сада, између ова два мјеста – оног из *De hesychastis I, 2* и овог из *Homilia XVIII* – постоји директна суспрегнутост. На оба мјеста ријеч је о „окрету“ или „повратку“ (ἐπιστροφή) *κα* себи *са* *μο* *μ* *ε* и потом узвођењу вишим реалијама, с важном напоменом да је у првом случају контекст *ανίψροϊολοιшки*, док је у другом случају контекст *ἰβριјадолоишки*. И за Бога и за човјека карактеристичан је, дакле, „покрет“ који за свој врхунац има (само) созерцање, а путем којег се долази до „починка“, односно „седмог дана“. Молитва, отуда, за задатак има да човјека узведе до „божанског починка“, односно да у човјеку васпостави одраз и образ божанске тројичности, божанске једности и божанског „самосозерцања“:

Ако удаљиш свој ум од сваког силогизма, макар он био и добар, и окренеш га сасвим њему *са* *мо* *μ* *ε* путем истрајне пажње и непрестане молитве, заиста си и ти ступио у божански починак и задобио благослов седмог дана, гледајући себе самога и посредством себе самога узводећи се *κα* боговиђењу.⁹⁹

Дакле, молитвени „(п)окрет“ има, по Палами, за свој архетип божанско „самосозерцање“, које се – повратком Бога себи након стварања свијета – одвија у „седми дан“ и које означава оно „дјело“ којим се Бог „беспочетно креташе“. Као што се Бог, као „најузвишенији Ум“, након свог изласка „из себе“ (ἔξω ἑαυτοῦ) и окрета према свијету приликом стварања „чулних“ реалија, вратио на своју висину, ступајући у „починак“ или „самосозерцање“, тако се и човјеков ум, одвраћањем своје енергије од „чулних“ стварности, враћа „кружним покретом“ себи *са* *мо* *μ* *ε* у једном молитвеном „самосозерцању“. А тај (п)окрет самосагледавања или „самосозерцања“ заправо је еросни (п)окрет ума према инхерентном му знању или логосу, исто као што је божанско „самосозерцање“ и „повратак себи“ заправо

98 Gregorii Palamae, *Homilia XVII*, 7–8, *Homiliae* [1985] 494–496.

99 Gregorii Palamae, *Homilia XVII*, 10, *Homiliae* [1985] 498: «Ἄν δὲ καὶ παντὸς συλλογισμοῦ, κἂν ἀγαθὸς ᾖ, τὸν σὸν ἀπαναστήσης νοῦν καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέψῃς ὅλον δι’ ἐπιμόνου προσοχῆς καὶ ἀδιαλείπτου προσευχῆς, ὄντως εἰσήλθεις καὶ αὐτὸς εἰς τὴν θεῖαν κατάπαυσιν καὶ τῆς κατὰ τὴν ἐβδόμην εὐλογίας ἐπέτυχες, αὐτὸς σεαυτὸν ὁρῶν καὶ διὰ σαυτοῦ πρὸς θεοπτικὴν ἀναφερόμενος».

не толико везана за његов општи став о том проблему, колико за распоред акцената и интонацију којом је тај став изнесен. На првом мјесту налазимо, и на нивоу израза и на нивоу опште атмосфере, извјесну „резервисаност“, но та је резервисаност далеко од тога да буде „егзорцистичка“ (или, макар, „заклета“). То је, рецимо, сасвим очито из неких децидираних квалификација што их Радовић даје, од којих су по интензитету посебно упадљиве констатације да је тријада „ум–знање–ерос“ што је користи Палама „сасвим августиновска“, те да између Паламе и Августина у том погледу постоји „запањујућа сродност“. Ријечи „сасвим“ и „запањујућа сродност“ нијесу ријечи које неко користи када хоће изнијети „заклето“ уздржан став према нечему. Трећа конструкција гдје Радовић каже да „ако и има неког односа између њих, постоји, међутим, огромна разлика у погледу употребе те слике“, јесте, додуше, исказ извјесне резервисаности, али то не значи да је она условљена неком априорном интерпретативном схемом. Та је резервисаност посљедица уочавања *реалних* разлика између Паламе и Августина, а које Радовић доказује контекстуалним приступом и примјеном не само филолошке већ и историјско-критичке методе. У том смислу, његово тумачење паламитске примјене тријаде „ум–знање–ерос“, како путем анализе претпоставки које су је учиниле могућом (теза о стварању по Божијем образу и искуство Паламе као „психолога“), тако и путем указивања на семантичко поље што га она покрива (читање „ероса“ као енергије), аргументативно показује да се та тријада различито понаша код двојице хришћанских аутора. Отуда, Радовићева „уздржаност“ у погледу утицаја Августина на Паламу, а која се првенствено очитује у његовом подвлачењу *разлика* што постоје између њих, не дугује се просто потреби да се Палама удаљи од једног „западног“ аутора, већ је условљена реално постојећим факторима. На указивање тих разлика Радовић је био обавезан својим холистичким приступом, у првом реду претпоставком да Паламина употреба августиновске слике мора имати неко теолошко значење и да мора бити повезана са његовим претходним резоновањем. Другим ријечима, Радовићево истицање разлика између Августина и Паламе било је условљено одабиром теме: фокусирајући се на испитивање основних теолошких претпоставки Григорија Паламе и тумачећи његову употребу поменуте слике у оквиру тих претпоставки, он је био принуђен да укаже на разлике између њих и теолошких полазишта Блаженог Августина. У том смислу, указивање на „запањујућу сродност“ Паламе са Августином и наглашавање „сасвим августиновског“ карактера поменуте тријаде било је већ извана осуђено на узгредну анализу и на поглед из другог плана. Исто тако, Радовићево истрајавање у разликама везаним за употребу слике о

којој је ријеч могло је бити условљено и (оправданом) реакцијом на Жижијеву тезу, по којој је Паламин светотројични модел „теорија *идентична* оној Светог Августина и Светог Томе“¹⁰¹ – дакле, легитимном потребом да једну тезу са којом се није слагао аргументативно оспори.

Друго мјесто из Радовићеве студије на којем се анализује питање утицаја Августина на Паламу испољава много мању „резервисаност“ и овдје је од посебног значаја. О томе, поред опште интонације, свједочи и више других параметара:

а) Најприје, карактеристични изрази који се датом приликом користе. Посебно пада у очи Радовићева констатација да је слика Григорија Паламе о највишој љубави „*несумњиво* сродна са напријед наведеном сликом Блаженог Августина“, те да „*нема никакве сумње* да је Свети Григорије дошао у неки додир, израван или неизраван, са Августиновом тријадологијом“. Два пута поновљена ријеч „*несумњиво*“ истим поводом посебно је индикативна и свједочи о утврђеном ауторовом увјерењу да је утицај Августина на Паламу заиста постојао. Такође, од посебне је важности што се при томе једнак простор даје могућности да је тај утицај био *израван* (види ниже).

б) Друго, ваља уочити да је јеромонах Амфилохије, упркос чињеници што то није био главни предмет његовог разматрања, ипак посветио одређено вријеме и простор истраживању могућег утицаја Августина на Паламу. То истраживање је подразумијевало упоређивање њихових текстова. Да је Радовић то упоређивање заиста и вршио, јасно се може сагледати из чињенице што он наводи за дату тему релевантну девету књигу Августиновог списка *De trinitate*, али и из тога што се том приликом не ограничава само на њу – о чему недвосмислено свједочи његова констатација да Августин своју „дубокомисаону“ анализу тријаде „ум–знање–љубав“ даје „*и посебно* у IX књизи свог дјела *De Trinitate*“. То нам показује да Радовић, за разлику од достине Августинових критичара из табора православних теолога, заиста јесте читао Августина,¹⁰² те да је, посљедично,

101 Jugie 1932: 1776: « 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 [...] » (курзив је додат).

102 Ситуација није много повољнија ни са друге стране оградe, наиме, код западних теолога. Тако, свој подстицајни текст у којем, заобилазећи „новоплатоновски“ интерпретативни мејнстрим, даје једно (про)никејско читање Августина, Barnes 1999, започиње констатацијом да „није само могуће него је чак сасвим уобичајено имати једно 'читање' Августина, а да се при томе никада није читало Августина“ (види и фн. 1 тамо). Једно тек парцијално и селективно читање Августина било је, изгледа, карактеристично чак и за западне теологе средњег вијека (147).

знао да се поменута тријада и слика Духа као љубави¹⁰³ јавља и у другим поглављима овог Августиновог дјела. Коначно, томе у прилог свједочи и чињеница што Августинов спис Радовић *наводи*, и то на прилично акрибичан начин: према једном од рецентнијих издања Августинових дјела у то доба (1955), што показује да критички апарат није напросто преузимао од других аутора.

в) Да је Радовић заиста читао Августина и упоређивао његове текстове са текстовима Григорија Паламе, посвједочује не само то што он (први, колико знам, од православних истраживача, а можда и уопште) лоцира тачно мјесто из *De trinitate* одакле Палама преузима своје психолошке тријаде¹⁰⁴ него још више чињеница што он двојицу теолога доводи у везу и са једног бочног колосјека. Тај бочни колосјек, а што је до сада остало незапажено, Радовићевом тумачењу односа Августина и Паламе даје – макар оно било у наговјештају и недоречено, али ипак – *ексклузививитет* и *оригиналност*.¹⁰⁵ Он се, укратко, очитује у томе што потоњи митрополит Амфилохије утицај Августина на Паламу сагледава и прихвата не само на основу примјене слике „ероса“ што га ум има према знању већ и на основу става којим Палама ту слику настоји подупријети, а по којем постоји „ненасито стремљење људи према знању“ (ἡ πρὸς τὸ εἶδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις). Тај Паламин „психолошки образац“, којим он настоји додатно потврдити тезу о постојању инхерентне љубави ума према знању, Радовић изравно доводи у везу са Августиновим ставовима везаним за *appetitus* – појам који Максим Плануд преводи са ὄρεξις – из девете књиге *De trinitate*. Тако, говорећи о начину на који се понаша људска жудња према сазнању, а у својству тријадичке иконичности у човјеку, Блажени Августин каже:

Ona pak čežnja što je u traženju proizlazi od tražitelja i o njemu na neki način ovisi. Ne smiruje se koncem kojemu teži ako se traženo te nađeno ne sjedini s tražiteljem. Ta čežnja, to jest traženje, ipak se čini da nije ljubav kojom se ljubi

103 В.: Flogaus 1996: 290–293.

104 Узгред, ријеч је о истом мјесту на које упућује и Demetracopoulos 1997: 91.

105 Радовић је заправо био *први* аутор, када је ријеч о истраживачима из православног идеолошког круга, који је експлицитно допустио могућност да је Палама „изравно“ познавао Августина (изузимајући можда Trempelas 1978: 154, фн. 222). Па ипак, за разлику од аутора као што су Мајендорф, Лоски, Хаси, Манзаридис, Синкевич, Христу, Тсирпанлис и Бобрински, јеромонаха Амфилохија и његов осврт на ову *ex Occidente lux* – осврт који, како посвећеним простором, тако и ставом који је заузет, прилично искаче из (тада) владајућег теолошког мејнстрима унутар православних оквира – Flogaus 1997: 147, 152; Flogaus 1998: 16 (фн. 86), 17, уопште не узима у обзир, чак ни у свом рецентнијем тексту Flogaus 2008: 63–80 (посебно 64–65).

што је spoznato. Još se, naime, radi da se spozna, ali je ipak nešto iz istoga roda. Već se pak može nazvati voljom jer svatko tko traži nastoji pronaći. Ako se ono traži što pripada na spoznaju, svatko tko traži želi spoznati. Ako to hoće žarko i usrdno, rekne se da se trudi. To se obično veli kada se hoće shvatiti i steći bilo koje nauke. Postoji, dakle, čeznuće što prethodi dušinu porođaju. Budući da ono traži i pronalazi što želimo spoznati, rađa se porod, sama spoznaja. Stoga se ona čežnja kojom se začinje i rađa spoznaja ispravno ne može zvati rađanjem i porodom. Zato isto čeznuće kojim se žudi za spoznavanjem postaje ljubav spoznate zbilje kada drži i grli dragi porod, to jest kada spoznaju sjedinjuje s onim tko je rađa.

Одређена је слика Тројства сама душа и њезина спознаја која је њезино дијете и њезина ријеч из саме себе. Лјубав је трећа. То троје је једно и једна супстанција. Пород није мањи када душа себе позна колика јест. Ни лјубав није мања када душа себе толико лјуби колико себе позна и колика јест.¹⁰⁶

Под условом да нијесам направио превид приликом истраживања, могу да констатујем да је јеромонах Амфилохије *јрви исѿраживач* на оба пола хришћанске икумене који је извршио ову *годaйну* текстуалну компарацију Августина и Паламе, указујући из једне до тада незапажене перспективе на могућност *дирекѿној* утицаја епископа ипонског на епископа солунског. У таквом ставу може нас подржати барем једна чињеница: наиме, једини аутор који је уочио везу између *Capita CL, 37* и *De Trinitate IX, 12, 18* у погледу *appetitus*-а ума према знању, а који у Паламиној редакцији добија облик «ή πρὸς τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις», био је управо Рајнхард Флогаус, аутор који ту компарацију наводи као једну карику у ланцу свог *орѿиналној* открића августиновских мјеста што их је Палама имао у виду пишући свој спис *Capita CL*.¹⁰⁷ Јанис Димитракопулос, упркос томе што је однос Августина и Паламе главни предмет његове студије, ову везу уопште и не региструје, већ Паламин став о „ненаситом стремљењу људи према знању“ повезује са првом реченицом из Аристотелове *Μετa-φизικe*, гдје се каже да „сви људи по природи жуде за сазнањем“ (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει).¹⁰⁸ И премда би Димитракопулосово тумачење могло бити једнако блиско истини, а Радовићева текстуална компарација (с правом) могла бити оквалификована као недостатна и ре-

106 Augustin 2009: 468.

107 Flogaus 1996: 292–293 (фн. 53). На ову везу указује и Lössl 2000: 286, али очито само понављајући Флогаусов налаз. Ниједан од њих не помиње да је везу о којој је ријеч већ био уочио јеромонах Амфилохије.

108 *Met.*, 980a22; Demetracopoulos 1997: 88, 160, фн. 247.

дукована – Флогаус, у ствари, наводи управо онај дио који долази *након* реченице што је помиње јеромонах Амфилохије, не укључујући њу саму – потез што га овдје Радовић прави једнако не губи на снази и важности. Тај потез је, посљедично, за нашу тезу од суштинског значаја: наиме, он јасно свједочи да Радовић не само да није био несклон да двојицу хришћанских теолога доведе у однос *директној* утицаја него је, напротив, он тај однос директног утицаја настојао и додатно показати, тражећи *на самоиницијативан начин* даље везе између двојице аутора.

г) Коначно, од важности је и то што јеромонах Амфилохије свој став да „нема никакве сумње“ да је Палама дошао „изравно или неизравно“ у неки додир са Августинином тријадологијом поткрепљује не само интерном анализом текстова већ и екстерним (комплементарним) факторима. Ту се свакако може убројити његова опетована констатација да је слика Духа као ероса „неуобичајена“ за источно предање те да више карактерише западну теологију, чиме се укључно сугерише да она има поријекло у списима неког од западних теолога и да ју је Палама од њих преузео. Исто тако, у те екстерне чиниоце, који подупиру могућност утицаја Августина на Паламу, потоњи митрополит убраја и то што је у Паламино доба постојао превод Августиновог списа *De trinitate* који је сачинио Максим Плануд, превод који је, како с правом примјећује, „извршио велики утицај на православну теологију“.¹⁰⁹

3.4. ДЕТЕКТИВ И МАНТИЈА

Као што лако можемо сагледати, мало је овдје „егзорцистичке резервисаности“ *à propos* питања утицаја Августина на Паламу; још мање је настојања једног јеромонаха „вјероисповједничког духа“ да Паламино евентуално „августиновство“ изагна – као каквог *mauvais génie* – из паламитског корпуса.¹¹⁰ А када је пак о том „вјероисповједничком духу“ ријеч, ствар уопште није тако једноставна каквом се приказује; јер, тај „дух“, „наглашен“ или ненаглашен, нити је пресудан нити детерминишући за интерпретативни

109 О томе, поред осталог, свједочи и богата рукописна традиција овог превода, која броји двадесет седам преписа. В.: Fisher 2008: 51, фн. 31.

110 Димитракопулосова оцјена Радовићевог тумачења „августиновског питања“ можда је условљена недовољном информисаношћу. То би се могло потврдити чињеницом што он упућује само на један одјељак из Радовићеве књиге, и то према изворнику у којем је тај одјељак (касније) прештампан, а да при томе, упркос својој акрибичности, не указује на паралелну пагинацију у самој књизи. Ако то заиста јесте случај, онда би, осим употребе умјеренијег тона, интелектуално било поштеније да је своју оцјену ограничио само на то једно мјесто које је имао у виду – премда та оцјена, видјели смо, и за то мјесто важи само парцијално.

досег наших анализа. Другим ријечима, он *може*, али *не мора* (безусловно) запречавати нашу сазнајну оптику, исто као што, с друге стране, и наша вјероисповједничка неутралност сама по себи *може*, али *не мора* бити гарант нашој објективности (која, разумије се, никада неће бити ни приближно потпуна). Прецизније говорећи, те двије различите интерпретативне одступнице саме по себи тек дају претпоставке да се на једном истом предмету спознаје освијетле његове различите стране, док сам степен објективности приликом тумачења зависи првенствено од тога колико смо у стању да што је више могуће холистички и диференцијално приступимо том објекту и колико смо спремни да, умјесто саображавања чињеница нашим (интерпретативним) агендама, тим чињеницама саобразимо само наше тумачење – у првом реду, оним текстуалним, али не само и не искључиво њима.

Овдје сада задирем у неке начелне херменеутичке проблеме о којима свакако нећу шире дискутовати. Па ипак, не могу одољети искушењу а да не илуструјем претходно изнесене тезе полазећи од начина на који су двојица истраживача о којима је овдје било ријечи – а то су Амфилохије Радовић и Јанис Димитракопулос – доживјели августиновски метеорит на паламитском византијскоплавом небу. С једне стране, управо је „вјероисповједнички дух“ јеромонаху Амфилохију дао могућност да Паламу сагледа у првом реду *тхеолошки*, то јест да га протумачи *par lui-même*. Полазећи од претпоставке да постоји суспрегнутост између његовог раног и његовог позног теолошког резоновања, Радовић је вјешто – и херменеутички прилично захтјевно – повезао Паламино усвајање августиновске тријаде са његовом (стално развијаном, али никада до краја разјашњеном) теологијом нестворених енергија, као и са његовим учењем о повратку ума у себе самог. За своју интерпретативну нит водиљу Радовић је узео претпоставку да је код Паламе присутна семантичка досљедност на стриктно *тхеолошком* плану, то јест да у структуралном смислу код Паламе нијесу евидентна одступања, без обзира на евентуалне утицаје које је могао примити.

Ово начело, настало као посљедица систематског и дубинског истраживања Паламиних текстова,¹¹¹ омогућило му је да понуди једно кре-

111 Уколико пажљиво пратимо Радовићеву студију – наравно, са претпоставком да смо пажљиво и опетовано ишчитали паламитски корпус – уочићемо његово ванредно познавање изворних Паламиних текстова. То се, рецимо, види из његовог обичаја да тематски сродна мјеста из различитих Паламиних списа сабира и организује на једно мјесто, а све у сврху давања додатних текстуалних потврда за тезе које заступа. Истина, такав један – начелно узоран – приступ неријетко завршава у стилским аберацијама и беспотребним оптерећивањима текста, а што се очитује, рецимо, у инкорпорисању Паламиних реченица у сопствени теолошки дискурс, као и

ативно и оригинално теолошко тумачење, по којем је слика Духа као „ероса“ схваћена првенствено у енергијском кључу.¹¹² Такав приступ унапријед је, додуше, осујетио и видно редуковао исцрпнију текстуалну анализу везану за однос Паламе и Августина, те натјерао Радовића на нека натегнута тумачења,¹¹³ али саму анализу о којој је ријеч он нити је суспендовао нити је поменути однос утицаја искључио – напротив.¹¹⁴ То значи да је приликом тумачења примјене августиновске тријаде у паламитском корпусу Радовић дао једно садржинско, иманентно-теолошко читање, што је, имајући на уму теолошку визуру самог Паламе, било оче-

у честим перифразама. Овај ауторов манир, осим што открива његов узоран увид у паламитски опус, симптом је, међутим, и једног дубљег проблема, а који представља једну од неуралгичних тачака његовог приступа: наиме, недостатка довољног степена критичке дистанце везане за Паламина теоријска разматрања и за аргументативни ход његове мисли. Радовићева неспремност да свом тумачењу да и једну израженију *кријичку* ноту можда је најслабији аспект његовог дјела, али аспект који суштински не умањује његов капитални и далекосежни допринос паламитској учености.

- 112 Овакво једно читање прихватају Breck 1996: 241, Orphanos 1998: 54–55, и др. Једно „енергијско“ читање Духа као „ероса“ није, изгледа, страна ни Августину; тако Lössl 2000: 280: „Јер у *Сар.* 36 Палама јесте говорио о Духу као љубави, док, када је то чинио Августин, он је увијек указивао да је при томе или примјењивао аналогију ума, или да је оно на шта је мислио ’Божјија воља’ – појам који је близак појму Духа као *ἐνέργεια*“. Па ипак, Августиново „енергијско“ читање „ероса“ видно је другачије од Паламиног, барем ако га изложимо онако како је то учинио јеромонах Амфилохије. Узгред, Лесл, пожуривши да (оправдано) оспори Синкевича, као да испушта оно *οἶόν*: наиме, Палама не говори о Духу напросто као о еросу, него као о „некаквом“ еросу.
- 113 Такав утисак оставља оно мјесто гдје Радовић за Паламу каже да је „изузетан психолог“. Све док та квалификација за сврху има објашњење *ὑπερψυχολογίας* које су Палами омогућиле усвајање Августинове психолошке тријаде, она може бити легитимна и оправдана; међутим, онога часа када почне закривати чињеницу да Паламина „изузетна“ верзираност у „психологији“ коинцидише са његовим доласком у додир са Августиновим *De trinitate* – а то је изгледа да управо овдје случај – она постаје проблематична и натегнута. Уколико се поштено сагледа ствар, показало се да Паламино искуство истраживања људске душе свакако јесте припремило терен за његово усвајање августиновске психолошке тријаде, али и да то искуство само по себи није било довољно да Паламин психолошки метод добије облик какав је коначно добио.
- 114 Отуда, најмање што је поводом Радовићевог става Димитракопулос могао констатовати јесте да се *и он*, за разлику од теолога са којима је сврстан, односио „благонаклоњеније према Августину“, те да је *и он*, попут неких других аутора, „приступио умјесније (иако без систематске аргументације) могућности да је Палама црпио из Планудовог превода“. Друкчије речено, савим паушалне оцјене какве су дали аутори као што су Мајендорф (види стр. 134 овог текста), Димитракопулос је морао раздвојити од видно другачијег става што га је понудио јеромонах Амфилохије. Радовићев став он је морао раздвојити и од оног што су га заузели Синкевич и, у одређеној мјери, Хаси, али и аутори који су, по њему, „умјесније“ приступали проблему о којем је ријеч, а који су се такође задовољавали узгредним оцјенама, махом преузетим од других аутора (Трембелас и Подскалски највјероватније од Жижија, Бенакис највјероватније од Подскалског, а Никитас сигурно од Бенакиса), што примјењује и сам Demetrasopoulos 1997: 84, 159, фн. 234.

кивано и пожељно. А његова индикативна квалификација Августинове тријаде као „дубокомисаоне“ свједочи уједно како га његов „наглашено вјероисповједнички дух“ није омео да објективно сагледа вриједност „психолошке аналогije“ епископа ипонског и да, упркос разликама за које је сматрао да су евидентне, заузме афирмативан став према знаменитом латинском оцу – став који је својом „неочекиваном отвореношћу ума према латинској традицији“¹¹⁵ дијелио и сам Григорије Палама.¹¹⁶

С друге пак стране, позиција једног вјероисповједнички неутралног тумача, какву је заузео Јанис Димитракопулос, омогућила је овом даровитом грчком философу средње генерације један на плану евиденције много ближи и много исцрпнији увид у онај августиновски упад у Паламину мисао и, посљедично, препознавање Паламиних изравних текстуалних позајмица од Августина. Такав приступ дао је Димитракопулосу довољно простора и за сагледавање многих напрлина везаних за логичку кохерентност у Паламином доказном поступку, као и за утврђивање осталих текстуалних утицаја на литерарни опус архиепископа солунског. Међутим, тумачећи Паламу првенствено са становишта изворâ које је користио, те са становишта аргументативне досљедности и његовог оригиналног доприноса философским идејама, Димитракопулос – упркос козметичким оградама – као да испушта из вида иманентну *теолошку* структуру његове мисли, искључујући безмало сваку могућност да је знаменити солунски светитељ извршио једну садржинску реконтекстуализацију онога што је позајмио од Блаженог Августина.¹¹⁷ Према његовом мишљењу, Палама је поменуто августиновско учење, које је нашао „привлачним и интересантним“, напросто вјештачки – потпуно у духу „византијске философске стерилности“¹¹⁸ – накалемео на своју мисао, не старајући се при томе за то да ли је оно органски кохерентно са осталим аспектима његове мисли, то јест не трудећи се да „интегрише оно што је

115 Flogaus 1998: 29.

116 Односећи се (прикривено) на Блаженог Августина и на његов спис *О Свetoј Тројици* Gregorius Palamas, *Contra Gregoras* XLIII, Syggrammata IV [1988] 296.10–11, даје сљедећу квалификацију епископа ипонског: „будући да се и код мудрих и апостолских мужева каже [...]“ (ἐπεὶ καὶ τῆς τῶν σοφῶν καὶ ἀποστολικῶν ἀνδρῶν φησὶν [...]).

117 Као што с правом констатује Wilkins 2003: 384, „разумијевање једног аутора није само ствар старања за његове изворе, његов контекст, његов језик; оно је такође ствар разумијевања стварности на које он упућује“. Поред поменуте епизоде са „еросом“, који Палама ипак *уклапа* у своју теолошку слагалицу, о кохерентности августиновских позајмица са остатком његове мисли свједочи и *Capita CL*, 125, гдје он, у склопу перифразе Планудовог превода, уноси за уклапање у своју мисаону схему пресудно «καὶ ἐν αἰῶνι καὶ αὐτῶν τῶν αἰώνων». Упор. Flogaus 1996: 281, фн. 21; Lössl 2000: 281.

118 До указивања на философску стерилност у византијском свијету Димитракопулосу је, изгледа, посебно стало; Demetrasopoulos 1996: 38; Demetrasopoulos 1997: 101.

позајмио у своје мишљење¹¹⁹. Могућност – реална и очекивана за двојицу аутора из тако удаљених епоха – да су Палама и Августин различито тумачили идентичне психолошке тријаде, те могућност да је те тријаде Палама структурално инкорпорисао у своју теолошку схему, Димитракопулос као да уопште ни не узима у обзир. Такво једно тумачење свакако да погодује интерпретативној агенди доказивања нефилософичности Паламине мисли, али као да негдје промашује главну нит и интенцију литерарног наума епископа солунског. Димитракопулос, стиче се утисак, Паламу тумачи више из визуре онога што би он сам могао очекивати од њега неголи из угла Паламиних интенција, и то дотле да га могућност (другачијег) *чињања* августиновских тријада од стране Паламе заправо и не занима – а природно, он је тај који има свако право да сâм одреди шта га занима а шта не.

Међутим, истрајемо ли докраја на таквој једној позицији и узмемо ли само у обзир оне заиста утемељене и брижљиво изведене аргументе што их Димитракопулос даје, плашим се да ћемо испустити из вида било каква *позитивна* допринос што га је дао „бранитељ исихаста“. На том трагу, нећемо више бити у прилици да Паламу назовемо „великим грчким хришћанским писцем“, ¹²⁰ будући да се та његова „величина“ и уопште важност његових списа за историју идеја неће више моћи сагледати од бројних инконзистентности и недоречености којима паламитски корпус заиста обилује. Начелно, ни са таквим једним исходом не бих имао никакав проблем, уколико би он докраја одговарао чињеницама. Међутим, чини се да је онај приступ по којем је Палама августиновске ставове ипак уклапао – а не тек механички усвајао – у свој метафизички „систем“ далеко плоднији и са херменеутичког становишта прихватљивији.

Отуда, оно читање које Паламину позајмицу поменуте августиновске тријаде посматра у првом реду под призмом разликовања суштаства и енергија, а каквим га даје Амфилохије Радовић, свакако јесте много подстицајније за размишљање и засигурно је ближе духу и претпоставкама од којих је полазио сам Палама. Такво једно читање, које би поменуто и остале позајмице посматрало не само као „адаптацију“ већ и као „адаптацију“, могло би да буде – ишло оно у правцу што га је сугерисао јеромонах Амфилохије или не, сасвим свеједно – добрана основа за једно даље истраживање, истраживање које би и само његово тумачење додатно преиспитало.¹²¹

119 Demetracopoulos 1997: 98.

120 Demetracopoulos 1997: 16.

121 Став што сам га у овом тексту посебно хтио подвући, а то је неопходност једног структуралног приступа Паламиним августиновским позајмицама, у складу је са оцјеном што је даје Wilkins 2003:

4. ЕПИЛОГ

Григорије Палама и Августин Ипонски – питање односа двојице еминентних хришћанских аутора покушао сам освијетлити на нивоу начина на који је оно реципирано у оквиру патристичких студија насталих у 20. вијеку, понајприје кроз призму капиталног дјела јеромонаха Амфилохија Радовића. Показало се да је луцидна и херменеутички плодна анализа младог јеромонаха Амфилохија имала вишеструки учинак. Наиме, Радовићева – спорадична и на маргинама, али ипак – *о̄творенос̄ӣ* за могућност уплива једног не-источног и тада већ проскрибованог аутора (Августина) на теолошку мисао једног (тада већ) репрезентативног источног теолога (Паламе), додатно подупрта текстуалним анализама које би тај уплив и потврдиле, на неки је начин наговјестила потоњу верификацију тог уплива дату кроз студије Рајнхарда Флогауса и Јаниса Димитракопулоса. Радовићево *тумачење* тог уплива (антиципативно) је одговорило на многа, знатно касније постављана питања,¹²² добијајући на снази утолико више што чак и они аутори који су недвосмислено утврдили да је Палама преузимао из Августиновог *De trinitate* као да нијесу знали како да истумаче чињеницу коју су непобитно утврдили.¹²³ Исто тако, сугерисањем *разлика* између Паламе и Августина, Радовић је показао да не постоји „пуна хармонизација“

389–390, сходно којој је „учењачко бављење овим [sc. 34–37] главама било крајње заокупљено ’августиновском’ проблематиком“, а што „отвара несрећну могућност да апологетске бриге ометају дух непристрасног истраживања“ и што такође „значи да су питања везана за *йоријекло* Григоријевих идеја показивала склоност да ставе у страну питања везана за стварни метод и *садржај* ових глава“ (курзив је додат).

122 Уп. Martzelos 2018: 97.

123 Ово се може подједнако рећи за Флогауса и Димитракопулоса. Штавише, до књиге Маркуса Плестида (Plested 2012), јеромонах Амфилохије је заправо био једини аутор који је понудио *тумачење* Паламиних позајмица из Августиновог *De trinitate*, а да се то тумачење није сводило на паушалне констатације попут оних што их је дао Марзелос (види фн. 37 овдје). Анализа коју је недавно изнио Krausmüller 2019: 67, сходно којој се Паламине позајмице мање односе на контекст светотројичне теологије, а више на допуну Паламине аргументације изнесене у оквиру његове полемике са Варлаамом, само је додатни покушај подупирања тезе истог аутора о Паламином наводном атаку на човјекову рационалност и, посљедично, његовом наводном „ограничавању Божијег образа [у човјеку] на исихастичко искуство“. Краусмилеров приступ видно је обиљежен дихотомијом чији је главни експонент Герхард Подскалски, а по којем је, за разлику од методолошки слојевитог и рационално утемељеног излагања вјере, карактеристичног за западну схоластику, победа „паламизма“ на Истоку представљала уклањање разума и пораз било каквог систематског или чак кохерентно уобличеног приступа теологији. В.: Podskalsky 1977: 238–244 Подскалски 2010: 224–229. Разумије се, и овдје имамо посла са хипергенерализацијама, које испуштају из вида не само нијансе у просуђивању конкретног феномена већ и очигледне примјере наглашене теолошке методологије и рационалног образлагања истина вјере у лику Леонтија Византског, Максима Исповједника или пак једног Јована Дамаскина (али, наравно, не само њих).

између двојице теолога, како се то касније неодмјерено тврдило,¹²⁴ те да Паламина зависност није била „слијепа и некритичка“¹²⁵ – то јест, показао је како су његове позајмице преструктурисане, реконтекстуализоване и, у одређеним аспектима, пресемантизоване.¹²⁶ Најзад, Радовићево тумачење Паламине позајмице од Августина утицало је на разматрање односног питања код његових савременика. То би могао бити случај са Мајендорфом, који је тек *након* објављивања Радовићеве књиге у интерпретативну игру увео појам *perichoresis*; слично би се могло устврдити и за Марзелоса, који је своје тезе формовао управо под утицајем Амфилохија Радовића.¹²⁷ И док је магистрални ход „неопаламита“ (некритички) слиједио Мајендорфове налазе, јеромонах Амфилохије се – како у погледу Паламиног наводног „егзистенцијализма“,¹²⁸ тако и у погледу питања његовог односа са Блаженим Августином – односио прилично независно од (тада) врхунског теолошког ауторитета у паламитским студијама. Штавише, у погледу конкретног питања, интелектуалној тромости и ставу да код Паламе „психолошки модел“ Блаженог Августина има тек „узгредно значење“,¹²⁹ Радовић је супротставио покушај систематског *разумијевања* тог модела, полазећи од претпоставке теолошке кохеренције архиепископа солунског.

С друге пак стране, док је на нивоу евиденције испољио отвореност за могућност августиновског утицаја на Паламу,¹³⁰ а у погледу тумачења тог утицаја понудио једнако оригинално рјешење, ипак је досег тог тумачења остао унеколико условљен временским оквиром у ком је Радовић писао своје дјело. Из (неоправдане) бојазни да Палами не учита – у склопу његових августиновских позајмица – становиште *filioque*,¹³¹ јеромонах Амфи-

124 Martzelos 2018: 85; Ware 2003: 11–12, 18.

125 Уп. Martzelos 2018: 88.

126 Уп. Flogaus 2008: 76–79.

127 В. фн. 26 и 37 нашег текста.

128 Уп. Radović 1973: 189–190, фн. 3 = Радовић 2006: 193–194, фн. 170.

129 Као што је то тврдио Meyendorff 1977: 40 = Мајендорф 1993: 115.

130 За разлику од Флогауса и Димитракопулоса, Russell 2019: 122 је без већих потешкоћа констатовао да јеромонах Амфилохије признаје Августинов утицај на Паламу када је ријеч о употреби слике Духа као „ероса“.

131 Овдје се – као и у Радовићевом крајње негативном односу према Паламиним опонентима – заиста може говорити о томе да је његова конфесионална припадност контаминирала (објективно) анализу. У првом случају поглавито усљед чињенице што је Паламу заиста тешко довести у било какву везу са *filioque*; у другом случају, највећма усљед тога што чак ни такве интелектуалне фигуре какав је био Варлаам Калабријски нијесу наишле на Радовићеве – макар и најмање – симпатије.

лохије је слику Духа као „ероса“ протумачио искључиво у „енергијском“ кључу. Међутим, пажљивије и шире читање 36. параграфа *Capita CL* као да укључује разумијевање Духа не тек у смислу „превјечне благодати Оца и Сина“, која је „њима заједничка по употреби“, већ у смислу ипостаси Духа и егзистенцијалног одношења трију божанских личности.¹³² Другим ријечима, тиме што је довео у везу Августиново означавање Духа као „ероса“ са источном тезом о „почивању“ Духа (ἀνάπαυσις) на Сину, Палама као да је – свагда чувајући тезу о исхођењу Духа *ex Patre solo* – на уму имао *и* (егзистенцијални) однос Сина и Духа на нивоу *тријадологије*.¹³³ Јер, узме ли се у обзир да његове ране опсервације о *filioque* експлицитно укључују и неку врсту *вјечној* происхођења Духа „и од Сина“,¹³⁴ тада се и Паламино означавање Духа као „ероса“ може схватити као природна посљедица једног ширег приступања датом проблему и настојању да се на транспарентнији начин укаже на тијесан однос Сина и Духа у оквиру тријадологије (а да се притом не прихвати клаузула *filioque* у њеном радикал[изова]ном облику). Посматрамо ли ствари из те перспективе, Паламина позајмица слике Духа као „ероса“ мање ће нам – упркос њеним филиоквистичким импликацијама – изгледати као „чудан избор“ (*odd choice*):¹³⁵ јер, Палама је, поред „значајних модификација“ које је иначе правило у погледу августиновских позајмица, у овом конкретном случају већ био припремио терен за рецепцију те слике и психолошке тријаде у којој се она јавља. У том смислу, може се рећи да је епископ солунски, развијајући своју комплексну тријадологију, а нарочито када је ријеч о учењу о вјечном происхођењу Светог Духа, на неки начин већ био „предиспониран“ да са наклоношћу гледа на одређене аспекте тријадолошке теологије епископа ипонског¹³⁶ и да на тај начин – *sit venia verbis* – утре пут „једној православној теологији *filioque*“.¹³⁷

CODA

Августин Ипонски и Григорије Палама – двојица репрезентативних аутора хришћанске провенијенције су у 20. вијеку поглавито тумачени у склопу унапријед формованог тео(идео)лошког конструкта, у оквиру којег су највећма приказивани као „архетипски“ представници „византијске“ и „ла-

132 До истог закључка недавно је дошла и Vivier-Mureşan 2020: 1053–1056.

133 В. фн. 136 оvdје.

134 За ово види: Кнежевић 2012; Кнежевић 2013.

135 Krausmüller 2019: 61.

136 Plested 2012: 43; Кнежевић 2020.

137 Уп. Larchet 1995: 102 (« une théologie orthodoxe du *Filioque* »).

тинске“ традиције, а чији су главни „идеолози“ махом тврдили да је баш њихов јунак репрезент *коначне* истине. Показало се, међутим, да бинарне опозиције у које (понекад по аутоматизму) смјештамо различите феномене ни овдје не могу бити адекватно средство разумијевања. Испоставило се да самоперцепција ниједног од прокламованих „јунака“ – као, уосталом, ни ширина њиховог теолошког хоризонта – није одговарала перцепцији коју су о њима имали њихови модерни тумачи.¹³⁸ Палама, тако, повремено говори о непрецизности свог теолошког дискурса, карактерише Августина као „мудрог и апостолског мужа“ и усваја неке његове идеје управо на мјесту које је – почевши од Де Рењона – узимано као карактеристично за „латинску“ теолошку парадигму: ријеч је о употреби „психолошких аналогичности“. ¹³⁹ Августин, с друге стране, експлицитно говори о недореченостима и непрецизностима свог теолошког израза, коригујући поткрај живота неке ставове из ранијег периода свог стваралаштва. „Чак и у списима најученијих људи“, писао је Свети Фауст од Лерина ђакону Гракусу, а управо поводом онога кога је називао *beatissimus pontifex Augustinus*, „постоје ствари које могу бити подложне сумњи“. Но, то никако не значи да се ауторитет и приврженост хришћанској вјери тих најученијих људи – попут Августина и Паламе – тиме нужно доводи у питање. Августин је, видјели смо, имао најдубље поштовање (иако не и широку рецепцију) у византијско и поствизантијско доба. С друге стране, Палама никада није званично осуђен од Римокатоличке цркве,¹⁴⁰ иако у њеном крилу није увијек имао поштовање (као ни рецепцију) коју завређује. И премда наставља да продукује својеврсни *odium theologicum* – како од стране инославних истраживача, који слиједе маршруту што ју је оцртао Жижи, тако и од стране конфесионално неутралних учењака¹⁴¹ – управо се његово учење све више узима као *topos* на коме се може градити екуменски споразум. И то не само у погледу учења о Светом Духу, гдје је Палама дао (бес)компромисан и немјерљив допринос, него и у погледу онога што је заједнички темељ различитих хришћанских деноминација: а то је питање *благодати* и *обожења*.¹⁴²

138 Уп. Flogaus 2008: 80.

139 Butner, Jr 2015: 404.

140 Уп. Taft 2013: 42–43. Штавише, званично ватиканско издање грчког *Анџолоџиона* литургијских служби за цијелу годину укључује службу Светом Григорију Палами у другу недјељу Великог поста.

141 Russell 2012: 7.

142 В.: Flogaus 1998 = Флогаус 2013. Не слажем се, међутим – и то не само у овом аспекту – са Флогаусовом констатацијом да је у погледу питања *filioque* Палама „био заправо један далеко бескомпромиснији и традиционалнији поборник оног од Фотија у Византији уобичајеног светотројичног

У једној од скорашњих презентација мозаика који украшавају апсиду папске капеле *Redemptoris mater* у Ватикану, а на којем су приказани најзначајнији светитељи и теолози Истока и Запада, испод Блаженог Августина, заједно са (Светим) Томом Аквинским, приказан је и Свети Григорије Палама. У православним црквама, с друге стране, све се чешће изражава, заједно са другим светитељима, и Блажени Августин Ипонски.¹⁴³ Ако је 20. вијек био обиљежен конфронтацијом и покушајем да се наметне своја истина, уз мало или нимало труда да се разумије – или макар саслуша – *дрући*, можда ће вијек који одмиче бити обиљежен настојањем да се умјесто „догматске искључивости“ дође до „теолошке разноврсности“.¹⁴⁴ Наравно, не у смислу „измирења“ у којем ће свако и даље остати на својој позицији, величајући притом „дијалог“ и „толеранцију“ као (лишене садржаја) идеологеме „пост-истинског“ друштва,¹⁴⁵ већ у смислу увида да се на другој страни можда може изнаћи она затомљена страна сопственог – а опет једног и цјеловитог – хришћанског идентитета.¹⁴⁶

учења него што је то био, примјера ради, патријарх Григорије II Кипарски, са којим се он, међутим, од стране православних радо поставља у исту линију“ (489). Пажљиво читање Паламиних *Айодиктичких слова* показује нешто другачију слику. О тој теми другом приликом.

143 Svetkovic 2012.

144 Још једном упућујем на по много чему узоран текст: de Halleux 1973 = де Ало 2013.

145 Уп. Ware 2003: 18: „Избјегавајмо лажни екуменизам, али не преувеличавајмо ни разлике између Православља и Рима“. У том смислу, закључак што га даје иначе одмјерени Plested 2012: 59, а у којем стоји како „сам Палама није имао утисак да је његово учење у било ком смислу супротстављено теологији латинског Запада, сматрајући га напросто развојем патристичког учења“, те да „тек у расправи из 1355. између Григоре и Паламе на царском двору пред Јованом V и папским легатом, Павлом из Смирне, постаје очит неки вид напетости на релацији Исток–Запад, и то не у Паламином ставу, већ у ставу самог легата“ – не дјелује сасвим поуздано. Постоје одређена мјеста – као, рецимо, у *Айодиктичким словима о исхођењу Светиоу Духа*, гдје се пад Латинске цркве пореди са падом слона који, усљед своје тежине, више није кадар да устане – на којима је очито Паламино противстављање „теологији латинског Запада“. Но, то противстављање свакако није било онолико изражено колико су то хтјели представити творци „неопаламитског наратива“.

146 Овај текст је знатно проширена и прерађена верзија чланка: Микоња Кнежевић, „Mens-notitia-amor/Νοῦς–γνώσις–ἔρως. Схолија на случај ‘Augustinus/Palamas’“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 11, приредио Богољуб Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2012, 42–61, коме је, поред многих других емендација, придружен и реферат „Херменеутика, традиција, иновација: огледања митрополита Амфилохија у теолошкој мисли Григорија Паламе“, који сам изложио на научном скупу *Вера и мисао у вријелу времена. Бојословско и архијерејско деловање Митрополија Амфилохија и Епископија Атанасија*, одржаном у Београду, 15. јуна 2018, у организацији Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Литература

Извори

- Augustin 2009 = Sveti Augustin, *Trojstvo*, preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Biblioteka Službe Božje 59, Split: Služba Božja 2009.
- Hero 1983 = *Gregorii Acindyni Epistulae*, edidit, Anglice vertit, et adnotavit A. Constantinides Hero, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 21, Series Washingtonensis. *Dumbarton Oaks Texts* 7, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington 1983.
- Homiliae [1985] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἄπαντα τὰ ἔργα. 9. Ὁμιλίες (Α'–Κ')*. Εἰσαγωγή, κείμενον-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητής Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη Τὸ Βυζάντιον: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς [1985] ³2004.
- Parathomopoulos, Tsavari, Rigotti 1995 = *Ἀγιοστίνου Περι Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα, ἄπερ ἐκ τῆς Λατίνων φωνῆς εἰς τὴν ἐλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης*. Εἰσαγωγή, ἑλληνικὸ καὶ λατινικὸ κείμενο, γλωσσάριο Μανόλης Παπαθωμοπούλου, Ἰσαβέλλα Τσαβαρή, Gianpaolo Rigotti. Editio princeps. Τόμος πρῶτος: βιβλία Α'–Ζ'. Τόμος δεύτερος: βιβλία Η'–ΙΕ', Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 3, Ἀθήνα: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας 1995.
- 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 [1962] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α'. *Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων*. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1962.
- Syggrammata IV [1988] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Δ'. Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358. Προλογίζει Π. Κ. Χρήστου. Ἐκδίδουν Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1988.
- Syggrammata V [1992] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Ε'. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Ἀσκητικὰ συγγράμματα. Εὐχαί. Ἐκδίδει Παν. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Κυρομάνος 1992.

Секундарна литература

- Azkoul 1990 = Michael Azkoul, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, Texts and Studies in Religion 56, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press 1990.
- Barnes 1995 = Michel René Barnes, "De Régnon Reconsidered", *Augustinian Studies* 26 (1995), 51–79.
- Barnes 1999 = Michel René Barnes, "Rereading Augustine's Theology of the Trinity", у: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, edited by Stephen T. Davis, Daniel Kendall, Gerald O'Collins, New York: Oxford University Press 1999, 145–176.
- Behr-Sigel 1960 = Elisabeth Behr-Sigel, « Reflections sur la doctrine de Grégoire Palamas », *Contacts* 12 (1960), 118–125.
- Benakis 1979 = Λίνος Μπενάκης, «Η φιλοσοφία (κατά την ύστεροβυζαντινή περίοδο)», у: *Ίστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, τ. Θ, Ἀθήναι: Ἐκδοτικὴ Ἀθηνῶν 1979.
- Bouyer 1980 = Louis Bouyer, *Le Consolateur: Éspirit-Saint et la vie de Grâce*, Paris: Éditions du Cerf 1980.
- Bradshaw 2004 = David Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, ʹ2005.
- Breck 1996 = John Breck, "The Two Hands of God: Christ and the Spirit in Orthodox Theology", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40, 4 (1996), 231–246.
- Butner, Jr 2015 = D. Glenn Butner, Jr, "For and Against de Régnon: Trinitarianism East and West", *International Journal of Systematic Theology* 17, 4 (2015), 399–412.
- Chouliaras 2017 = Alexandros Chouliaras, "The 'Imago Trinitatis' in St Symeon the New Theologian and Niketas Stethatos: Is this the Basic Source of St Gregory Palamas' own Approach?", *Studia Patristica* XCVI (2017), 493–503.
- Chouliaras 2018 = Alexandros Chouliaras, "The Notion of Eros (Love) and the Presence of St Augustine in the Works of St Gregory Palamas Revisited", *Analogia* 5, 3 (2018), 19–33.
- Coman 2016 = Viorel Coman, « Le Saint-Esprit comme liaison de l'amour éternel entre le Père et Fils : un cas de "sobornicité ouverte" dans la théologie orthodoxe moderne », *Irenikon* 89, 1 (2016), 25–51.
- Cvetkovic 2012 = Vladimir Cvetkovic, "The Reception of Augustine in Orthodox Iconography", у: *Augustine beyond the Book: Intermediality, Transmediality, and Reception*, edited by Karla Pollmann, Meredith J. Gill, Brill's Series in Church History 58, Religious History and Culture Series 6, Leiden, Boston: Brill 2012, 39–58.
- de Halleux 1973 = Anrée de Halleux, « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique? », *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 409–442 Idem, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 93, Leuven: Leuven University Press: Uitgeverij Peeters 1990, 782–815 = Анри де Ало, „Паламизам и схоластика. Догматска искључивост или теолошка разноврсност?“, са француског превела Ивана Игњатовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις*,

- ἐνέργεια. Ασῦεκῑι μιсли Γριῑοριја Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 441–464.
- Demacopoulos 2008 = George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, “Augustine and the Orthodox: ‘The West’ in the East”, у: *Orthodox Readings of Augustine*, edited by George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 2008, 11–40.
- Demetracopoulos 1996 = John Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on “Exodus” 3, 14: “Εγώ εἰμι ὁ ὦν”*, Athens: Parousia 1996.
- Demetracopoulos 1997 = Γιάννης Α. Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστῑνος καί Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τά προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καί τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα: Παρουσία 1997.
- Demetracopoulos 1998 = Ἰωάννης Α. Δημητρακόπουλος, «Γρηγορίου Παλαμᾶ, Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα, 1–14: «Περὶ κόσμου». Κείμενο, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια», *Byzantiaka* 20 (2000), 293/5–348.
- Demetracopoulos 2001 = Ἰωάννης Α. Δημητρακόπουλος, «Ἰσπεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἦ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στὴ διδασκαλία τῶν Πλωτῑνου καὶ Πρόκλου περὶ «κοσμικῆς ψυχῆς»», *Φιλοσοφία* 31 (2001), 175–191; 32 (2002), 111–132.
- Dupuy 1999 = Bernard Dupuy, « La pneumatologie de saint Grégoire Palamas », *Istina* 44 (1999), 354–367 = Бернар Дипуи, „Пневматологија Светог Григорија Паламе“, са француског превела Јулија Видовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ασῦεκῑι μιсли Γριῑοριја Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 354–367.
- Fisher 2008 = Elizabeth Fisher, “Planoudes’ ‘De Trinitate’, the Art of Translation, and the Beholder’s Share”, у: *Orthodox Readings of Augustine*, edited by George Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, Crestwood, NY 2008, 41–61.
- Flogaus 1996 = Reinhard Flogaus, „Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins De trinitate durch Gregorios Palamas“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), 275–297.
- 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.
- Flogaus 1998 = Reinhard Flogaus, “Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 42, 1 (1998), 1–32.
- Flogaus 1998 = Reinhard Flogaus, „Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung?“, *Ostkirchliche Studien* 47, 2–3 (1998), 105–123 = Рајнхард Флогаус, „Теологија Григорија Паламе – препрека или помоћ за екуменски споразум?“, са њемачког превео Микоња Кнежевић, у: *Οὐσία*,

- υπόστασις, ἐνέργεια. Ασῆκῆτι мисли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 483–498.
- Flogaus 2008 = Reinhard Flogaus, “Inspiration – Exploitation – Distortion: The Use of St Augustine in the Hesychast Controversy”, у: *Orthodox Readings of Augustine*, edited by George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, Crestwood, NY 2008, 63–80.
- Florovsky 1960 = Γεώργιος Φλωρόφσκυ, «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ πατερικὴ παράδοσις», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 43 (1960), 101–115 Флоровски 1972 = Георгије Флоровски, „Григорије Палама и светоотачко предање“, превео са грчког Иринеј Буловић, *Теолошки њоиледи* V, 1 (1972), 27–38.
- Fokin 2003 = Alexei Fokin, “St Augustine’s Doctrine of the Trinity in the Light of Orthodox Triadology of the Fourth Century”, у: *The Trinity. East/West Dialogue*, edited by Melville Y. Stewart, Introduction by R. Swinburne, translated by Eugene Grushetsky, Xenia Grushetsky, Studies in Philosophy and Religion 24, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2003, 131–152.
- Golitzin 2007 = Alexander Golitzin, “Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a ‘Christological Corrective’ and Related Matters”, *Scrinium. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique* 3 (2007), 83–105.
- Hennessy 2007 = Kristin Hennessy, “An Answer to de Régnon Accusers: Why We Should Not Speak of ‘His’ Paradigm?”, *Harvard Theological Review* 100, 2 (2007), 179–197.
- Hussey 1972 = Edmund Hussey, “The Palamite Trinitarian Models”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 16, 2 (1972), 83–89.
- Ioannidis 1980 = Νικολάου Χ. Ιωαννίδη, *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος. Βίος – ἔργο – διδασκαλία*, Ἀθήνα 1980 = Никола Јоанидис, *Бої, човек, сῶсасење. Живої, дела и учење Јосифа Вријенија*, Philosophotheca Aletheia 4, Никшић: Друштво философа и социолога Црне Горе 1997.
- Jenson 1997 = Robert W. Jenson, *Systematic Theology. Volume I. The Triune God*, Oxford: Oxford University Press 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.
- Kalaitzidis 2013 = Pantelis Kalaitzidis, “The Image of the West in Contemporary Greek Theology”, у: *Orthodox Constructions of the West*, edited by George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, Orthodox Christianity and Contemporary Thought, New York: Fordham University Press 2013.
- Kapriev 1999 = Georgi Kapriev, „Stellung und Sinn der Philosophie nach der Lehre des Gregorios Palamas“, у: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, herausgegeben von Jan A. Aertsen, Andreas

- Speer, *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln* 26, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1998, 939–946 = Георги Каприев, „Мјесто и смисао философије по учењу Григорија Паламе“, са њемачког превео Микоња Кнежевић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 113–119.
- Kapriev 2005 = Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.
- Knežević 2012 = Mikonja Knežević, *Gregory Palamas (1296–1357): Bibliography*, Belgrade: Institute for Theological Research 2012.
- Кнежевић 2012 = Микоња Кнежевић, „’Εκ’ и ’διδά’ у ’Аподиктичким словима о исхођењу Светог Духа’ Григорија Паламе“, *Смисао* I/1 (2012), 39–59.
- Кнежевић 2013 = Микоња Кнежевић, „Ἐξ ἀμφοῖν. Кирило Александријски и полемика око ’filioque’ Григорија Паламе“, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 167–194.
- Кнежевић 2020 = Микоња Кнежевић, „Августин и Григорије Палама: рецепција и посредовања“, *Октоих* X, 11 (2020), 63–83.
- Krausmüller 2019 = Dirk Krausmüller, “Banishing Reason from the Divine Image. Gregory Palamas’ 150 Chapters”, *Journal for Late Antique Religion and Culture* 13 (2019), 60–68.
- Кривошеин 1960 = Василий Кривошеин, «Святой Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам», *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата* 9, 33–34 (1960), 101–114. Idem, *Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи. Доклады. Переводы*, Нижний Новгород 1996, 209–229 = Василије Кривошеин, „Свети Григорије Палама. Личност и учење – по недавно објављеним материјалима“, са руског Антонина Пантелић, у: *Православље и мислиника свећилосији (зборник о Св. Григорију Палами)*, књигу приредио Јован Србуљ, Образ светачки 48, Београд 2003, 413–424.
- LaCugna 1993 = Catherine Mowry LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life*, New York: HarperCollins 1993.
- Larchet 1995 = Jean-Claude Larchet, « Introduction », у: Saint Grégoire Palamas, *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*, introduction par J.-Cl. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, Collection l’Arbre de Jessé, Paris, Suresnes: Les Éditions de l’Ancre 1995, 7/9–104.
- Larchet 2000 = Jean-Claude Larchet, «Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καί ἡ πατερική παράδοση», у: *Ο ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν. Πρακτικά Διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) καί Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999)*, ἐποπτεία Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, Ἁγιον Ὅρος: Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαίδιου 2000, 331–346 = Жан-Клод Ларше, „Свети Григорије Палама и отачко предање“, са грчког превео Микоња Кнежевић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια*.

- В', έποπτεία τόμου Γ.Ι. Μαντζαρίδης, έπιμελεία τόμου Χ.Ι. Κοντάκης, Θεσσαλονίκη: Έρᾶ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης 1986, 157/159–170.
- Martzelos 1993 = Γεώργιος Δ. Μαρτζέλος, *Όρθόδοξο δόγμα και θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικής θεολογίας, Α'*, Θεσσαλονίκη 1993.
- Martzelos 2015 = Γεώργιος Μαρτζέλος, «Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα ὡς ἔρως ἀπόρρητος» μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ κατὰ τὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ», *Θεολογία* 86, 3 (2015), 7–21.
- Martzelos 2018 = Γεωργίου Δ. Μαρτζέλου, «Η Θεολογική Σχολή τῆς Θεσσαλονίκης καὶ ὁ ιερὸς Αὐγουστίνος», *Θεολογία* 89, 2 (2018), 79–98.
- Meyendorff 1959 = Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Paris: Éditions du Seuil 1959.
- Meyendorff 1964 = John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, translated by G. Lawrence, London: The Faith Press 1964 Wing Road, Bedfordshire: The Faith Press ²1974 Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press ¹1998.
- Meyendorff 1974 = John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press 1974, ²1979, ³1987 = Јован Мајендорф, *Византiјско боiословље. Истiоријски iпокови и доiматiске iвеме*, са енглеског превео Јован Ђ. Олбина, Крагујевац 2008.
- Meyendorff 1977 = John Meyendorff, "The Holy Trinity in Palamite Theology", у: Michael A. Fahey, John Meyendorff, *Trinitarian Theology East and West. St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas*, Patriarch Athenagoras Memorial Lectures, Brookline: Holy Cross Orthodox Press 1977, 25–43 = Јован Мајендорф, „Света Троица у паламитској теологији“, превела са енглеског Б. Лукић, *Истiочник* 7–8 (1993), 109–117.
- Meyendorff 1988 = "Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts", у: *Καθηγήτρια. Essays Presented to Joan Hussey on her 80th Birthday*, edited by Julian Chrysostomides, Camberley: Porphyrogenitus 1988, 395–407.
- Милановић 2013 = Јован Милановић, „Ерос код светог Григорија Паламе“, у: *Οὐσία, ύπόστασις, ένέργεια. Ασiεκiи мисли Гриiорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 226–236.
- Милојков 2018 = Александар М. Милојков, *Личносiи и сушiиина у iпријаголоiији Свеiиоi Гриiорија Боiослова и Свеiиоi Авiусiиина*, докторска дисертација, Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет 2018.
- Nikitas 1982 = Δημήτρης Ζ. Νικήτας, «Η παρουσία τοῦ Αὐγουστίνου στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία», *Κληρονομία* 14, 1 (1982), 7–24.
- Orphanos 1998 = Markos A. Orphanos, „Izlaženje Duha Svetoga prema nekim grčkim ocima nakon 8. stoljeća“, у: *Teologija o Duhu Svetome u dijalogu Istoka i Zapada*, preveo S. Bagarić, Ekumensko vijeće Crkava, Ekumena 16, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1998, 35–72.
- Osborne 1989 = Catherine Osborne, "The 'nexus amoris' in Augustine's Trinity", *Studia Patristica XXII* (1989) 309–314.

- Paradopoulos 2008 = Στυλιανού Γ. Παλαδοπούλου, «Αύγουστίνος Ἰππῶνος (†430). Ὁ μέγιστος ἐκκλησιαστικὸς Πατέρας τῆς Δύσεως», *Θεολογία ΟΘ*, 2 (2008), 459–525.
- Перишић 2008 = Владан Перишић, „О могућности богопознања у Паламиној теологији“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати* 3, приредио Богољуб Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2008, 35–40.
- Perrella 2012 = Ettore Perrella, «Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ Δύση», *Θεολογία* 83, 3 (2012), 73–81.
- Petrà 1990 = Basilio Petrà, «Storia e profezia. Alle origini dell'etica ortodossa. Il pensiero etico di Gregorio Palamas», *Rivista di ascetica e mistica* 58, 14 (1989), 264–277; 59, 15 (1990), 49–68 = Базилио Петра, „На изворима православне етике. Етичка мисао Григорија Паламе“, са италијанског превео Филип Ивановић, у: *Ὀυσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ἀσκητικὴ мисли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 317–341.
- Pino 2017 = Tikhon Alexander Pino, “Beyond Neo-Palamism: Interpreting the Legacy of St Gregory Palamas”, *Analogia* 3, 2 (2017), 53–73.
- Plested 2012 = Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas, Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2012.
- Plested 2013 = Marcus Plested, “Light From the West’: Byzantine Readings of Aquinas”, у: *Orthodox Constructions of the West*, edited by George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, New York 2013, 58–70.
- Podskalsky 1977 = Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Byzantinisches Archiv 15, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1977 = Герхард Подскалски, *Теологија и философија у Византији. Спор око теолошке методике у духовној историји њезне Византије (XIV/XV век), његове систематске основе и историјски развој*, с немачког превела С. М. Спасић, стручна редакција Владан Таталовић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2010.
- Radović 1973 = Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, ²1991 = Јеромонах Амфилохије Радовић, *Тајна Свете Тројице њо Светом Григорију Палами*, превод са грчког Епископ Атанасије (Јевтић), Дејан Ристић, Манастир Острог 2006.
- Reid 1999 = Duncan Reid, “Palamite influence in contemporary pneumatology”, *Pacifica* 12 (1999), 264–274.
- Romanides 1960–1961, 1963–1964 = John Romanides, “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *The Greek Orthodox Theological Review* 6, 1 (1960–1961), 186–205; 9, 2 (1963–1964), 225–270.

- Rose 1983 = Seraphim Rose, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*, Platina, California: Saint Herman of Alaska Brotherhood 1983.
- Russell 2012 = Norman Russell, "The Reception of Palamas in the West Today", *Θεολογία* 83, 3 (2012), 7–21.
- Russell 2017 = Norman Russell, "Inventing Palamism", *Analogia* 3, 2 (2017), 75–96.
- Russell 2019 = Norman Russell, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology, Oxford: Oxford University Press 2019.
- Sinkewicz 1986 = Robert E. Sinkewicz, "St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man According to the 'Capita 150'", *Θεολογία* 57, 4 (1986), 857–881.
- Sinkewicz 2002 = Robert E. Sinkewicz, "Gregory Palamas", y: *La théologie Byzantine et sa tradition, II (XIII^e–XIX^e s.)*, sous la direction de C. G. Conticello, V. Conticello, Corpus Christianorum. Centre d'études des religions du livre, Turnhout: Brepols 2002, 131–182 = Роберт Синкевич, „Григорије Палама“, с енглеског превео Микоња Кнежевић, y: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ασῆκῆτι μισли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 47–71.
- Skaltsi 2012 = Παναγιώτη Ἰω. Σκαλτσῆ, «Ο ἱερός Αὐγουστίνος στὸ ἑορτολόγιο καὶ τὴν ὕμνογραφία», y: *Ὁ ἅγιος Αὐγουστίνος στὴ δυτικὴ καὶ στὴν ἀνατολικὴ παράδοση. Πρακτικὰ ΙΑ' Διαχριστιανικοῦ Συμποσίου (Ρώμη, 3–5 Σεπτεμβρίου 2009)*, ἐπιμέλεια Π. Α. Ὑφαντῆ, Θεσσαλονίκη: Πουρναρᾶ 2012, 79–122.
- Taft 2013 = Robert F. Taft, "Perceptions and Realities in Orthodox-Catholic Relations Today: Reflections on the Past, Prospects for the Future", y: *Orthodox Constructions of the West*, edited by George E. Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, New York 2013, 23–44.
- Trepelas 1978 = Π. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, τόμος 1, Ἀθήναι [1959] 1978.
- Vivier-Mureșan 2020 = Anne-Sophie Vivier-Mureșan, "The eternal manifestation of the Spirit through the Son: a hypostatic or energetic reality? Inquiry in the works of Gregory of Cyprus and Gregory Palamas", *Byzantinische Zeitschrift* 113, 3 (2020) 1041–1068.
- Vlachos 2009 = Ἱεροθέου Βλάχου, «Τὰ ἑκατὸν πενήκοντα κεφάλαια τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ», *Θεολογία* 80, 1 (2009), 5–25.
- Ware 1986 = Kallistos Ware, "The Human Person as an Icon of the Trinity", *Sobornost* 8, 2 (1986), 6–23.
- Ware 2003 = Kallistos Ware, "The Human Person as an Image of the Holy Trinity: From Augustine to Palamas", *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 9 (2003), 7–19.
- 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.
- Yangazoglou 2001 = Σταῦρος Γιαγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση χριστολογίας καὶ πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Δόμος 2001.

- Yangazoglou 2012 = Σταύρου Γιαγκάζογλου, «Ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς και ή νεώτερη δυτική θεολογία. Μє άφορμή τήν εισήγηση του Norman Russell για τήν άποδοχή του Παλαμά στην Δύση σήμερα», *Θεολογία* 83, 3 (2012), 23–53.
- Zisis 1985 = Θεόδωρος Ζήσης, *Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς*, Άθήνα: Imago 1985.
- Zizioulas 1985 = John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, with a foreword by J. Meyendorff, *Contemporary Greek Theologians* 4, London: Darton, Longman and Todd 1985.
- Zizioulas 2006 = John D. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, edited by P. McPartlan, London, New York: T&T Clark 2006 = Јован Д. Зизијулас, *Заједница и друјосци*, превод Јелена Фемић-Касапис, Савремено богословље 3, Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу 2011.
- Zizioulas 2008 = John D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, edited by Douglas Knight, London: T&T Clark 2008.
- Zizioulas 2010 = John D. Zizioulas, “One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the ‘Filioque’”, у: John D. Zizioulas, *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, edited by Fr. Gregory Edwards, Los Angeles, CA: Sebastian Press 2010.

ABSTRACT

Mikonja Knežević

Augustine of Hippo and Gregory Palamas in (Theological) Hermeneutics of Amphilochios Radovich

The paper discusses the way Metropolitan Amphilochios (Radovich) approached the issue of influence of Augustine’s writing *De trinitate* on Palamas’ work *Capita CL*, primarily with regard to the application of the so-called “psychological triads” in Trinitarian theology. The question of influence of Augustine of Hippo on Gregory Palamas is one of the main topics in the realm of contemporary Palamic scholarship, since this influence has been clearly and unambiguously documented only in 1996, primarily by Reinhard Flogaus, and shortly after also by John A. Demetracopoulos. Unlike the mainstream within Orthodox theology, of which was characteristic a rejection or, at best, a strong aloofness with regard to the possible Augustinian impact on Palamas, Metropolitan Amphilochios demonstrated a great willingness not only to register that impact and to accept it, but also – though in a casual and incomplete way, but still – to support it even further. This support included, both at the level of the intention and the textual verification, certain original solutions, which until the analysis of Flogaus have not been offered in Palamic scholarship.

Keywords: Augustine of Hippo, Gregory Palamas, psychological triads, mind-knowledge-eros, Holy Spirit, Amphilochios Radovich, hermeneutics, recontextualisation, uncreated energy, *filioque*, John Meyendorff, John A. Demetracopoulos