

**УЛОГА ОБРАЗОВАЊА И ВАСПИТАЊА
У РАЗВИЈАЊУ ХУМАНИСТИЧКИХ,
ИНТЕРКУЛТУРАЛНИХ И НАЦИОНАЛНИХ
ВРЕДНОСТИ**

Међународни тематски зборник

**THE ROLE OF EDUCATION
IN THE DEVELOPMENT OF HUMANISTIC,
INTERCULTURAL AND NATIONAL VALUES**

Thematic Collection of Papers of International Significance

**РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ В
РАЗВИТИИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ,
МЕЖКУЛЬТУРНЫХ И НАЦИОНАЛЬНЫХ
ЦЕННОСТЕЙ**

Международный тематический сборник



Косовска Митровица
2014.

УЛОГА ОБРАЗОВАЊА И ВАСПИТАЊА У РАЗВИЈАЊУ ХУМАНИСТИЧКИХ, ИНТЕРКУЛТУРАЛНИХ И НАЦИОНАЛНИХ ВРЕДНОСТИ

Издавачи

Филозофски факултет Универзитета у Приштини,
Косовска Митровица
Српска академија образовања, Београд

За издаваче

Проф. др Бранко Јовановић,
декан Филозофског факултета, Косовска Митровица
Проф. др Никола Поткоњак,
председник Српске академије образовања

Извршни издавач

Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица

Главни и одговорни уредник издавачке делатности извршног издавача

Проф. др Бранко Јовановић

Уредили и приредили

Проф. др Бранко Јовановић
Проф. др Младен Вилотијевић

Рецензенти

prof. dr Marjan Blažič, Visoka škola za upravljanje in poslovanje
Novo Mesto (Slovenija)
prof. dr Miodrag Milin, Universitatea Tibiscus, Timișoara;
Universitatea "Aurel Vlaicu" din Arad (Romania)
проф. др Ненад Сузић, Филозофски факултет Универзитета
у Бања Луци (Република Српска, БиХ)

Преводи на енглески и руски језик:

Анита Јанковић, лектор
Сузана Савић, лектор

Лектура и коректура

Оливера Шолаја

Техничка припрема

Бобан Станојевић

Штампа

Graficolor, Краљево

Тираж 300 примерака

ISBN 978-86-6349-036-9

Овај зборник резултата је рада на пројекту ИИИ 47023 „Косово и Метохија између националној идентитетима и евроинтеграција“ који финансира Министарство просвете, науке и технолошкој развоја Републике Србије.

Доц. др МИКОЊА В. КНЕЖЕВИЋ¹

Универзитет у Приштини са привременим седиштем
у Косовској Митровици, Филозофски факултет
Катедра за филозофију

*Григорије Палама и хеленска *paideia*. Случај „Тријаде у одбрану свешћених исихаста”*

САЖЕТАК. У тексту се испитује однос Григорија Паламе, византијског мислиоца из XIV вијека, према античком мисаоном наслеђу, у првом реду према улози философије као такве у хришћанском животу. Аутор се поглавито осврће на Паламин спис *У одбрану свешћених исихаста*, гдје се наречени проблем директно ословљава и гдје се, барем када је ријеч о магистралном току списа, даје упадљиво негаторски став према философији. Међутим, исцрпнија анализа овог најпознатијег Паламиног дјела, једнако као и анализа цјелокупног његовог опуса, показује да је став солунског јерарха према философији био много избалансиранији него што би се то на први поглед могло рећи: другим ријечима, он је крајње амбивалентан. Наиме, упркос начелном – често ригидном и крајње неодмјереном – одбацивању философије и хеленске *paideia* уопште, које се има захвалити у првом реду полемичкој реакцији на гледиште што га је тим поводом дао Варлаам Калабријски, показује се да ниједан други византијски аутор није користио тако богату античку литературу као што је то чинио Григорије Палама.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Григорије Палама, ἔξωθεν σοφία, παιδεία, хришћанство, спасење, философија, просвјетљење, богопознање, Варлаам Калабријски, Византија.

1. mikonjaknezevic@gmail.com

Када су приликом свог четвртог војног похода, који је за наводни циљ имао ослобођење Христовог гроба од нехришћана, крсташки ратници упали у Цариград, један од тадашњих центара културног и политичког живота цивилизоване Европе, назвали су Ромеје – пљачкајући, узгред, тај град који је папа Пије II назвао „домом учености и тврђавом високе философије” – једним необичним именом: *ἵσμενακωβίτη*². Ова квалификација, изговорена у једном крајње подругљивом тону и с циљем да Ромеје представи као војнике неспремне за одбрану свог царства, симптоматична је са више аспеката: она, макар била и анегдотског карактера, знаковито говори не само о менталитету тамошње хришћанске браће Ромеја са Запада, него још више о приоритетима што их је имала културна агенда Византије, а на чијем се врху, још од најранијих година миленијумског царства, налазило *образовање*³.

Питање везано за структуру, облик, начин и обим образовања у византијском царству подразумијева дубинско истраживање мноштва аспеката, будући да ту није ријеч о једном монолитном феномену у различитим епохама⁴. У те аспекте ваља, поред осталих, убројити раз-

2. Упор. Р. Радић, *Византија: ἱστορία и ἱεράμενι*, Библиотека Хипатија, друго издање, Београд: Evoluta 2006, 12.
3. Упор. Х.-Г. Бек, *Византијски миленијум*, превео с немачког Р. Козић, Београд, Бања Лука: Сlio, Глас српски 1998, 17: „Оно што се од старог света стварно задржало у византијском средњем веку, то је перманентни захтев за образовањем”. Отуда се, заједно са L. Brejeom, *Vizantijska civilizacija*, превела I. Nikolajević, *Književnost i civilizacija*, Београд: Nolit 1976, 295, може констатовати да је непобитна чињеница да је за образовање у Византији владало велико интересовање, тим прије што је оно омогућавало побољшање социјалног положаја и напредовање у државним и црквеним службама. Као узорит примјер томе обично се наводи случај Михаила Псела, који је захваљујући својој учености постао једна од најистакнутијих личности у царству. Све то, наравно, не значи да је ту постојало неко правило: као контрапункт Пселу, може се навести случај Јована Цецеса, чувеног коментатора Хомера из XII вијека, који је, упркос бројним књигама посвећеним Јовану и Манојлу Комнину, морао да распрода своју библиотеку како би себи обезбидио елементарну егзистенцију.
4. Сви ови аспекти морају се сакупљати из различитих извора, будући да данас немамо на једно мјесто сабране информације о томе какав је образовни систем заиста био од времена до времена, или какви су се методи користили у различитим епохама. Упор. G. Buckler, „Byzantine Education”, у: *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Edited by N. H. Baynes, H. St. L. B. Moss, Oxford: At the Clarendon Press 1961, 200–220: 200 и даље. Само пак питање обима образовања у Византији у једном ширем смислу ријечи – дакле, писмености као такве – и даље остаје отворено; иако је тек мали број Византинаца био у прилици да прими високо образовање, далеко већи број њих је задобио основно образовање, које је омогућавало читање текстова и елементарну писменост. Упор. A. Markopoulos, „Teachers and

матрање систематике наставе и одговарајућих курикулума, и то у различитим центрима византијске империје (Атини, која је називана „мајком учености”, Александрији, „радионици различитог образовања”, те коначно Антиохији и Цариграду), затим, претресање различитих родова византијске литературе⁵, мјеста и улоге хришћанског елемента у образовном систему – који јесте био важан, али свакако не и предоминантан⁶ –, потом, оснивања високих школа или универзитета⁷ и слично. Овим важним елементима свакако ваља придружити и испитивање односа Ромеја према античком хеленском наслеђу, које је играло кључну, рекао бих, улогу у формовању византијског духа и

Textbooks in Byzantium Ninth to Eleventh Centuries”, у: S. Steckel, N. Gaul, M. Grünbart, eds., *Networks of Learning. Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200*, Byzantinische Studien und Texte 6, Münster: LIT Verlag 2014, 3–15: 7 (за литературу о овом проблему види фн. 16).

5. За један општи преглед, види: J. Mavrogordato, F. H. Marshall, „Byzantine Literature”, у: *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Edited by N. H. Baynes, H. St. L. V. Moss, Oxford 1961, 221–251 [225–226], гдје се византијска књижевност најприје дијели на поезију и прозу. Проза се даље може подијелити на теологију, историју и хронике, хагиографију, биографију, писма и посмртне бесједе, новелу, сатиру и *miscellanea*. Поезија се, опет, дијели на химне, епиграм, монодраму, *Christus patiens*, романтичне и епске пјесме, затим, лирске пјесме које су оживљене под западним утицајем, те коначно *miscellanea*, које су укључивале сатиричне, молитвене и дидактичке поеме. За подробније разматрање ове теме види: H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner. Erster Band: Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie*, Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 5, 1–2 München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1978.
6. Ово се посебно односи на 11. и 12. вијек; упор. C. Niarchos, „The Philosophical Background of the Eleventh-Century Revival of Learning in Byzantium”, у: *Byzantium and Classical Tradition. University of Birmingham. Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979*, edited by M. Mullet, R. Scott, Birmingham: Centre for Byzantine Studies, University of Birmingham 1981, 127–135: 128–129. У том смислу, сасвим је погрешно, под претпоставком некаквог монолитног „византијског ума”, рећи да су сви византијски философи били хришћани; види: A. Kaldellis, „Byzantine philosophy inside and out: Orthodoxy and dissidence in counterpoint”, у: B. Bydén, K. Ierodiakonou, ed., *The Many Faces of Byzantine Philosophy. Papers and monographs from the Norwegian Institute at Athens*, series 4, 1, Athens: Norwegian Institute at Athens 2012, 129–151: 132–133.
7. За Цариградски универзитет упутно је консултовати студију: M. Kyriakis, „The University: Origin and Early Phases in Constantinople”, *Byzantion* 41 (1971) 161–182. Упор. такође: А. М. Петровић, „Универзитет у Константинопољу IX и X века и основне хуманистичке наставе у тадашњој Византији, као доприноси европском духу”, *Ошачник* II, 1–3 (2008) 205–214; F. Ivanovic, „Education in Byzantine Empire”, у: K. Boudouris, K. Kalimtzis, ed., *Paideia: Education in the Global Era*, II, Athens: Ionia Publications 2008, 112–121: 113.

идентитета⁸ и с којим су они, за разлику од западњака, имали непрекинути континуитет⁹. Јер, подсјетимо још једном, а сасвим упркос Хегеловим (или пак Волтеровим¹⁰) неодмјереним и посве нетачним опаскама у том правцу¹¹, да су управо захваљујући Византинцима многи

8. Током византијског миленијума, тако D. J. Constantelos, „Church Fathers and Hellenic Paideia”, *National Herald* March 25–26 (2000), образовање је почивало на двије ноге: хришћанској и хеленској, односно, на Библији и отачким списима, с једне стране, и на грчким класицима од Хомера, па све до философа, пјесника и историчара позноантичког периода, с друге стране. Ове двије традиције – грчко-римска традиција и хришћанска вјера – представљале су, тако A. Kazhdan, R. Browning, „Education”, у: *The Oxford Dictionary of Byzantium. Volume I*, New York, Oxford: Oxford University Press 1991, 677–678: 677, „два контрадикторна принципа”, али су оне, будући да је хришћанство „религија Књиге”, ипак нашле своје разрјешење у томе што су у Византији задржани традиционални образовни методи, а паганска литература учињена прихватљивом путем алегоријске интерпретације, односно, тиме што се она изводила из старозавјетних извора и посматрала као предизображење хришћанства.
9. Х.-Г. Бек, *Византијски миленијум*, Београд, Бања Лука 1998, 13, указује да Византија није имала *Vorgeschichte* нити *Frühgeschichte*, односно да није имала период мита или усменог предања, то јест да је она била напосто „позни стадијум хеленизма и њему суседних народа – хеленизма који се подвргао формама римске власти”. Византија је, наставља Бек (16), готово непрекидан наставак овог света (хеленистичког и позноантичког)”. Упор. такође: J. Mavrogordato, „Byzantine Literature”, у: *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*. Edited by N. H. Baynes, H. St. L. B. Moss, Oxford 1961, 221–251: 221. Тезу о континуитету између хеленске мисаоне баштине и Византије увјерљиво је, поред осталих, бранио G. Weiss, „Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur”, *Historische Zeitschrift* ccxxiv (1977) 529–560. Супротног мишљења је С. Mango, „Discontinuity with the Classical Past in Byzantium”, у: *Byzantium and Classical Tradition*, Birmingham 1981, 48–57: 54, који сматра да код Византинаца постоји тенденција да се „деградира” све што је античко грчко, те да „просјечан” Византинац није осјећао никакву сродност са античким Грцима.
10. Тако, за Волтера византијско царство представља ругобу људског духа, будући пуно „безвриједних списа, који не садрже ништа друго осим помпезних проповиједи и описа чудеса”. Наводим према: Б. Б. Брајовић, „Космополитизам – једна византијска парадигма”, у: *Ниш и Византија II. Зборник рагова*, уредник М. Ракопија, Ниш 2004, 35–40: 38.
11. За G. V. F. Hegel-a, *Filozofija istorije*. S nemačkog preveo B. Zec, Beograd: Fedon 2006, 388–389, Византијско царство, „u celini uzev, predstavlja odvratnu sliku slabosti; bedne, čak apsurdne strasti ne dopuštaju da se pojave velike misli, velika dela i velike ličnosti”. О Хегеловом ставу према Византији видјети занимљиву студију G. Arabatzis-a, „Hegel and Byzantium (With a notice on Alexandre Kojeve and Scepticism)”, *Philosophical Inquiry* XXV, 1–2 (2003) 31–39, у којој се заступа теза да Хегелово виђење византијске мисли, посматрано из самог његовог система, није толико негативно колико се то чини на први поглед; оно *заправо* „отвара нове перспективе за изучавање византијске философије”.

радови из античког периода успјели да се пробију до нас, у првом реду захваљујући многобројним преписима и коментарима античких извора¹². А ондје гдје постоји интерес за преписивање и за коментарисање извора, постоји и јасно изражена свијест да то што се преписује и коментарише има високу културолошку вриједност, свијест која не постоји без јасно изражене способности разлучивања онога што је преписивања и коментарисања достојно од онога што такав један труд не заврјеђује¹³.

Управо тај однос Ромеја према свом античком наслеђу и према образованости уопште испитаћу у овом раду, и то на огледном примјеру једног од најзначајнијих представника позновизантијске мисли: *Григорија Паламе*, бранитеља исихастâ и потоњег архиепископа солунског, аутора у којем се резимовала и продубила богата традиција византијског теолошког умовања, а око којег се усредредио посљедњи велики теолошки сукоб у Византији: *исихастички сѝор*, чији ће исход имати далекосежне посљедице за формовање онога што је Никола Јорга назвао „Византија после Византије“¹⁴. У овој знаменитој личности, вјештом полемичару, исихасти, али исто тако и практичном човјеку велике менталне снаге, који је и сам прошао такозвани *ἐγκύκλιος παιδεία*¹⁵

12. Тако у својој знаменитој студији К. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453)*. Zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard, H. Gelzer, Handbuch der Altertumswissenschaft IX, I, I–II, München 1890, ²1897 = Burt Franklin Bibliographical Series XIII, New York: Burt Franklin ¹1970, констатује да без рада византијског духа данас не бисмо могли да „читамо више ни Хомера, ни трагичаре, ни Аристотела, ни Пиндара, али ни Херодота или Тукидида“. Разумије се, сасвим је редукционистички посматрати византијско литерарно наслеђе првенствено у смислу преносиоца античких идеја западном свијету, или пак у смислу припреме за ренесансу, као што се то неријетко у критичкој литератури чини.
13. Упор. ријечи Григорија Назијанзина, који каже да ће „сви они који имају разума признати да је образовање прво од добара која посједујемо“. Зато и Бек у свом знаменитом дјелу за најзначајнијег представника византијског свијета не узима нити монарха нити монаха, као што се то обично (редукционистички) чини, него управо *интелектуалца*.
14. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, continuation de l' « Histoire de la vie byzantine », Bucarest 1935.
15. Термин „*ἐγκύκλιος παιδεία*“ нема у Византији стриктно утврђено значење. У Паламино вријеме он свакако нема, као што је то било у доба Квинтилијана, значење „свеобухватног образовања“, већ прије подразумијева „прелиминарно“ или „основно“ образовање, којем је слиједило „више“ образовање, а које је подразумијевало или теологију као „вишу“ ученост, или једно темељније изучавање философије и реторике. Упор. G. Buckler, art. cit., 205–207; С. Жуњић, *Лоика и шеолоија*. „*Дијалектика*“ Јована Дамаскина у византијској и српској филозофији, Бео-

на двору цара Андроника II¹⁶, резимована су, рецимо одмах на почетку, два сасвим амбивалентна става што су их оци иначе имали према древнојелинској учености: *начелно одбацивање*, уз ригидно етикетирање у најбољој традицији византијске дифаматорске реторике, с једне стране, и *ојсежно коришћење* и, још важније, креативно *инкорпорирање* идеја и текстова старих грчких философа и писаца, а поглавито оних који су се бавили логиком и реториком, с друге стране¹⁷.

Прије неголи пређем на ствар, даћу свега неколико напомена у погледу праваца који би се приликом истраживања Паламиног става према античкој *paideia* – у првом реду, према хеленској философији – морали слиједити. Колико могу да разаберем, питање о којем је ријеч може се претресати барем на пет различитих интерпретативних нивоа, сваки од којих је не само важан него и пресудан за добијање адекватног и објективног одговора до којег нам је овдје стало. *Прво*, у обзир би требало узети оне Паламине текстове гдје се ово питање директно разматра и у којима се дају декларативне – у сваком смислу те ријечи – изјаве као директан одговор на њега. *Друго*, неопходно је размотрити саме философске аргументе које Палама тим, али и свим другим различитим поводима излаже, као и њихову логичку кохерентност; јер, уколико је један аутор склон да даје објективно утемељене и логички кохерентне аргументе, онда он свакако бригује о томе да задовољи макар минимум философског резоновања у извођењу својих становишта. *Треће*, од кључног значаја је испитати, поглавито путем историјског и филолошко-критичког метода, све античке, у првом реду философске изворе које је Палама користио и које је могао користити као грађу за своје рефлексије. *Четврто*, посао испитивања Паламиног односа према философији морао би обухватити и разматрање којим се проблемским сноповима он заокупљао, затим, да ли ти проблемски снопови имају или могу имати философску садржину и

град: Отачник 2012, 415, фн. 143.

16. Упор. Р. Синкевич, „Григорије Палама”, са енглеског превео М. Кнежевић, у: М. Кнежевић, прир., *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ασπекτίи мисли Григорија Паламе | Aspects of Thought of Gregory Palamas*, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 47–71: 47.
17. Ово је била уобичајена пракса; тако, из свједочења Јована Дамаскина, Теодора Студита, Михаила Псела и других ми јасно разабирамо да је образовни процес у Византији, упркос старим предрасудама у односу на „паганске” писце, обухватао опсежно изучавање како материје, тако и форме античког pjesништва (нарочито Хомера), књижевности, реторике и философије. Види: G. Buckler, art. cit., стр. 204–205.

интенцију; у том правцу, од огромне важности је и то коју је Палама терминологију користио, да ли је она наслијеђена из античке хеленске философије, да ли постоје продубљивања и ковања нових термина, ограђивања од ранијих значења, и слично. Коначно, на *ἡείῳ* мјесту, истраживање могућег философског легата Григорија Паламе морало би узети у обзир питање евентуалне аутентичности његових увида са једног стриктно философског становишта као и испитивање тога да ли његови мисаони увиди, теолошки или философски (ако их има), могу бити од какве користи – макар у виду подстицаја – за даља философска извођења.

У овом инаугуративном, назовимо га тако, раду осврнућу се искључиво на *ἴρви* од предпоменутих аспеката; другим ријечима, потанко ћу претрести она мјеста у паламитском корпусу гдје бранитељ исихаста директно износи свој став према философији *en bloc*. За ту прилику дјело који ће бити од кључног значаја јесте Паламин вјероватно најчитанији спис, који носи назив *У одбрану свеишених исихастῶν*, али који је ширем читалачком аудиторијуму познатији под именом *Τριῳαγε*¹⁸. У том тематски разноликом спису, усредсређеном ипак око неких кључних проблема укључених у исихастички спор – попут питања о природи таворске свјетлости, разликовању суштине и енергија у Богу, условима и могућности обожења, итд. – питање односа према философији разматра се у првом поглављу првог и у првом поглављу другог од укупно три сета тријада. Како бих што систематичније изложио Паламин – сасвим негаторски, али исто тако заводљив, као што ће даље истраживање показати – однос према философији и хеленској *paideia* уопште, и образложио, колико је то могуће, његову етиологију, у наставку ћу 1) навести Паламино становиште *in extenso* и поткријепити га директним цитатима, 2) указати на непосредни контекст у којем се такви Паламини ставови јављају, приликом чега ћу, *grosso modo*, указа-

18. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α΄. Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαί πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1962, ²1988 [надаље: ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Α΄ [²1988]], стр. 359–694. Наводим паралелно и према издању: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 2. Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων. Εἰσαγωγή, κείμενον-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Νέα ἀπόδοσις εἰσαγωγῆς καὶ μεταφράσεως Ἀπὸ τὸν Ἐ. Μερετάκη, “Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 54, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη Ὑπὸ Βυζάντιον: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Ἐπιγρόριος ὁ Παλαμᾶς: ²1999 [надаље: ΕΠΕ 54 [1999]]. Овај Паламин спис доживио је неколико савремених српских превода; види: М. Кнежевић, *Gregory Palamas (1296–1357): Bibliography*, *Bibliographia serbica theologica* 7, Belgrade: Institute for Theological Research 2012, 63, 191.

ти на становишта Варлаама Калабријског у односу на која се Палама, заправо, контрапозиционише, 3) нагласити оне Паламине исказе у *Тријадама* гдје се да разабрати један позитивнији однос према философији, приликом чега ћу дати и одговарајуће коментаре и примједбе везано за проблем који се испитује, и коначно, 4) упутићу, таксативно и схематски, на неке од извора у античкој философској литератури на које се Палама у својим дјелима позива и које користи у својој аргументацији. Мјеста из *Тријада* у којима Палама *изравно* излаже свој став према философији као таквој допунићу, тамо гдје то приличи, и одговарајућим мјестима из других његових списа. Таквих мјеста, као што ћемо имати прилике да видимо, нема одвећ много, а тамо гдје постоје она су, гледано са аспекта главног тока „радње”, више епизодног карактера.

1.

Претресајући проблем сазнања и уопште онога што збирним именом назива *sophia*¹⁹, Палама у *Тријадама* утврђује постојање „двije врсте мудрости” (διττὸν... τὸ τῆς σοφίας εἶδος)²⁰, „истине” (διπλοῦν εἶναι τὸ εἶδος τῆς ἀληθείας)²¹ или пак „образовања”, а чија се природа одређује с обзиром на мјесто њиховог поријекла и с обзиром на „предмет” којем свака од њих стреми²². Први вид мудрости или образовања односи се на оно што Палама назива „природним знањем”, а које се заснива на чињеницама чулног искуства и подразумијева искључиво дјелатну функцију људског ума и свих човјекових сазнајних способности. У ову врсту мудрости убрајају се, осим философије, и све врсте знаности, вјештинâ и уопште човјековог духовног стваралаштва, а које Палама

19. Значење овог термина, присутног још код Хомера, било је веома разнолико. Види: Р. Адо, *Šta је античка filozofija?* Prevela s francuskog S. Војовић, Beograd: Fedon 2010, 36–41 и даље. Палама, као што видимо, све те значењске аспекте сабира у један корпус, којег онда противставља хришћанском виђењу мудрости.

20. *Τριάδες* 1, 1, 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 380.25 | Еπε 54 [1999] 82.29.

21. *Τριάδες* 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 470.5 | Еπε 54 [1999] 228.18.

22. Види: *Τριάδες* 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 469–470 | Еπε 54 [1999] 226–228; 1, 1, 17–18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 380–382 | Еπε 54 [1999] 82–84. За паралеле код кападокијских отаца у погледу постојања „двije врсте мудрости”, људске и дожанске, упор. Σ. Χρ. Παναγιωτόπουλος, *Ἡ χρήση τῶν πατέρων στὰ συγγράμματα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Θεσσαλονίκη: Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 2008, 306–307.

заједничким именом назива „спољашња мудрост” (*ἔξωθεν σοφία*)²³. Ова врста мудрости доступна је свим људима, будући да представља *ἰρροδνн* Божији дар, али им је, по себи се разумије, доступна у различитим степенима, услед чињенице да њено увећавање зависи не само од природне обдарености, него и од учења и истраживања, без којих „се не стиче апсолутно ни од кога”²⁴. Примарни задатак ове врсте мудрости састоји се у испитивању природе створеног свијета, односно у сазнању бивствујућег као таквог.

Други вид мудрости, по Палами, јесте она мудрост која извире из вјере и која се заснива на чињеницама откривења што га је Бог приопштио људима. Ова врста мудрости састоји се у испитивању божанских истина и догмата и зависи првенствено од човјекове духовне чистоте и од степена његове рецептивности. Сљедствено, она није природни, него *духовни* Божији дар, и није дата на природни начин свима, већ се стиче искључиво путем духовне и аскетске праксе, разумије се, уз садејство енергија Светог Духа. Ову мудрост Палама, у складу са већ етаблираном византијском традицијом, назива „унутрашњом мудрошћу”, „нашом теософијом”, „философијом по Христу”, и слично.

Између ове двије мудрости постоји, сходно Палами, јасна линија разграничења, будући да оне по њему ни на који начин не могу имати исту снагу ни исти значај. Главни разлог за то састоји се у томе што се једна од њих показује сасвим неспособном да испуни три основна циља философије, који су, по Палами, а) изналагање првог Узрока свега²⁵, б) остварење познања Бога²⁶, и в) познање божанске воље, добротe и савршенства, односно познање разлога са којим је све створено, то јест сврховитости створеног бића²⁷. Ову неспособност, сасвим очекивано, бранитељ исихаста приписује „спољашњој философији” која, самим тим што не произлази *директно* од Бога, не може да одведе човјека истинском богопознању, упркос чињеници да су „спољашњи мудраци” долазили до дјелимичног, али тек искривљеног поимања божанског бића.²⁸

23. Ово је, као што је познато, израз којим се у отачкој литератури упућује на мудрост која долази из изванцрквеног миљеа.

24. *Τριάδες* 2, 1, 12, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 474.25–28–475.1–4 | ЕПЕ 54 [21999] 236.27–31.

25. Упор. *Τριάδες* 1, 1, 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 380.9 | ЕПЕ 54 [1999] 82.14.

26. *Τριάδες* 1, 1, 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 383.17–18 | ЕПЕ 54 [1999] 88.6–7.

27. *Τριάδες* 2, 1, 8, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 472.7–17 | ЕПЕ 54 [1999] 232.13–22.

28. *Τριάδες* 1, 1, 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 381.14–31–382.1–3 | ЕПЕ 54 [1999] 84.15–34; 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 469.19–20 | ЕПЕ 54 [1999] 228.4–5.

Другим ријечима, Палама разликује „два значења истине”, од којих се једно односи на „поимање средстава која воде блаженом животу”, док се друго тиче „поузданог знања за било коју ствар [створеног] свијета”²⁹. Кључни критеријум за просуђивање ова два значења истине јесте, дакле, *соψιριολογική* карактера: само једна од ове двије врсте мудрости одвешће нас „истинском познању”, а отуда и нашем личном „спасењу”, што ће у наставку значити да је само једна од ове двије врсте истине „неопходна и спасоносна”, док се друга, посљедично, не испоставља нити као неопходна нити као спасоносна, макар и нудила знања која нијесу садржана у светописамском и светоотачком предању³⁰. Ставити између „спољашње” и „унутрашње” мудрости знак једнакости значи, сликовито се изражава Палама, што и рећи да су исто лампа и сунце, пошто обоје одашиљу свјетлост путем ваздуха; наиме, и једна и друга врста мудрости емитују неку врсту знања, с том разликом да је знање које долази из унутрашње мудрости несравњиво веће и цијеловитије.³¹ А да би показао да „спољашња мудрост” не води изравно Богу, Палама се, како је било за очекивати, позива и на један аргумент који је заснован на *verbis Dei*: Христос, тврди он, није као предуслов савршенства означио бављење „спољашњом мудрошћу”, похађање наставе или знаност о бивствујућима, него је као кључну ствар у том правцу одредио одрицање од богатства и следовање заповијести-ма. Христов наук, наставља Палама, није се односио на аналогije, схематизме, квантитете, заводљива удаљавања и здближавања планета, то јест није се бавио разрјешавањем апорија којима се заокупљају природне знаности³², него је научавао једну нову мудрост – ону мудрост која има духовни карактер и која изравно води човјековом спасењу.

Како излази, „спољашња мудрост” није кадра да човјеку прибави очишћење душе, што се испоставља као кључни предуслов да би знање било окарактерисано као „истинска мудрост”. Палама ће чак тврдити да знање узето *per se* нема никакву вриједност, будући да представља једну врсту „оруђа ђаволовог лукавства”, путем којег нас он, сијући у

29. *Τριάδες* 2, 1, 44, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 506.3–6 | Еπε 54 [1999] 292.3–5. Овдје је Палама, по сопственом признању, на трагу Василија Кесаријског.

30. *Τριάδες* 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 470.1–7 | Еπε 54 [1999] 228.15–20. Упор. такође: 2, 1, 42, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 504.9–11 | Еπε 54 [1999] 288.16–19: „Оно, међутим, што је прећутано од Духа, а што су изнашли други, макар било и истинито, непотребно је за спасење душе; јер ништа што је неопходно није изостављено у науку што га даје Дух”.

31. *Τριάδες* 2, 1, 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 468.32–469.1–3 | Еπε 54 [1999] 226.19–21.

32. *Τριάδες* 1, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 365.16–19 | Еπε 54 [1999] 58.4–8.

наше душе жудњу за многим знањима, вуче ка томе да се тим знањима предамо на један искључив начин, и то тако да се не можемо посветити „истинском знању и образованости” (*παιδεία καὶ γνῶσις ἀληθής*), које, заправо, једино очишћује људску душу³³. Радикализујући још више ово своје становиште, Палама тврди да, узето само по себи, чак ни познање *божанских сīвари* и самог *Боја* нема никакву важност, уколико не подразумеијева исправан и врлински живот. Знање као такво, истиче Палама, порађа узнесеност и гордост, и не само да није корисно, него је чак и штетно, када није пропраћено љубављу: без „богољубивог живота”, чак ни сами догмати – дакле, *шеолошко* знање *sensu stricto* – не доносе човјеку никакву корист³⁴.

Једно од кључних херменеутичких сјечива које Палама користи у својој аргументацији противу „спољашње мудрости” јесте, као што можемо видјети, критеријум њене „правовјерности”, односно (одсуства) *κομψοειδίαν* са откривењским истинама које он узима за апсолутне. Различити аргументи које Палама тим поводом користи, а којима се подупире теза да старохеленска „мудрост” нема поријекло у Богу, резимују се око три главна стожера: а) они који су закупљени јелинском мудрошћу не прихватају *вјером* предања која су хришћани примили од отаца, предања која су „виша” и „мудрија” од људског истраживања и која се објављују дјелима, а не доказују се ријечима; б) јелинска ученост сматра да су грчки мудраци примили мудрост и знање од Бога на исти начин на који су знање од Бога примили пророци; в) јелинска мудрост мобилише силу паралогосног ума *ἰροίτις* оних који прихватају предања отаца, при чему она превиђа ријечи Духа и супротставља се његовим тајним енергијама³⁵. Другим ријечима, кључни приговор што га Палама поставља старохеленској „мудрости” односи се на потпуну инконгруенцију оних истина које смо спознали откривењем са оним истинама до којег је допро људски ум на један самоиницијативан начин. Примјера за инкомпатибилност теза које нуди откривење и теза формулисаних од стране старохеленских мислилаца Палама је могао наћи у изобилију; ипак, за главну мету удара на овом мјесту он узима извјесна (ново)платоновска учења, поглавито она која се тичу *космолоије*. Укратко говорећи, сама чињеница да се старохеленске тезе о савјечности бога и свијета, о стварању из претпостојеће материје, о самобитности идеја, метемпсихози, демијургу и

33. *Τριάδες* 1, 1, 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 367–368 | Еπε 54 [21999] 60–62.

34. *Τριάδες* 1, 1, 9, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 370.15–30–371.1–9 | Еπε 54 [21999] 66.4–26.

35. *Τριάδες* 1, 1, 14–15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 377–378 | Еπε 54 [21999] 78–80.

свјетској души тако коријенито диференцирају у односу на хришћанско учење о стварању *ex nihilo*, а које већ по себи искључује сваки интермедијарни миље између створеног и нествореног, Палами је била довољан показатељ да оне немају поријекло у Богу³⁶ те да отуда не могу ни бити мериторне у спознајнотеоријском смислу. Уколико између старохеленске и откривењске мудрости и постоје одређене сличности, оне се по Палами дугују чињеници да су Хелени преузимали из *Свейіоі ѱисма*, а не обратно; Платон, тако, није друго доли Мојсије који говори атичким дијалектом, а аполонски захтјев „познај самог себе” заправо је искривљена верзија (јудео)хришћанског „мотри на самог себе”³⁷. С друге стране, неке евидентне сличности између старохеленске мудрости и хришћанског наука само су привидног, односно формалног карактера, што значи да се ту ради о сличности у погледу ријечи, а не у погледу значења. У овом сегменту Палама је, чини се, на трагу апологета и Климента Александријског³⁸, премда би он, с обзиром на полемички контекст у којем се нашао, вјероватно имао приличну резерву према тези да је старохеленска мисао *preparatio evangelica*³⁹.

Да старохеленска мудрост нема поријекло у Богу, потврђује се, по Палами, и изравним признавањем хеленских мудраца да су у својим разматрањима били руковођени не од стране Бога, већ од стране *демона*. Тако, Платон у *Фегру* каже да су највиши од њих били вођени манијом, док у *Тимају* истиче да не жели да саопшти ништа што није драго боговима. У истом правцу, Палама наводи познати случај Сократа са којим је боравио демон који га је посветио у тајне мудрости, док, с друге стране, сличан примјер запажа и код Хомера и Хесиода: први управо кроз демона наговара богињу, којој приписује узрок своје мудрости и краснорјечивости, да опјева убилачки Ахилејев дијес, нудећи се тако да послужи као његово оруђе, док други изричито наводи, тврди Палама, да је подучаван од стране девет демона. Примјере за ова-

36. Види: *Τριάδης* 1, 1, 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 374.5–8 | Еπε 54 [21999] 72.2–5; 1, 1, 17–18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 380–382 | Еπε 54 [21999] 82–86; 2, 1, 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 483.10–17 | Еπε 54 [21999] 252.2–9.

37. Види: *Τριάδης* 1, 1, 10–11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 371–374 | Еπε 54 [21999] 68–72.

38. Види: E. Molland, „Clement of Alexandria on the origin of Greek philosophy”, у: Molland, *Opuscula patristica*, Bibliotheca theologica norvegica № 2, Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget 1970, 117–140: 122–123, 132.

39. Ово се, поред осталог, односи на теорију о „сперматичном логосу” коју од стоика преузимају апологети, прије свих, Јустин Философ, али исто тако и Ориген и Атанасије Александријски.

кав приповиједачки поступак Палама налази и код орфичара, а могао га је, разумије се, наћи и на многим другим мјестима⁴⁰.

Коначно, философском бављењу Палама ставља на терет још једну важну примједбу, а она се тиче немогућности философије да испослуже оно ка чему тежи: наиме, да дође до сазнања посљедње истине и до познања истинског бића, односно до „слављења творца“⁴¹. Како се јасно, тврди Палама, посвједочава из философских истраживања, философија поглавито завршава у *скептицизму*, будући да након својих вјеровних проучавања није дошла до неког финалног става у погледу релевантних питања којима је заокупљена. У прилог једном од многобројних становишта не може се изложити ниједан аргумент коме се не могу супротставити други, по свом домету једнаковарни аргументи, што ће у наставку значити да „спољашња мудрост“ противрјечи чак и себи самој. На тај начин, будући „препуна спорова и скоро сваког погрешног мњења“⁴², у оквиру којих се „сваком аргументу супротставља други аргумент“⁴³, она постаје „демонска“ и „неизвјесна мудрост“ (*ἀβεβαίτου σοφίας*)⁴⁴.

Имајући све ово на уму, морамо, по Палами, закључити да „спољашња мудрост“ – наравно, уколико се посматра са аспекта који је из његове визуре регулативан – не само да није од прворазредне користи, него да може бити чак и штетна. „Спољашња мудрост“, како се тврди, није само „другачије“ знање у односу на „истинско и духовно знање“, већ се показује и као знање које је овоме *противно*⁴⁵, будући да су његови резултати у цјелости различити од предатих истина откривења. Отуда, она никако не може бити циљ сама за себе, то јест циљ врхунске теорије, будући да се истинском циљу теорије – који је богопознање – заправо *супротивљава*. Све то ће Паламу навести да јој припише низ

40. *Τριάδες* 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 378.16–30–379.1–11 | Еπε 54 [21999] 78.30–34–80.1–19. Када каже да је сам демон посвједочио како је Сократ најизврснији у мудрости, Палама вјероватно има на уму Ксенофтове *Успомене о Сократу* и чувено делфско пророчанство сходно којем је Питија Херефронту рекла да је Сократ најмудрији од свих.

41. *Τριάδες* 1, 1, 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 383.23–25 | Еπε 54 [21999] 88.12–14.

42. *Τριάδες* 1, 1, 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 383.15–16 | Еπε 54 [21999] 88.5–6.

43. *Τριάδες* 1, 1, 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 361.11–16 | Еπε 54 [21999] 50.10–14. Овај скептички по интонацији став Палама понавља и у *Τριάδες* 1, 3, 13, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 423.27 | Еπε 54 [21999] 149.10–14. Упор. такође: *Πρὸς Βαρλαάμ Β'*, 63, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 295.23 | Еπε 51 [1981] 586.4.

44. *Τριάδες* 2, 1, 9, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 472.26 | Еπε 54 [21999] 232.31.

45. *Τριάδες* 1, 1, 10, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 371.29–30 | Еπε 54 [21999] 68.13–14.

негативних (и понекад сасвим морбидних) квалификација, одређујући је као „залудну” (μάταια), „неродну и бесплодну” (ἄγονός τε καὶ ἄκαρπος)⁴⁶, „демонску” (δαίμονιώδης)⁴⁷, „тјелесну” (σαρκικήν)⁴⁸, „бесловесну” (ἠλογημένην)⁴⁹, као „узалудни труд” (ματαιοπονία), „заблудјелу мудрост” (σοφία μωρανθεΐσα), „урушену мудрост” (σοφία καταργουμένη), „мудрост овог вијека и његових господара” (σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ), „мудрост погудну за живот и владање по Богу” (σοφία τῆς κατὰ θεὸν ζωῆς τε καὶ πολιτείας ἀφανιστική)⁵⁰, и тако даље⁵¹. Као таква, *externa sapientia* ни у ком случају не може одвести неопходном *ἰπρoсвјетљeњу*, будући да она не само да не спасава и не очишћује спознајни дио душе, односно не уподобљава дожанском архетипу⁵², већ је и, узета у цјелини, у себи противрјечна, не остављајући чак ни натукницу који је од многих њених праваца најближи истини⁵³. Постоји, другим ријечима, јасна хијерархија знања, у којој се стадијум духа до ког је дошло хришћанство дитно издваја у односу на стадијум духа у старохеленско доба; отуда, враћати се са откривења на старогрчке теорије нужно значи повратак на једну нижу разину⁵⁴. Почетак мудрости, по Палами, јесте познање персоналне Мудрости, које омогућава да се умјесто „просте”, „земаљске” и „бескорисне” мудрости узготиви она мудрост и оно знање које је „многокорисно”, „небеско” и „духовно”, знање које је подарио Бог и које чини саобразним Богу оне што га стичу⁵⁵. Откривење, које по Палами има статус апсолутног знања, промеће „знаност у знање” и оне који философирају чини да „фило-

46. Τριάδες 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 469.17–18 | Еπε 54 [21999] 228.2–3.

47. Τριάδες 1, 1, 9, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 371.20 | Еπε 54 [21999] 68.5.

48. Τριάδες 1, 1, 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 362.16 | Еπε 54 [21999] 52.15. – Разумије се, на трагу апостола Павла 2. Кор 1:12.

49. Τριάδες 1, 1, 12, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 375.11 | Еπε 54 [21999] 74.4.

50. Τριάδες 1, 1, 8, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 369.21–24 | Еπε 54 [21999] 64.13–16.

51. Палама, наравно, ни овдје неће поштедјети своје идеолошке опоненте од најоштријих констатација, које су на граници афекта; упор. Τριάδες 2, 1, 8, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 472.7–11 | Еπε 54 [21999] 232.13–17: „καὶ τῆς μὲν θείας σοφίας τὸ πλεῖστον εἰς τοῦτο τείνει, γινῶναι τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ τέλειον καὶ εὐάρεστον, ὃ ζητεῖν τοσοῦτον ἀπέχει τὰ κατὰ τὴν ἕξω φιλοσοφίαν μαθήματα, ὅποσον οἱ πεφυκότες αἰεὶ πρὸς γῆν νεύειν χοῖροι τὴν ἀστέρων εὐκοσμον εἶδέναι θέσιν”.

52. Τριάδες 1, 1, 22, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 386.22–24 | Еπε 54 [21999] 94.1–2.

53. Τριάδες 2, 1, 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 481.7–16 | Еπε 54 [21999] 248.10–18.

54. Τριάδες 1, 1, 14, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 377.27–32–378.1–2 | Еπε 54 [21999] 78.11–18.

55. Τριάδες 1, 1, 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 362.25–27 | Еπε 54 [21999] 52.23–25.

софирају по Христу” (τῶν κατὰ Χριστὸν φιλοσοφούντων)⁵⁶. Та врста знања је изнад старохеленске мудрости, будући да представља „образовање које очишћује душу” (τῆς καθαιρούσης τὴν ψυχὴν παιδείας)⁵⁷ односно „истинску мудрост” (ἀληθινὴν σοφίαν)⁵⁸.

По себи се разумије да овај у основи негаторски и видно редуccionистички, како ћемо касније сугерисати, Паламин став према „свјетовној” философији у први мах сасвим оправдава оне ауторе по којима у списима патристичких и уопште византијских аутора не постоји ниједан елемент који би у строгом смислу био философски релевантан. Јер, када један тако значајан писац какав је Григорије Палама износи ставове сходно којима се философија карактерише као „демонска” и „штетна” – ставове који су, нека и то буде речено, били у колизији са онима што су били карактеристични за неке од ранијих хришћанских отаца⁵⁹ – онда несумњиво да имамо доста разлога да будемо и више него уздржани према легитимности некаквог философског дављења аутором о којем је ријеч.

Међутим, као што је то често случај у историји идеја, и наравно различитим поводима, ствари нијесу – или барем нијесу у цјелости – онакве каквима се чине на први поглед. Слиједећи ту логику, у анализи става неког аутора не треба безусловно да останемо на разини првог, по дефиницији површног, читања већ треба да, поред осталог, а) узме-

56. *Τριάδες* 1, 1, 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 363.26 | Еπε 54 [21999] 54.22.

57. *Τριάδες* 1, 1, 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 367.19–20 | Еπε 54 [21999] 60.25.

58. Упор. *Τριάδες* 1, 1, 8, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 369.24–26 | Еπε 54 [21999] 64.16–18; *Τριάδες* 1, 1, 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 380.9–11 | Еπε 54 [21999] 82.14–16.

59. Упор. познати став Григорија Богослова у вези са значајем образовања из његове *Бесједе* 43, 11: „Мислим да сви који имају ум признаће да је образовање (παίδευσις) прво између наших (= људских) добара. Не мислим само на ово наше племенитије (= хришћанско), које презире лепоречивост и славољубивост и држи се само спасења и лепоте умних (= духовних) ствари, него мислим и на спољашње (јелинско) образовање, које многи хришћани одбацују као опасно и погрешно и одводеће од Бога, но притом рђаво расуђујући о томе... Нећемо образовање понижавати зато што неки тако мисле о њему, него ћемо за неразумне и невоспитане сматрати оне који тако мисле, који би хтели да и сви буду као они (тј. необразовани и невоспитани), да би се општим стањем сами прикрили и избегли критику због необразованости”. Наводим према: Свети Григорије Богослов, *Празничне бесједе* (1, 38, 39, 40, 41, 44, 45, 15). Превео са грчког еп. Атанасије, Дела Отаца Цркве 3, Требиње, Врњачка Бања: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош: Братство Св. Симеона Мироточивог 2001, 10–11. За однос раних хришћанских аутора према хеленској παιδεία види: W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, New York: Oxford University Press 1961.

мо у обзир цјелину његових становишта, и д) непосредни контекст унутар којег се одређена теза, коју налазимо проблематичном, јавља. Јер, сасвим је могуће да је аутор кога истражујемо ревидовао неки свој став у својим осталим дјелима, а исто тако да је тезу коју испитујемо изнио у једном полемичком контексту, што значи да она, заправо, не одговара *in toto* његовом стварном виђењу проблема на који се односи.

2.

А да је контекст унутар којег Палама износи своју критику на рачун философије био заиста *полемички*, у којем се по правилу до крајности заостравају ставови учесника у расправи, чињеница је која постаје очита чак и при првом читању *Тријада*. Цјелокупно ово дјело, иначе жанровски сасвим аутентично у родовима богатој византијској литератури⁶⁰, написано је као одговор на одређена гледишта која су монашким круговима изгледала страна званичном православном учењу. Палама, дакле, саставља овај спис пошто бива замољен од монаха да им објасни извјесна становишта која им нијесу била сасвим разумљива; тако, сама структура овог дјела организована је као одговор на питање једног од њих. „Чуо сам како неки говоре”, започиње своје питање забринути монах,

да спољашњу мудрост треба да потражују и монаси, јер без ње наводно није могуће ослободити се незнања и лажних мњења, макар се и дошло до врхунца бестрашћа, нити досегнути савршенство и светост, уколико се не саберу одасвуда знања, а понајвише од античке јелинске образованости; јер, и она је Божији дар, сличан онима који су предати пророцима и апостолима путем откривења, и преко ње се изазива у души познање бивствујућих и украшава [њен] спознајни дио, који је изнад свих [других] дијелова душе, пошто свака страст израста и јача из незнања, али и води човјека

60. Види фусноту 4. У оквиру самог жанра теолошке литературе, који обухвата различите књижевне облике – попут „глава”, „стослова”, „расправа”, „еротапокрисиса”, „посланица”, „дијалога” и слично –, форма „тријада” се, колико ми је познато, јавља по први пут управо код Григорија Паламе. Иначе, у свом обимном опусу Палама се огледао у већини књижевних форми карактеристичним за византијске ауторе, али исто тако и у онима што су одликовале античке писце. Као примјер за ово посљедње могао би да послужи његов спис *Разговор православној и варлаамити*, који, формално гледано, одише атмосфером једног платоновског дијалога.

познању Бога, пошто није могуће познати Бога другачије него кроз његова створења.⁶¹

Схватања изложена у овом питању повезују се, наравно, са једном конкретном личношћу, са чијом дјелатношћу и започиње оно што је названо исихастичким спором. Ријеч је, наравно, о изузетном у оно вријеме учењаку јелинског поријекла, *Варлааму Калабријском*. Образован на Западу, Варлаам је дошао у додир са текстовима античких јелинских философа, чија ће га садржина толико фасцинирати да је одлучио да дође у византијску империју, отприлике 1330. године, како би их читао у оригиналу. Варлаам се, осим тога, давио и текстовима светих отаца, нарочито Дионисијем Псеудо-Ареопагитом, и усљед својих интелектуалних капацитета ускоро је постао значајна личност у империји, и то дотле да му је повјерена улога у дијалогу око уједињења источне и западне Цркве⁶².

Међутим, његова становишта, како се показало, у многама су се разликовала од званичних православних и са тог је разлога убрзо дошао у сукоб са представницима православног учења. Овдје нас, по себи се разумије, на занимају све те значајне разлике, које датирају још из времена када су била актуелна питања теолошке методологије и могућности примјене силогизама у теолошким разматрањима⁶³, већ нашу пажњу у првом реду заокупља улога што ју је Варлаам придавао философском дављењу и *образованосίи* уопште.

По Варлааму, постоји једно, да тако кажемо, опште Божије откривење које се људима предаје на различите начине и различитим средствима. Један од тих начина јесте предавање знања о Богу посредством откривења онако као што је то био случај са пророцима; други

61. Τριάδες, Ἐρώτησις πρώτη, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 359.1–13 | Επε 54 [21999] 46.1–12: „Ἐπειδή τινων ἤκουσα λεγόντων δεῖν μεταδιώκειν τὴν ἕξω σοφίαν καὶ τοὺς μονάζοντας, ὡς ἄνευ ταύτης οὐκ ἐνὸν ἀγνοίας καὶ ψευδῶν ἀπαλλαγῆναι δοξασμάτων, κἂν εἰς ἀπάθειαν ἀφίκηται τις ἄκραν, οὐδὲ τελειότητος τε καὶ ἀγιότητος ἐπιλαβέσθαι, εἰ μὴ πανταχόθεν τὸ εἶδέναι συλλέξει, μάλιστα δὲ τῆς καθ’ Ἑλλήνας παιδείας, θεοῦ γὰρ καὶ αὐτῆ δῶρον τῶν προφηταῖς καὶ ἀποστόλοις δι’ ἀποκαλύψεως δεδομένων ὁμοίως, καὶ γνῶσις δι’ αὐτῆς τῶν ὄντων τῇ ψυχῇ προσγίνεται καὶ τὸ γνωστικὸν κρεῖττον ὂν ἀπασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων κοσμεῖ, πᾶσάν τε ἄλλην κακίαν ἐξορίζει τῆς ψυχῆς, καὶ γὰρ πᾶν πάθος ἐξ ἀγνοίας φύεται τε καὶ κρατύνεται, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν ποδηγεῖ τὸν ἄνθρωπον· ἄλλως γὰρ οὐκ ἐνὶ γνῶναι τὸν θεόν, εἰ μὴ διὰ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων”.

62. Види у општим обрисуима: G. Schirò, *Ὁ Βαρλαάμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν Θεσσαλονίκη κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰ.*, Θεσσαλονίκη 1959; J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, New York 1998, 42, 47–48.

63. Везано за овај проблем, упућујем на изузетно користан и подстицајан текст: С. Жуњић, „Противлатинске и исихастичке расправе у средњовековној српској филозофији”, у: М. Кнежевић, *прир.*, *Ὀυσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ἀσιεκίи мисли Григорија Паламе*, Београд 2013, 524–571.

пак начин јесте откривење које се збива преко Христа, док је трећи откривење које се предаје преко философије и осталих учености. За Варлаама, на тај начин, божанско откривење јесте једно и исто, а оно што се, заправо, ту разликује јесте само облик преко којег оно бива приопштено људима. Сљедствено, све врсте откривења имају отприлике исту вриједност, пошто су сва предана од стране самог Бога:

исто као што је са здрављем, тако бива и са философијом. Јер, од истог Бога даје се и налази се трудом; и као што није друга врста здравља оно које се даје од Бога од оног које се обезбјеђује путем медицине, већ истό, тако је и у погледу мудрости: њу, дакле, даје Бог пророцима и апостолима, а дао је, међутим, и нама, како ријечи богодјелатника, тако и философске часове, којима, опет, истражујући, налазимо мудрост⁶⁴.

Према томе, ми заправо имамо посла са једном и истом мудрошћу, било да она произлази од пророка или апостола, било опет да произлази из онога што се заједнички назива „спољашња мудрост”. Главни разлог таквом једном становишту, по Варлааму, налази се у чињеници да свака мудрост, ма каквог поријекла била, стреми једном истом циљу – „изналажењу истине”⁶⁵. Разлика, према томе, између мудрости која се садржи у „ријечима богодјелатника” и мудрости коју дају свјетовни часови уопште не постоји, већ постоји само разлика у начину на који се ова јединствена мудрост стиче:

Јер, једна је истина која се показује преко свега овога, која је апостолима дата одмах од почетка, док је ми налазимо кроз труд; ка овој истини коју је Бог дао апостолима воде сами по себи на природан начин и философски часови и умногоне помажу да се човек незаблудно уздигне ка нетварним праобразима свештених симбола⁶⁶.

64. Види: *Τριάδες* 2, 1, 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 468.15–22 | *Επε* 54 [21999] 226.3–10: „[...] ὡσπερ ἐπὶ τῆς υἰείας, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας· αὐτόθεν μὲν γὰρ δίδοται παρὰ θεοῦ καὶ δι’ ἐπιμελείας εὐρίσκεται· καὶ ὡσπερ οὐκ ἄλλο μὲν εἶδος υἰείας δίδοται παρὰ τοῦ θεοῦ, ἄλλο δὲ διὰ τῆς ἰατρικῆς παραγίνεται, ἀλλὰ τὸ αὐτό, οὕτω καὶ τῆς σοφίας· δίδωσι μὲν γὰρ ταύτην προφήταις καὶ ἀποστόλοις θεός, δέδωκε δὲ ἡμῖν τὰ τε διὰ τῶν θεουργῶν λόγια καὶ τὰ κατὰ φιλοσοφίαν μαθήματα, δι’ ὧν πάλιν τὴν σοφίαν ζητοῦντες εὐρίσκομεν”.

65. Види: *Τριάδες* 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 469.4–6 | *Επε* 54 [21999] 226.22–24; 2, 1, 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 480.28–30 | *Επε* 54 [21999] 246.33–34; 2, 1, 36, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 498.18–22 | *Επε* 54 [21999] 278.19–23.

66. *Τριάδες* 2, 1, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 469.7–12 | *Επε* 54 [21999] 226.24–29: „Μία γὰρ ἡ διὰ πάντων ἀλήθεια, τοῖς μὲν ἀποστόλοις ἀμέσως ἐκ θεοῦ δοθεῖσα τὴν ἀρχὴν, παρ’ ἡμῶν δὲ δι’ ἐπιμελείας εὐρισκομένη· πρὸς δὲ ταύτην τὴν θεοθεν τοῖς ἀποστόλοις δεδομένην ἀλήθειαν καὶ παρ’ ἑαυτῶν εἰσάγειν πέφυκε τὰ κατὰ φιλοσοφίαν μαθήματα καὶ τὰς αὐτοὺς ἀρχετυπίας ἀνάγεσθαι τῶν ἱερῶν συμβόλων ἀπλανῶς τὰ μέγιστα συμβάλλεται”.

Као што слиједи из претходно реченог, било да слиједимо пут пророчке или светописамске мудрости, било да слиједимо пут дављења јелинском философијом, доћи ћемо до истог циља – до познања бивствујућих, које нас само по себи води богопознању⁶⁷. Најбољи – и по свој прилици једини – начин по Варлааму јесте да слиједимо оба пута, будући да „бестрашће” по себи није довољно, већ је неопходно да се оно допуни знањем које нуди јелинска философија. По Варлааму, да би човјек стекао спасење није довољно само да дође у стање „бестрашћа” и да држи дожанске заповијести, већ мора и да се очисти од „незнања и погрешних мњења”. А чистоту од „незнања и погрешних мњења”, којима се додирује „савршенство и светост”, човјек стиче, сматра Варлаам, дављењем јелинском философијом и „спољашњим образовањем” уопште, пошто „јеванђељске заповијести нијесу кадре да саввим очисте душу онога који их држи”⁶⁸. Ову тезу о недостатности бестрашћа и о неопходности „учености” за спасење Варлаам формулише у свом спису „О људском савршенству и стицању врлине”, што је вјероватно један одјељак његовог дјела *Προίτιν месалτιјанаца*. Формулацију која би требало да вјерно одрази Варлаамово становиште о овом питању налазимо у Паламиној другој *Τριјади*:

Било би веома дивно када би се само држањем заповијести, ма и уз велике напоре, достизало бестрашће; није довољно, међутим, само очишћење страсти за задобијање истине, јер бестрашће не лијечи унутрашње незнање; отуда, оно не може користити души у поимању умствених [ствари], уколико она остане при овом унутрашњем незнању, које је тама душе више него било шта друго. Тако, философ треба да се читавог живота стара како да очисти своју душу од страсти и од лажних мишљења, призивајући, наравно, помоћ свише за оба очишћења, али савршавајући и сâм оно што доприноси том циљу. Отуда ће жељети да учи читавог живота и да се

67. За генезу Варлаамовог учења о познању Бога и систематски преглед овог проблема у његовим раним списима види: R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242.

68. Упор. *Τριάδες* 2, 1, 36, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 497.25–30–498.1–6 | ΕΠΕ 54 [21999] 276.29–31–278.1–8: „[...] ἀλλ’ ὅτι τὰς εὐαγγελικὰς ἐντολάς οὐχ ἰκανὰς εἶναι λέγεις τελείως καθᾶραι τὴν ψυχὴν τοῦ ταύτας τηρήσαντος, οὐδ’ ἐξ ἀπαθείας τὴν τελεστικὴν καὶ σωτήριον γῶνσιν περιγίνεσθαι τῷ ταύτην κτησαμένῳ, οὐδ’ ἐνὸν ἀγνοίας καὶ ψευδῶν ἀπαλλαγῆναι δοξασμάτων ἄνευ μαθημάτων καὶ τῆς κατ’ αὐτὰ μελέτης, οὐδὲ τελειότητος τε καὶ ἀγιότητος ἐπιτυχεῖν τὸν μὴ ἀπαλλαγέντα τούτων, καὶ τὴν ἑλληνικὴν παιδείαν ὁμοίως εἶναι δῶρον θεοῦ τοῖς δι’ ἀποκαλύψεως προφήταις καὶ ἀποστόλοις δεδομένοις, καὶ ὁμοίως ταῦτά τε κάκεινῃν ἀνθρωπίνους λογισμοῖς μετὰ τὸ δεδοθαι καταλαμβάνεσθαι, καὶ τὸ πάντα εἰδέναι, ὃ θεοῦ μόνου ἴσμεν, προσήκουσαν ἀνθρώπῳ τελειότητα εἶναι”.

дружи са свима онима који обећавају неко знање. Јер, уопште га неће занимати ко је учитељ, само ако га помогне у знању; и то стога што је овај посједник правог међу људима савршенства, онај који је ускладио свој ум са васељенском истином једним трајним сједињењем [са њом].⁶⁹

Другим ријечима, по Варлааму постоје двије врсте „очишћења” које потребује наша душа, а обје су подједнако важне и неопходне за спасење. Прва врста јесте очишћење од *σιρασίου*, које прибавља држање дожанских заповијести. Друга врста јесте очишћење од унутрашњег незнања (*τὴν κατὰ διάθεσιν ἄγνοιαν*), које прибавља истраживање, али не *Свейої ѱисма*, будући да се његово познавање садржи у држању заповијести, него јелинских (философских) знаности⁷⁰. Свако ко је лишен било прве било друге врсте очишћења сматра се по Варлааму „нечистим” и „несавршеним”: даљење философским часовима јесте једнако важно колико и држање дожанских заповијести и такође може да се оквалификује као нешто што је „најкорисније” и „најнеопходније”, будући да доноси „спасоносно очишћење” (*σωτηρίου καθάρσεως*)⁷¹.

Ова Варлаамова становишта, хоће ли се потраживати њихова етиологија, не могу се приписати *искључиво* његовом интелектуалистичком приступу приликом тумачења дожанског откривења, него се она исто тако имају довести у везу са Варлаамовим увидима што су проистекла из његовог упоредног проучавања философских и отачких

69. *Τριάδες* 2, 1, 37, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 499.10–26 | *Επε* 54 [21999] 280.10–24: „[...] διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν φυλακῆς ἀγαπητόν, εἰ καὶ μόγις ἀπάθεια περιγένοιτο μόνη οὐκ ἀρκεῖ δὲ μόνον τῶν παθῶν καθήρασθαι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν κατιδεῖν· ἢ γὰρ ἀπάθεια τὴν κατὰ διάθεσιν ἄγνοιαν οὐ θεραπεύει τῆς ψυχῆς· οὐκ ἂν οὖν ὄφελος αὕτη γένοιτο τῇ ψυχῇ πρὸς τὰ νοητὰ κατιδεῖν, μενούσης ἐν αὐτῇ τῆς κατὰ διάθεσιν ἀγνοίας, ἢ μάλιστα πάντων σκότος ἐστὶ τῆς ψυχῆς· ὥστε τῷ φιλοσοφούντι ἐπιμελεῖσθαι διὰ βίου προσήκει, ὅπως καὶ τῶν παθῶν καὶ τῶν ψευδῶν δοξῶν τὴν ἑαυτοῦ καθαριεῖ ψυχὴν, καὶ τὴν ἄνωθεν μὲν ἀντίληψιν πρὸς ἀμφοτέρας τὰς καθάρσεις ἐπικαλούμενον, πράττοντι δὲ καὶ αὐτῷ ὅσα προὔρου πρὸς τὸ τέλος ὑπάρχει. Οὐκοῦν διὰ βίου μανθάνειν βουλήσεται καὶ ὀμιλεῖν πᾶσιν ὅσοι εἰδέναι τι ἐπαγγέλλονται. Οὐδὲν γὰρ αὐτῷ διοίσει τίς ὁ διδάσκων, ἂν μόνον πρὸς γνῶσιν αὐτῷ συμβάλληται· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ τῆς προσηκούσης ἀνθρώποις τελειότητος ἐπίβολος, ὃς τῇ διὰ πάντων ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτοῦ ἐνήρμοσε νοῦν καθ’ ἕνωσιν μόνιμον”. Упор. *Τριάδες* 2, 1, 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 481.30–482.1 | *Επε* 54 [21999] 248.31–32: „[...] τὰς τοῦ θεοῦ ἐντολὰς τῶν μαθημάτων ἄνευ μὴ δύνασθαι φάσκων καθᾶραι καὶ τελειῶσαι τῶν ἀνθρώπων”; 2, 1, 34, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 495.17–20 | *Επε* 54 [21999] 272.30–31–274.1–2.

70. *Τριάδες* 2, 1, 38, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 499.28–29–500.1–5 | *Επε* 54 [21999] 280.26–32. Упор. R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 234.

71. *Τριάδες* 2, 3, 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 539.23–31–540.1–9 | *Επε* 54 [21999] 350.22–33–352.1–5.

текстова. Тако, тезу знаменитог Калабријца везану за улогу философије у задобијању спасења могли бисмо реконструисати на сљедећи начин. Читајући отачке текстове и текстове античких јелинских философа, Варлаам је примијетио не само да постоје очигледне сличности између њих – попут, рецимо, увида о дожанском превасходству и трансценденцији (τὴν θεῖαν κατανενοηκότας ὑπεροχὴν)⁷² – него и да код античких философа постоје извјесне неупитне истине и анализе које сасвим изостају из отачких текстова. Слиједећи ове премисе, Варлаам је дошао до закључка да како пророци и апостоли, тако и грчки философи – нарочито новоплатоновци, чији је утицај на оце по Варлааму био веома велики – посједују откривење једног дијела опште истине о различитим предметима знања, у које се удраја и знање Бога. Занемаривање било ког дијела ове опште истине значило би по Варлааму, с једне стране, занемаривање истине као такве, а с друге стране значило би и занемаривање дожанског откривења, које је дато од стране Бога како пророцима и апостолима, тако и философима. Оно што по Варлааму представља основу односа између Бога и човјека јесте *цјелина* откривених истина⁷³ и степен *знања* што га човјек може стећи, а не мистичко и надспознајно сједињење са Богом. Могло би се рећи, *cum grano salis*, да се Варлаамово становиште заправо може подвести под ону тезу јеванђелистe Јована гдје се вјечни живот и спасење изједначавају са *познањем* Бога, са том, међутим, суштинском разликом што се ова теза код апостола Јована – као, уосталом, и касније код Паламе – тумачи у основи *христолошки*, док се код Варлаама она тумачи дословце *пноеолошки* и, прије свега, *интелектуалистички*.⁷⁴

Варлаамова становишта одвешће, дакле, овог претечу ренесансе толико далеко – и управо је то оно што је посебно иритирало Паламу и његове присташе – да ће устврдити како су чак и јелински мудраци ди-

72. Πρὸς Βαρλαάμ Β', 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 262.29–30–263.1 | ЕΠΕ 51 [1981] 518.29–31; Β', 53, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 291.7–9 | ЕΠΕ 51 [1981] 576.16–19.

73. Упор. Χ. Θ. Κρικῶνης, „Ἡ φιλοσοφική καὶ ἡ θεολογική γνῶσις κατὰ τὸν Γρηγόριον Παλαμᾶν, Ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης”, у: Β' Διεθνὲς Συμπόσιο. Βυζαντινὴ Μακεδονία. Δίκαιο, Θεολογία, Φιλολογία (26–28 Νοεμβρίου 1999 Θεσσαλονίκη), Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. 60 χρόνια 1939–1999, Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη № 95, Θεσσαλονίκη 2003, 67–83; 67, 72–73. Упркос амбициозном и обећавајућем наслову, овај текст доноси тек пуко препричавање Паламиних ставова, које је лишено било какве критичке дистанце у односу на њих.

74. Упор. „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 241.

ли надахнути и штавише *ἡρως* *ἡγεῖται* од стране Бога⁷⁵. Јелинска философија, на тај начин, не само да не представља никакву препреку, већ се штавише сматра *неоἰκονομ* по Варлааму елементом за задобијање богопознања и, посљедично, човјековог савршенства. Није могуће, тврди Варлаам, радикализујући још више своје становиште, да постане свет и савршен онај човјек онај који се није бавио философијом и који се посредством ње није очистио од унутрашњег незнања⁷⁶.

3.

Дакле, наспрам оваквих Варлаамових становишта, која су посебно апострофирала улогу философије и учености у сотириолошком процесу, нашао се Палама и управо су га она, поред осталог, нагнала да оде у другу крајност везано за питање које је било у средишту расправе. Полемички, дакле, контекст, односно потреба да оспори предпомену-те Варлаамове тезе, натјерао га је на извјесна претјеривања, не остављајући му довољно времена које би му обезбиједило неопходну

75. Види: G. Schirò, *Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, Testi e monumenti, Testi 1, Palermo 1954, 290 и даље. Исто: *Τριάδες* 2, 3, 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 540.19–25 | ЕПЕ 54 [21999] 352.13–20; *Πρὸς Βαρλαάμ Α?*, 48, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 253.13–15 | ЕПЕ 51 [1981] 500.21–23; *Πρὸς Ἀκίνδυνον Β?*, 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 223. 9–13 | ЕПЕ 51 [1981] 440.1–3. – За Варлаамову тезу о „просвјетљењу” старохеленских мислилаца, онако како је она формулисана у његовим раним списима, види R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 222–237. – Узгред, полемика која је вођена између Паламе и Варлаама често је подсећала на игру „глувих телефона”, и то због а) првобитне Паламине необавијештености о Варлаамовим становиштима *en bloc* и Варлаамове слабе обавијештености везане за исихастичке праксе светогорских монаха, б) различитих перспектива двојице аутора, при чему је Паламина била више „патристичка” а Варлаамова више „аристотеловска”, в) различитог разумијевања појмова којима су оперисали, г) недостатка спремности и воље да се добронамјерно протумаче тезе свог опонента, д) преношења полемике из равни теоријских разматрања на раван личне нетрпељивости. Примјер за ово је свакако и разумијевање „просвјетљења” и „свјетлости”; док је за Варлаама „свјетлост” поимана више у једном фигуративном смислу (τροπικῶς), као гностичка моћ ума, а „просвјетљење” као примање знања од Бога, за Паламу су ови појмови означавали дословце дарове божанске благодати посредством којих се задобија мистичко сједињење са Богом и оно знање које је изнад сваког дискурзивног поимања. Види: R. E. Sinkewicz, art. cit., 187, 196, 201–202, 208, 219, 231–234, 240.

76. Упор. *Τριάδες* 2, 1, 39, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 500.20–26 | ЕПЕ 54 [21999] 282.12–17.

критичку дистанцу да преиспита своја гледишта или пак да их изрази на један примјеренији начин. Међутим, као што ћемо видјети у наставку, чак и у оквиру истог списка у којем упућује оштре стрелице на рачун философије и хеленске учености може се разабрати и једно другачије Паламино становиште према истом том питању, становиште које је унеколико ублажава оно које нас најприје запљускује приликом читања његових *Тријага*. Ово друго, позитивније Паламино виђење философије можемо још лакше разабрати из опште атмосфере која влада у другим његовим дјелима, а у којима се изобилно користе философски списи античких аутора. Прије него што, међутим, наведем таксативно и схематски неке од философских извора што их је Палама користио у својој аргументацији и у својим извођењима, а што се, дакле, материјално супротставља његовим квалификацијама философије са којима смо се претходно сусрели, погледајмо та његова нешто избалансирана и афирмативнија гледишта по овом питању која се могу наћи већ у самим *Тријагама*.

На првом мјесту, сама чињеница да Палама „спољашњу мудрост” сматра једним од *дарова* Божијих, макар и природним – а Палама то чини на више мјеста у *Тријагама*⁷⁷ – јасно показује да јој он придаје једно *ιὸςιηθιвно* значење, будући да по општем отачком становишту, коме се Палама сасвим приклања, све што потиче од Бога мора имати позитиван предзнак. Сходно томе, философија не може бити нешто негативно *per se*, него она то *ιὸςιηαје* уколико не успије да оствари задате циљеве и, сљедствено, уколико се употребљава на један погрешан начин⁷⁸. Да би философија посједовала истинску вриједност, коју она има већ по самој својој природи, она мора, како је већ речено, да потражује први Узрок свих ствари, да стреми богопознању, као и сагледавању цјелокупне сврховитости створеног свијета. Уколико сва своја настојања усмјери ка овим циљевима, философија постаје корисна и пожељна и ни на који начин не може да се окарактерише као „испразна”. Ова квалификација, коју Палама иначе преузима од апостола Павла⁷⁹, односи се само на ону философију која је отпала од свог долич-

77. Види: *Τριάδες* 1, 1, 22, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ* I [1962] 385.23–30–386.1 | *Επε* 54 [21999] 92.5–12; 2, 1, 12, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ* I [1962] 474.25–28–475.1–4 | *Επε* 54 [21999] 236.27–32; 2, 1, 25, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ* I [1962] 487.17–32 | *Επε* 54 [21999] 258.26–33–260–1–8.

78. Упор. *Τριάδες* 1, 1, 19, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ* I [1962] 383.8–11 | *Επε* 54 [21999] 86.29–31–88.1.

79. Једино мјесто у *Новом завјешћу* на којем се користи ријеч „философија” јесте, колико ми је познато, *Посланица Колошанима* 2, 8 апостола Павла, гдје се каже: „βλέπετε μή τις υμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν”. Разумије се, ово

ног циља, док она са којом то није случај није „испразна”, пошто „остварује на природан начин свој претпостављени циљ и враћа ка даваоцу природе, односно Богу⁸⁰. Бог је, дакле, први Узрок свега, а философија која омане у препознавању првог узрока не може оправдати своје име.

На другом мјесту, позитивна вриједност философије очитује се по Палами и у томе што она има једну *ὑποθεωρητικὴν* и *ὑποκαταρκτικὴν* функцију. У том смислу, дављење јелинском ученошћу је нешто по себи добро и штавише пожељно, пошто се на тај начин поспјешује активност ума, увјежбава његова дјелатност и, како каже Палама, „изоштрава око душе” (*ὑμνάζουσα πρὸς ὀξυωπίαν τὸν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμόν*)⁸¹. Отуда, своје рестриктивне мјере у погледу философских дављења Палама ограничава искључиво на монахе, заступајући тезу да се они „спољашњом” философијом могу додуше несметано давити, али само *ἱριјε* неголи ступе на пут аскетског живота⁸². Дакле, дављење философијом се узима као предстадијум након којег се треба окренути вишем знању⁸³, што у наставку значи да Палама не смјера апологији једног игнорантског става у оквиру којег би се глорификовала неукост, него пак инаугурисању једне хијерархије знања; другим ријечима, критикујући становиште које „нехришћанску философију” уздиже на пиједестал који њој не припада⁸⁴, Палама заправо указује да интелектуалистичко знање није врхунац теорије. Врхунски циљ сазнања треба да буде познање оног добра које се налази изнад сваке ријечи (*πρὸς τὸ ὑπὲρ*

становиште треба узети не у смислу општег начела, као што се то често чини, него у смислу *конкретној* искуства што га је Павле имао са тамошњим философима, које по свој прилици није било нимало позитивно. Осим тога, чини се да апостол Павле има на уму једну посебну философску школу (епикурејце), а не философију у цјелини, у шта нас увјерава још и Климент Александријски, *Στρωματεῖς* 1, 1А?, PG 8, 748С. Упор. Ν. Πολίτη, „Φύση καὶ ὅρια τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* ΛΕ? (2003–2004) 187–212.

80. *Τριάδες* 2, 1, 23, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 486.4–6 | Еπε 54 [21999] 256.18–21.

81. *Τριάδες* 1, 1, 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 367.3–4 | Еπε 54 [21999] 60.10–11.

82. Упор. *Τριάδες* 1, 1, 12, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 374.24–27 | Еπε 54 [21999] 72.20–23; 2, 1, 35, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 497.14–16 | Еπε 54 [21999] 276.19–21. Међутим, по Палами чак ни лаици не треба да се тој врсти активности посвете читавао живота, пошто онај који је посве закупањем изучавањем јелинске философије не може напредовати у „истинској образованости и знању”; види: *Τριάδες* 1, 1, 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 368.3–7 | Еπε 54 [21999] 62.2–5.

83. *Τριάδες* 1, 1, 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 367.3–8 | Еπε 54 [21999] 60.11–14.

84. Упор. *Τριάδες* 1, 1, 22 ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 386.25–31 | Еπε 54 [21999] 94.3–9.

λόγον ἀγαθόν), а које, дакле, надилази моћ дискурзивног поимања⁸⁵.

Корист од бављења философијом Палама сагледава и у чињеници да она сасвим лијепо може да послужи сврси познања дивствујућег⁸⁶, односно познања истинâ створеног свијета. То, међутим, не значи да се њене ингеренције имају проширити и на сферу дожанског – другим ријечима, могућност да се преко ње са прецизношћу спознају дожанске ствари сасвим се искључује⁸⁷. Отуда, увиде до којих се дошло путем философских бављења свакако треба узимати у обзир, али не у цјелости, него на један селективан начин. Тако, постављајући питање да ли у грчкој философији постоји „нешто корисно за нас”, Палама даје потврдан одговор и при том наводи примјер који ће у *Тријадама* често користити као илустрацију свог становишта; наиме, као што се одређени дијелови из тијела змије, онда када се издвоје, показују као корисни за прављење противотрова и тако задобијају једну терапеутску димензију, тако и одређене тезе из старохеленске философије могу бити од користи онда када се употребе на примјерен начин⁸⁸. Ово се, наравно, односи не само на легитимност философских бављења у истраживању дивствујућег, него и везано за употребу философске терминологије и логичких разматрања античких аутора, којима су византиски аутори веома често придјегавали⁸⁹.

85. *Тριάδες* 2, 1, 35, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 497.14–21 | Еπε 54 [21999] 276.19–25.

86. *Тριάδες* 2, 1, 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 471.5–8 | Еπε 54 [21999] 230.18–21. – Упор. Паламино веома детаљно описивање астрономских феномена, које је настало као рефлекс оновременог оживљавања интересовања за астрономију и природне науке, а које је он презентовао у својим *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά καὶ καθαρτικά τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης* 1–14, 20–21, у: R. E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study* by R. E. Sinkewicz, *Studies and Texts* № 83, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1988, 82–99, 102–104. Упор. такође 103, фн. 34.

87. *Тριάδες* 1, 1, 12, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 374.27–28–375.1 | Еπε 54 [21999] 72.23–25.

88. Види: *Тριάδες* 1, 1, 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 383.26–31–384.1–12 | Еπε 54 [21999] 88.15–30; 1, 1, 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 374.17–23 | Еπε 54 [21999] 72.13–19; 2, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 478.20–23 | Еπε 54 [21999] 244.2–5. Упор. такође: *Πρὸς Βαρλαάμ Α'*, 31, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 243.10–15 | Еπε 51 [1981] 480.17–22: „Ἐκεῖνοι μετὰ τῆς μωρίας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ διδασκαλείου τῆς θεολογίας ἀσφαλεῖς προστάται, τοῦ τῆς ἀληθοῦς σοφίας πνεύματος τοῖς πνεύμασι τούτων ἐρίζοντος καὶ διδακτικούς θεοῦ ποιοῦντος τοὺς αὐτοῖς φοιτῶντας, οἳ κἂν τι τῶν θύραθεν οὐκ ἀπηχῆς ἦ καὶ τοῦτ' εἰσποιοῦνται καὶ ἐναρμόζονται τῇ ἐμμελείᾳ τοῦ πνεύματος [...]”.

89. У првом реду, Леонтије Византски, Теодор Раитски, Максим Исповједник, Јован Дамаскин, али и многи други. Види: С. Жуњић, *Лоїка и ѿεολοїија*, Београд 2012, 45–104 и даље.

Другим ријечима, философска опредјељеност човјековог ума као таква није по Палами *a priori* осуђена на неуспјех. Благодарећи оваплоћењу, које неутрализује посљедице првобитног гријеха, а који је примарно замрачио човјекову сазнајну оптику, хришћани су добили могућност да на један примјерен начин користе могућности свог ума те да помоћу њега разлучују оне позитивне елементе античких философских учења и на основу њих дођу до релевантних закључака – било да су посриједи откривењска или неоткривењска питања⁹⁰.

Ако бисмо сада, макар и на један сведен начин, узели у обзир цјелину Паламиних ставова везано за значај хеленске философије и образованости, онако како су они изложени у *Тријадама*, онда бисмо, прије свега, морали констатовати да су ти ставови по својој природи видно *редукционистички*. Они су, можемо слободно рећи, у највећој мјери идеолошки контаминирани, будући да свецијело античко мисаоно наслеђе мјере степеном његовог приближавања истинама откривења, које се, опет, узима као највише и *ајсолутино знање*. У том правцу ваља разумјети и Паламину констатацију да је античка философија промашила циљ везано за истраживање првог узрока ствари. Наравно, свако ко је иоле упознат са општим карактеристикама хеленске философије овоме може ставити једноставан приговор да је њен магистрални ток обиљежен управо оним што јој Палама одриче: истраживањем *првих узрока*. Оно што, међутим, Палами поглавито смета овим поводом и што га је натјерало на дату констатацију јесте чињеница да античка мисао није успјела да први узрок идентификује као *хришћанској Боја*. Изведемо ли, дочим, овакву једну тезу до краја, мораћемо констатовати да Палама овдје на један латентан начин заправо замјера античким ауторима то што сами нијесу дошли до онога што је могло бити дато само откривењем. Све то, по себи се разумије, ову његову замјерку само чини мање оправданом и прилично депласираном.

Идеолошко и битно редукционистичко посматрање античког мисаоног наслеђа одвешће Паламу и неким другим херменеутичким погрешкама, једна од којих је и потпуно неоправдано *анахронистичко* читање појединих епизода и наратива карактеристичних за античке писце. Тако, као што смо имали прилике да видимо, Палама сократовског „демона” – који би се и са једног стриктно хришћанског становишта морао узети у крајње афирмативном смислу, макар у виду онога што

90. J. A. Demetrapoulos, „Échos d’Orient – Résonances d’Ouest. In Respect of: C. G. Conticello-V. Conticello, eds., La théologie byzantine et sa tradition. II: XIIIe–XIXe S.”, *Nicolaus* 37, 2 (2010) 67–148: 73.

данас називамо „гласом савјести” – тумачи као јасан доказ тези да античка мудрост нема поријекло у Богу, неоправдано сливајући значење што га појам „демон” има у античко доба са значењем које ту ријеч прати у контексту светописамског предања⁹¹. Исто тако, Паламина идеолошка малициозност понекад постаје и крајње недобронамјерна; примјера ради, његово читање (поштено говорећи, кривотворење) једне сасвим безазлене епизоде из Платиновог живота – наиме, чињенице да је позноантички мислилац живио са двије жене, које су, заправо, биле дио његовог аудиторијума⁹² – у унапријед задатом конструкту идеолошког наратива иде у правцу моралне (и, посљедично, теоријске) дифамације једног човјека чији се аскетизам свакако могао ставити раме уз раме са оним што су га упражњавали светогорски монаси, у чију је одбрану Палама тако енергично – и тако ефикасно – стао⁹³.

Па ипак, у позадини овог Паламиног редукционистичког става везаног за „спољашњу мудрост” треба разабрати и једну његову сасвим легитимну тенденцију: наиме, потребу да се сачува *εκκλυσίβηται* јеванђељске поруке и оних истина које су нам саопштене путем откривења, односно, ексклузивитет самог искупитељског дјела Исуса Христа⁹⁴. Док је Варлаам Калабријски, фокусирајући се више на *сличностима* између старохеленске мудрости и хришћанства, изводио (сасвим привлачан, уосталом) закључак просвјетитељског типа о потреби једног „интегралног знања” за спасење човјека, Палама је, усредсређујући се више на *разликама* и на новитетима хришћанске поруке, утврђивао јасне линије разграничења између двају погледа на свијет, изводећи закључак да старохеленска и хришћанска мудрост нипошто не воде истом циљу⁹⁵. Осим тога, Палама је настојао превладати једну посебну гносеологију која је лежала у позадини овог проблема⁹⁶, као и једно

91. За ову тему, види (сасвим уопштено) код Б. Брајовића, „О демонском и сатанском (огледање у јелинској и хришћанској философији)”, *Луча. Часопис за философију и социологију* XX, 1 (2003) 17–22 = Брајовић, *Άσπλία*, Хришћанска мисао. Библиотека Свечаник № 35, Београд: Хришћанска мисао 2005, 124–130.

92. *Τριάδες* 2, 1, 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 471.16–19 | Еπε 54 [21999] 230.28–31.

93. Види: Ј. Димитракопулос, „Да ли је Григорије Палама егзистенцијалиста? Успостављање правог значења његовог тумачења 2. Мојс 3, 14: Ја сам Онај Који Јесте”, са енглеског превео Б. Лубардић, у: М. Кнежевић, *прир.*, *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ας-ἱεκῆσι мисли Григорија Паламе*, Београд 2013, 143–166: 155.

94. Упор. В. Χριστοφορίδου, *Οἱ ἡσυχαστικὲς ἔριδες κατὰ τὸν 14' αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη 1992, 39.

95. *Τριάδες* 2, 1, 36, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 498.18–22 | Еπε 54 [21999] 278.19–23.

96. Упор. *Τριάδες*, Ἐρώτησις πρώτη, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 359.17–21–360.1–7 | Еπε 54 [21999] 46.16–25.

интелектуалистички виђено хришћанство: спасење не зависи од чо-вјекoвих сазнајних напора, нити се догопознање остварује путем „ана-логије дића”, већ се и једно и друго реализује *ἴρвенσίβено* путем Божи-је благодати. То ће, разумије се, значити да се никако не може ставити знак једнакости између оног просвјетљења које су доживјели „догови-детелни оци” и старозавјетни пророци, и једне *lumen naturale* античких мислилаца⁹⁷ – или штавише то да се овим другима има дати предност у сазнајном процесу⁹⁸. Мистичко сједињење и „знање које је изнад сва-ке ријечи” надилази (интелектуално) просвјетљење што га Варлаам узима као предуслов за сједињење са божанским стварностима (τοῖς θεοῖς συζυγεῖν); оно бива иницирано из сфере трансценденције и не представља иницијативу нашег сопства, гдје ди „помоћ свише” била тек нека врста козметичке надоградње онога до чега негдје и сами мо-жемо доћи прихватањем ауторитативних исказа предања, односно, са-моиницијативним увиђањем истина које су доступне нашем сазна-њу⁹⁹. „Спољашња мудрост” задобија вриједност тек ако буде допуњена догопознањем чију свјетлост сагледавају само они који су морално и духовно прочишћени, на иницијативу и садејство енергија Светог

97. Τριάδες 1, 1, 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 364.16–23 | Επε 54 [21999] 56.10–16: „Εἰ δ' οὐκ ἀληθής ὁ λόγος οὗτος, ἀλλ' ἐκ τῆς ἔξω παιδείας τὸ κατ' εἰκόνα τὸν ἄνθρωπον εὐρεῖν καὶ ἰδεῖν ἐστίν, ὡς τοὺς χαρακτῆρας ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταρρυθμιζούσης καὶ τὸ σκοτός τῆς ἀγνοίας ἐξαιρούσης τῆς ψυχῆς, οἱ καθ' Ἑλληνας σοφοὶ θεοειδέστεροι ἢν εἶεν καὶ θεοπτικώτεροι τῶν πρὸ νόμου πατέρων καὶ τῶν ἐν τῷ νόμῳ προφητευσάντων, ὧν οἱ πλείους ἐξ ἀγροικικοῦ βίου πρὸς ταύτην τὴν ἀξίαν ἐκλήθησαν”. Упор. 2, 1, 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 488.1–17 | Επε 54 [21999] 260.9–24.

98. Ако је вјеровати Палами, Варлаам је догојављење сматрао другоразредним знањем у односу на познање дића које се задобија путем философије и на догопо-знање које се при том стиче. Упор. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Β', 3, 10, γ: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Γ'. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον. Пролоγίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης, Θεσσαλονί-κη: Κυρομάνος 1970, 91.22–27 = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἀπαντα τὰ ἔργα. 5. Πρὸς Ἀκίνδυνον λόγοι ἀντιρρητικοὶ (Α–Γ). Εἰσαγωγή, Κείμενο–Μετάφρασις–Σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπίπτηξ Ἐκδόσεως Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητής Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 87, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικός οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη Τὸ Βυζάντιον, Πα-τερικαὶ ἔκδοσις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1987, 174.6–10.

99. Упор. R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 227, 237, 242. Отуда ће Синкевич, упркос свом оправданом настојању да објективно сагледа генезу и до-принос мисли Варлаама Калабријског, на једном мјесту (art. cit., 205) констатова-ти да је Варлаамово поимање вјере „сасвим празно, будући да подразумијева тек прихватање ауторитативних исказа предања”. Стога се Палама, и поред начелног непознавања и неразумијевања цјелине становиштā знаменитог Калабријца, и ов-дје показао као мислилац од велике *школошке* проницијивости.

Духа¹⁰⁰. Варлаамов просвјетитељски интелектуализам, који ипак завршава у једној врсти елитизма, бива тако замијењен једним духовним егалитаризмом, будући да се човјеково савршенство не мјери свезналаштвом и уопште развојем његових когнитивних способности¹⁰¹, које, узгред, нијесу свима дате у истој мјери. Другим ријечима, једна од поенти што је Палама овим поводом прави јесте да *не њреба* да будемо незнавени да бисмо били спасени – отуда он нигдје не одриче вриједност философије *per se*¹⁰² – али да, с друге стране, макар и били скромних знања, једнако *можемо* бити спасени¹⁰³.

Отуда је, упркос свим оним оштрим и неодмјереним ријечима упућеним на рачун хеленског мисаоног наслеђа, Паламин теолошки нерв овдје ипак добро осјетио сву проблематичност Варлаамовог „претјерано ентузијастичног хеленизма”¹⁰⁴, а којег је бранитељ исихаста, као луцидан мислилац, детектовао још у најранијем стадијуму њихове полемике. Другим ријечима, узмемо ли у обзир оне потоње Варлаамове ставове – сачуване, нажалост, само у виду фрагмената у списима самог Паламе и отуда вјероватно у једном деформисаном облику – видјећемо да је архиепископ солунски ипак био у праву када је, упркос безмало потпуној православној Варлаама у првом периоду његовог стваралаштва¹⁰⁵, подозрејевао да се Калабријац неумјерено позива на

100. За начин на који Палама интегрише „спољашњу мудрост” у зграду људског сазнања види савим уопштено: Г. Каприев, „Мјесто и смисао философије по учењу Григорија Паламе”, у: М. Кнежевић, *прир.*, *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ασκητικὴ μισли Γριγοριја Паламе*, Београд 2013, 113–119. Палама, као што сам већ сугерисао, „указује на једну чврсту хијерархију знања која је структурирана из перспективе издављења” (114). У тој хијерархији философија заузима једно посебно, али никако најважније мјесто.

101. *Τριάδες* 2, 1, 20, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I* [1962] 483.26–31–484.1–4 | *ЕΠΕ* 54 [21999] 252.17–26; 2, 1, 36, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I* [1962] 498.5–6 | *ЕΠΕ* 54 [21999] 278.7–8.

102. Упор. *Τριάδες* 1, 1, 16, *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I* [1962] 379.21–22 | *ЕΠΕ* 54 [21999] 80.28–82.1–2.

103. Упор. D. Krausmüller, „Do we need to be stupid in order to be saved? Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on knowledge and ignorance”, у: *Salvation in the Fathers of the Church. The proceedings of the Sixth International Patristic Conference, Maynooth, Belfast 2005*. Edited by D. V. Twomey, D. Krausmüller, Dublin: Four Courts Press 2010, 143–152.

104. R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 241.

105. По мишљењу R. E. Sinkewicz-а, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 238 једини Варлаамов спис који је у раној фази расправе дошао до Паламе била је проблематична пета антилатинска расправа, у којој, за разлику од осталих његових списа

античке мислиоце, а да свете оце углавном запоставља¹⁰⁶. Та Варлаамова склоност, у почетку присутна само у назнакама, касније ће, изгледа, постати посебно заострена и то до те мјере да, као што смо видјели, философија буде третирана као пут који води Богу једнако као и јеванђеље.

Паламин главни наум овим поводом био је, заправо, апострофирање тезе да постоје истине релевантне и чак пресудне за човјеков живот које се не поимају путем раздиоба, анализа и силогизама, бдућући да бесконачно надилазе човјекове когнитивне моћи¹⁰⁷. Варлаам је, опет, заговарао једно потпуно другачије становиште, сходно којем су истине, уколико су уопште откривене, доступне људском сазнању, док су, с друге стране, оне истине које нијесу откривене заправо изван домета човјекових сазнајних моћи и тако практично ирелевантне за њега¹⁰⁸. Знаменити Калабријац, другим ријечима, није правио разлику

из тог периода, поглавито изостају референце на свете оце а сасвим доминира употреба Аристотела. У тој перспективи, Паламино виђење Варлаама било је видно деформисано одсуством увида у цјелину гледишта ученог Калабријца.

106. *Πρὸς Βαρλαάμ Α?*, 30, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 243.4–9 | ЕΠΕ 51 [1981] 480.10–16.

107. *Τριάδες 2*, 1, 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 489.1–26 | ЕΠΕ 54 [21999] 262.7–31.

108. *Τριάδες 2*, 1, 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 488.7–10 | ЕΠΕ 54 [21999] 260.15–17: „καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν μαθημάτων καὶ ἡ προφητεία καὶ ἡτισοῦν ἀποκάλυψις τοιαῦτά ἐστιν, οἷα, μὴ δοθέντα μὲν, ὑπερβαίνειν ἀνθρώπινον λογισμόν, δοθέντων δέ, ἐξικνεῖσθαι αὐτῶν τὴν ψυχὴν”. Управо ће овакав Варлаамов став, сходно којем се чак ни духовне истине, уколико су откривене, не налазе изван домаћаја човјековог поимања („δοθέντα γὰρ οὐδὲ τὰ πνευματικὰ τὸν ἀνθρώπινον ὑπερβαίνειν λογισμόν”; види: *Τριάδες 2*, 1, 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 489.7–8 | ЕΠΕ 54 [21999] 262.12–13), знаменитог Калабријца довести до тога да оспори потребу за дављењем питањем *filioque*. По Варлааму, пошто истина у погледу исхођења Светог Духа није откривена, она надилази моћ сазнања, те тако никакво закључивање не може продубити знање о том проблему, а још мање претендовати на то да се зове *αιδοικιτικко*. Другим ријечима, када би та истина била откривена, ми бисмо напросто били у стању да је докучимо те отуда ни не би било никаквог разлога за спор и за различита гледишта о том питању. Исти овај став, с друге стране, јасно показује да J. 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 1998, 43, приликом анализе Варлаамових гносеолошких начела заправо прави логичку грешку *pars pro toto* тиме што његов парцијални скептицизам (дакле, скептицизам везан за могућност употребе аподиктичког силогизма у односу на питање *filioque*) проширује на његову теолошку гносеологију *en bloc*. За Варлаама, у општим обрисима, некакво знање Бога јесте могуће, иако се оно видно разликује од оног што га је на уму имао Григорије Палама. За једну веома корисну и оправдану критику скоро општеприхваћене Мајендорфове тезе о наводном Варлаамовом *αισολυιшном* агностицизму

између „природног” и „духовног” дара, док је његов вјешти опонент ту разлику сматрао пресудном; за Паламу, „духовни” (πνευματικά), „натприродни” (ὑπερφυσῆ) или „неизрециви” (ἀπόρητα) дарови благодати несравњиво надилазе дарове који су посредством природе дати сви-ма¹⁰⁹, а сама чињеница да Варлаам тврди да ни духовни дарови, једном када су дати, не превазилазе људски ум, јасно су свједочанство да он нема искуство духовног дара¹¹⁰. Другим ријечима, ону мудрост што је произведена од стране Духа нико од античких мислилаца није могао да појми нити да до ње дође сопственим истраживањима, ма колико пажње достојна она била¹¹¹.

Задобијање ових духовних дарова и „спасоносног знања” скопчано је по Палами у првом реду са моралним прочишћењем, па је отуда савсим разумљиво да ће он посебно инсистирати на спрези између гносеологије и етике. Наиме, морално дјеловање, по њему, има приоритет у спознајном процесу, будући да се тек преко њега отварају врата просвјетљења и оног знања што извире из вјере¹¹². Знање, макар и нај-

види: J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960–1961) 189–205: 190–191. Упор. такође: R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 212–213.

109. Τριάδες 2, 1, 25, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 487.23–32 | Επε 54 [21999] 258.26–34.260.1–8.

110. Τριάδες 2, 1, 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 489.6–12 | Επε 54 [21999] 262.11–17.

111. Ову прееминентност хришћанске мудрости у односу на јелинску ученост и „спољашњу мудрост” *en bloc* Палама ће, очекивано, заговарати и у потоњим својим списима. Упор. *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα...* 25, у: R. E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988, 108.1–14: „Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν οἷς ἐστὶν ἡ ἀληθὴς σοφία καὶ ἡ σωτήριος γνῶσις ἡ τῆς ἄνω μακαριότητος πρόξενος, τίς δ' Εὐκλείδης, τίς Μαρίνος, τίς Πτολεμαῖος συνιδεῖν ἐδυνήθη; τίνες Ἐμπεδοκλεῖς καὶ Σωκράται καὶ Ἀριστοτέλεις καὶ Πλάτωνες λογικαῖς μεθόδοις ἢ μαθηματικαῖς ἀποδείξεσι; μᾶλλον δέ, ποῖα αἴσθησις ἀντελάβετο τῶν τοιούτων; ποῖος ἐπέβαλε νοῦς; εἰ δ' ἐκείνοις τοῖς φύσει φιλοσοφοῦσι καὶ τοῖς κατ' ἐκείνους χαμαιζήλος ἔδοξεν ἡ κατὰ πνεῦμα σοφία, κἀντεῦθεν τὸ καθ' ὑπερβολὴν ὑπερέχον αὐτῆς παρίσταται. σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων πρὸς τὴν ἐκείνων σοφίαν ἔχουσιν (εἰ δὲ βούλει, καθάπερ τὰ παιδάρια, οἷς κρείττω δόξαιεν ἂν οἱ μετὰ χειρᾶς πλακούντες τοῦ βασιλικοῦ διαδήματος, ἢ καὶ τῶν ἐκείνοις ἐγνωσμένων ἀπάντων), οὕτως ἔχουσιν οὗτοι πρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ ὑπερανωκισμένην σοφίαν καὶ διδασκαλίαν τοῦ πνεύματος”.

112. Међутим, морално дјеловање што га Палама има на уму није скопчано у првом реду са интелектуалном сфером, то јест не коначи у пододствовању Богу које има примарно гносеолошки карактер (περὶ ὃ τὸ φρονεῖν τε καὶ εἰδέναι γίνεται), као што је то случај са Варлаамом, него оно води сједињењу са Богом које несравњиво надилази једно интелектуалистички схваћено богопознање. Упор. R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 228, 235–236.

већих духовних и светописамских истина, без праксиса не може бити никоме од користи¹¹³, а прави философ, који стреми спознању Божије воље и сврховитости свијета, посједује „практички логос” и „логосну праксу” (λόγον ἔχων ἔμπρακτον καὶ πρᾶξιν ἐλλογίμων) – он својим исправним *дјеловањем* доказује исправност свог *мишљења*¹¹⁴. Права и највиша мудрост, или пак *прва философија*, постаје, тако, с једне стране *εἰσῆκα*¹¹⁵, док, с друге стране, будући да врхуни у спознаји и у *искусίω*вању¹¹⁶ оног *διῆ*на које је окарактерисано као „истинско, вјечно и непромјенљиво *διῆ*не”¹¹⁷, односно у *δοιοῖο*знању, она постаје *ἡεολοῖ*џа.

А да је овај Паламин (и уопште *византијски*) сензибилитет, сходно којем се (хришћанска) *paideia* има структурисати као спрега човјековог моралног обдјеловања и његовог усмјеравања ка врхунском Добру – које се узима као посљедњи *узрок* свега – заправо по свом карактеру битно *хеленски*¹¹⁸, увјерљиво свједоче ријечи Дејвида Келсија, који на једном мјесту констатује да је Платонов утицај на значење појма *paideia* постао једнако важан како за хришћанског епископа тако и за, рецимо, једног цара апостату, односно неког ко је остао вјеран паганском начину размишљања. Тако, по овом аутору

113. Упор. *Тριάδες* 2, 1, 43, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 504–505 | Еπε 54 [21999] 288–290.

114. *Тριάδες* 2, 1, 9, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 473.5 | Еπε 54 [21999] 234.10.

115. Ово је, разумије се, општа тенденција у византијском свијету, још од првих вјекова. Тако Н. Hunger, „The Classical Tradition in Byzantine Literature: the Importance of Rhetoric”, у: *Byzantium and Classical Tradition*, Birmingham 1981, 35–47: 40–41, тврди да је значајна новина коју су хришћани увели с обзиром на појам *philosophia* било његово измјештање из миљеа теорије у миље практичне етике, и то тако да је ова ријеч коначно „освојена” у смислу да означава „хришћански живот”, односно „аскетски живот монаха”. Види такође: F. Dölger, „Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit”, у: idem, *Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Ettal 1953, 197–208; С. Жуњић, *Лоῖска и ἡεολοῖ*џа, Београд 2012, 49–50. Ипак, чини се да је много прецизније рећи да се хришћанска „новина” о којој говори Хунгер више читује у *садржају*, неголи у форми; другим ријечима, поимање философије у првом реду као „начина живота”, а не у смислу стриктно теоријске активности, и те како је присутно код старих Грка. За ово видјети веома подстицајну књигу Р. Adoa, *Ḫta je antička filozofija?*, Beograd 2010.

116. Упор. *Πρὸς Βαρλαάμ Β'*, 46, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 286.19–20 | Еπε 51 [1981] 568.6–7: „[...] τοιοῦτοι οἱ γὲ θεοειδεῖς καὶ μὴ γόνντες μόνον, ἀλλὰ καὶ παθόντες τὰ θεῖα”.

117. *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα...* 21, у: R. E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988, 102.3–4.

118. Упор. везано за стоике: М. Azkoul, „The Greek Fathers: Polis and Paideia”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 23, 1 (1979) 3–21: 15.

циљ *paideia*-е, који је његовање изврсноности или *arête* душе, састоји се не у пуком стицању врлина, већ у познању самог Добра [...] Добро није тек подлежећа суштина моралних и интелектуалних врлина; оно је крајње начело [узрок] универзума. Оно је божанско. Платон се узимао за оснивача религије, а *paideia* се поимала као образовање чији је циљ у извјесном смислу био религијски једнако као и морални¹¹⁹.

У том смислу, нећемо бити исувише далеко од истине уколико констатујемо да Паламин начин мишљења, макар у *формалном* смислу, није био толико удаљен од оног који је био карактеристичан за неке античке грчке философе, као што би то могло да се учини на први поглед и као што је то он сам сматрао да јесте¹²⁰. Упркос силним разликама, које је Палама с правом наглашавао, слична визија човјековог позвања лебдјела је пред очима многих хеленских мислилаца – укључивши ту и оснивача Академије – и потоњег архиепископа солунског, за којег су чињенице откривења биле неприкосновене истине како за ствари људске, тако и за ствари божанске.

119. Види: D. H. Kelsey, *Between Athens and Berlin. The Theological Education Debate*, Grand Rapids: Eerdmans 1993, 9, 17.

120. Овдје у првом реду треба имати на уму оно што Палама каже у *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Στ'*, 1, 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 379.6–23–380.1–14 | Еπε 88 [1987] 308.1–8–310.1–23. На том мјесту, за циљ „свјетовне философије” (κατὰ κόσμον φιλοσοφίας) у њеном практичном аспекту Палама узима корист коју она доноси за овоземаљски живот, будући да утиче на формовање обичајности, умјетности као и на усклађивање оних ствари што се односе на уређење државе. У свом пак теоријском аспекту (περὶ λόγους φιλοσοφίας), „свјетовна философија” по њему бригује о истраживању истине диѱа (ἡ ἐν τοῖς οὐσι πραγματεία τῆς ἀληθείας ἐστίν). С друге пак стране, „философија по Христу” (κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας) у свом практичном аспекту бригује о ономе што „око не видје, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође”, то јест о стварима које се сада само дјелимице откривају достојнима, а савршеније ће се открити у будућем вијеку. У свом „теоријском”, опет, виду „философија по Христу” бави се истраживањем „божанских догмата” које чини јаснијом истину везану за „истинско диѱе”. Уз ту истину долази и вјера, која се налази изнад сваког доказа као неко „почело недоказивог свештеног доказа” (ἀρχὴ τις ἀναπόδεικτος ἱερᾶς ἀποδείξεως). Есхатолошко, дакле, усмјерење, односно, усмјерење ка оностраном јесте оно што, по Палами, разликује „философију по Христу” од „свјетовне философије”. Разумије се, уз овакву једну карактеризацију тешко да би пристале неке од античких философских школа.

4.

На самом крају, као што сам и најавио, а у прилог тези да је Паламин стварни став према хеленској мудрости видно другачији од оног какав нам се показује на магистралном току његових *Тријада*, навешћу тек неке од античких извора на које се солунски јерарх позива у својим списима и које уграђује било у свој аргументативни ланац било у свој „систем” у цјелини. Осим потврде тезе до које нам је овдје стало, схема која слиједи – непотпуна, разумије се, и замишљена тек као једна скица – требало би да уз помоћ резултата новијих истраживања као и неких мјеста које сам сам локовао барем унеколико надопуни недостатност адекватне критичке апаратуре када је о философским изворима ријеч у до сада једином критичком издању дјелâ Григорија Паламе. Неко сљедеће, уколико до њега ускоро дође, морало би бити много обазривије у овом правцу – једнако као и када је ријеч о самим патристичким ауторима¹²¹. Поред тога, схема која слиједи требало би да сугерише и то да Палама никада није успио (а можда добро ни покушао) да створи један хришћански свјетоназор пречишћен од сваке хеленске „контаминираности”¹²²: као што је и византијска хришћанска *paideia* у цјелини од самог свог почетка била „контаминирана” хеленским фактором, остајући таквом до краја¹²³, тако је и Паламина мисао умногоме остала (старо)хеленска, чак много више него што је он то можда и сам желио¹²⁴. Вјероватно у томе, поред осталог, и треба

121. Упор. М. Кнежевић, „Ἐξ ἀμφοῖν. Кирило Александријски и полемика око ‘filioque’ Григорија Паламе”, у: М. Кнежевић, прир., *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Αἰθεκλίη мисли Григорија Паламе*, Београд 2013, 167–194: 189–190.

122. У том погледу Палама је био типични *homo Byzantinus*, „који је остао вјеран како свом класичном образовању тако и својим хришћанским увјерењима”; упор. А. Markopoulos, „Teachers and Textbooks in Byzantium Ninth to Eleventh Centuries”, у: S. Steckel, N. Gaul, M. Grünbart (Eds.), *Networks of Learning*, Münster 2014, 3–15: 3.

123. Упор. А. Kaldellis, art. cit., 134: „‘Спољашња’ философија није била ствар прошлости, мртва и сахрањена са доласком истинске вјере; она је била свагда присутна опција, која је била дубоко укључена у саму изградњу вјере”.

124. Овоме је умногоме допринијела Паламина замјена теза везано за „случај Дионисије”. Наиме, беспоговорно следејући ауторитету Дионисија Ареопажита, кога је узимао за истинског ученика апостола Павла, Палама ће као „дионисијевске” уградити у своје списе многе новоплатоновске теорије, поглавито оне Сиријана и Прокла. Упор. J. A. Demetracopoulos, „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium”, у: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*. Edited by M. Hinterberger, Ch. Schabel, Bibliotheca № 11, Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters 2011, 263–372: 356, фн. 293.

тражити разлог крајње дефанзивном карактеру Паламине критике античке хеленске даштине, у чијем је свеprisутству искусни и луцидни бранитељ исихаста увијек сагледавао потенцијалну опасност – у смислу алтернативе или преминације – по апсолутни примат хришћанског откривења за који се, као јерарх, природно залагао¹²⁵. Из тог разлога, чак и они аутори који се добрано труде да оспоре било какав философски легитимитет Паламиног дјела¹²⁶ бивају повремено принуђени да констатују да његови познати и сурови напади против хе-

За Паламину безупитну приврженост ауторитету Дионисија Ареопагита, која га је спријечила да, упркос многим чињеницама које су га на то упућивале, сагледа „пукотине” везано за апостолску ауру овог писца, види: М. Кнежевић, „Ἀυτήκοος γερονώς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς”. Ауторитет Дионисија ‘Псеудо’-Ареопагита у спису ‘О јединствима и разликовањима’ Григорија Паламе”, *Црквене студије* 8 (2011) 99–123.

125. Упор. R. E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181–242: 238. Палама је, свакако, осјећао „опасност” од философије и у том смислу да она – управо онако како је предочава Сократ у шестој књизи *Државе* (497d) – може довести до тога да умни млади људи изгубе вјеру у владајуће културолошке и религијске норме. Да се Паламин страх показао оправданим, показује – у контексту обнове интересовања за новоплатоновске ауторе у 14. вијеку – и појава Плитона; управо у тој чињеници ваља, како се доима, и тражити узроке Паламине критике учења о „свјетској души” и новоплатоновске космологије уопште, изложеној у његовим *Физичким и њеолошким љавама*. За ово види: Ἴ. Α. Δημητρακόπουλος, „Υστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἡ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στὴ διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ ‘κοσμικῆς ψυχῆς’”, *Φιλοσοφία. Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου ἐρεῦνης τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας* 31 (2001) 175–191; 32 (2002) 111–132: 125–126, 131–132.

Међутим, ма како се нама данас чинио проблематичним, Паламин упадљиво негативски став према „спољашњој мудрости” може нам бити од наука барем за двије ствари. Најприје, он нам има сугерисати да, једном када се нађемо у полемичком контексту, морамо добро ослушкивати гласове нашег опонента, али исто тако и издјегавати ригидности и неумјерености најразличитијег спектра које нас при том вребају. С друге стране, Паламино цјелокупно држање током расправа са Варлаамом такође нам може сугерисати како један хришћански аутор, уколико му је стало до своје аутентичности, на позорницу историје идеја мора ступити поглавито са *својим* свјетоназором, не замјењујући парадигму свог (хришћанског) начина мишљења неком другом парадигмом, која му се у том тренутку може учинити модернијом и пробитачнијом. Овакав један приступ би, упркос свему, оним савременим хришћанским ауторима који на један натегнут и вјештачки начин покушавају хришћанство учинити актуелнијим и модернијим могао добрано послужити као нека врста методолошког коректива.

126. Γ. Α. Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα: Παρουσία 1997, 55–63 [144–147], 77–79 [154], 94–104 [168–173].

ленске философије *en bloc*, а са којима смо имали прилике да се овдје сусретнемо, нипошто не би требало да нас заведу¹²⁷ у погледу некаквог „недостатка његовог философског образовања”¹²⁸. Сасвим супротно, показује се да је Палама заправо имао „широку свјетовну ерудицију, са нагласком на философији” и да је чак допуштао изградњу једне посебне форме „хришћанске философије” путем еклектичне употребе античких философских учења у оквиру хришћанског откривења¹²⁹. Философија, тако, у византијском периоду заиста има много својих лица и много различитих путева којима се креће¹³⁰, нарочито ако се узме у обзир стална дијалектика њеног стриктно хеленског и њеног стриктно хришћанског елемента. Ту чињеницу би приликом истраживања овог изузетно занимљивог периода европског мишљења требало посебно имати на уму, а нарочито онда када се – отприлике редуccionистички као што је то, имајући своје конкретне разлоге, чинио и Палама – желе наметнути поједина разумијевања философије као дијахронијска по свом карактеру и, што је још важније, као једина мериторна.

Коначно, ова разноликост византијске философије, управо као и Паламино уграђивање мноштва елемената из корпуса „*сѿољашње мудрости*” у своје списе, само још једним примјером посвједочују да је оно што називамо *paideia*, макар имала и префикс религијске садржине, заправо једна *интеркултурална* парадигма *eo ipso*. Другим ријечима,

127. I. A. Δημητράκοπουλου, „Βιβλιοκρισία του Δ. Ν. Μόσχος, ‘Πλατωνισμός ή χριστιανισμός’, Αθήνα 1998”, *Βυζαντικά* 19 (1998) 403–418: 417, фн. 41.

128. Као што је то, рецимо, сугерисао R. E. Sinkewicz, „A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas”, *Journal of Theological Studies* 31 (1980) 489–500: 500.

129. J. A. Demetracopoulos, „Échos d’Orient – Résonances d’Ouest. In Respect of: C. G. Conticello-V. Conticello, eds., La théologie byzantine et sa tradition. II: XIIIe–XIXe S.”, *Nicolaus* 37, 2 (2010) 67–148: 72–73.

130. Узгред, само одређење појма „византијска философија” још увијек је магловито и ни издалека издиференцирано. Отуда је можда боље говорити о „византијским философијама”, као што то у свом чланку чини M. Trizio, „Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* LXXIV, 1 (2007) 247–294: 291, неголи о византијској философији као једном монолитном феномену, у смислу једне конкретне философске школе или једног правца у философији. У сличном духу су насловљена и два зборника који тематизују управо овај период хеленске философске баштине: B. Bydén, K. Ierodiakonou, ed., *The Many Faces of Byzantine Philosophy. Papers and monographs from the Norwegian Institute at Athens*, series 4, 1, Athens: Norwegian Institute at Athens 2012; M. Knežević, ed., *The Ways of Byzantine Philosophy*, Alhambra, CA: Sebastian Press; Kossowska Mitrovica: Faculty of Philosophy 2015 (у припреми за штампу).

образовање, као преплитање различитих мисаоних хоризоната, утицаја и традиција, већ само по себи представља једну од највећих хуманистичких вриједности која као таква само може да допринесе обогативању националној идентитету.

У наставку, на лијевој страни колоне наводим ауторе из доба антике, а на десној одговарајућа мјеста из списа Григорија Паламе гдје се тај аутор наводи или парафразира. У фуснотама упућујем на релевантну литературу коју поводом различитих утицаја на Паламу вриједи консултовати.

HOMERUS	GREGORIUS PALAMAS
Ίλιάς 1, 1–3: Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην, ἣ μυρὶ ἄχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἠρώων [...]	Τριάδες 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 378.26–29 Επε 54 [21999] 80.6–9: θεὰν δ' Ὅμηρος ἄδειν δι' αὐτοῦ τὴν Ἀχιλλέως ἀνδροφόνον μῆνιν προτρέπεται, παρέχων ἑαυτὸν ὡς ὄργανῳ χρῆσθαι τῷ δαίμονι καὶ τῆς αὐτοῦ σοφίας καὶ εὐεπείας τὴν αἰτίαν ἐπ' αὐτὴν ἀναφέρων
Ίλιάς 5, 844–845: [...] ὃν μὲν Ἄρης ἐνάριξε μαιφόνος αὐτὰρ Ἀθήνη δύν' Αἴδος κύνειν, μὴ μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης	Πρὸς Βαρλαάμ Β' 54, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 291.24–26 Επε 51 [1981] 578.3–6: εἰ δὲ καὶ ἡ κατ' ἐκείνους ἀπόδειξις τῶν μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντων ἐξελεγχθεῖη, καὶ τὸ ὑπὲρ ἀπόδειξιν τοῦτο τὴν κυνῆν πάντως Ἄδου περιβαλλόμενον οἰχήσεται
HESIODUS	GREGORIUS PALAMAS
Θεογονία, Προοίμιον	Τριάδες 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 378.29–30–379.1–5 Επε 54 [21999] 80.9–14: Ἡσιόδῳ δ' οὐκ ἀπέχρησεν ὑφ' ἐνὸς ἐνεργεῖσθαι δαίμονος, ἅτε τῆς θεογνωσίας ὄντι ποιητῆ, διόπερ ἐννέα κατὰ ταῦτὸ πρὸς ἑαυτὸν ἐπισπᾶται, νῦν μὲν ἐκ Περίας, νῦν δ' ἐξ Ἐλικῶνος, δικαιότατα καὶ γὰρ ὑπ' αὐτῶν αὐτῷ δοθείσης, ὕαυ βόσκοντι κατ' οὖρος δάφνης φαγῶν ἐλικωνίτιδος, σοφίης ἐμπέπληστο παντοίης
PYTHAGORAS	GREGORIUS PALAMAS
paraphrasis	Τριάδες 3, 2, 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 677.9–11 Επε 54 [21999] 580.26–28.
paraphrasis	Πρὸς Βαρλαάμ Β', 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 262.30–263.1 Επε 51 [1981] 518.29–31.
ANAXIMENES, HERACLITUS, EMPEDOCLES, DEMOCRITUS	GREGORIUS PALAMAS
paraphrasis	Πρὸς Διονύσιον 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 479.8–13 Επε 63 [1983] 404.9–14.

XENOPHANES	GREGORIUS PALAMAS
<p>fragm. B 34: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται</p>	<p>Πρὸς Διονύσιον 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 479.13–16 ΕΠΕ 63 [1983] 404.14–17: οἱ δέ, καὶ τῶν ὄντων πάντων ἀκαταληψίαν ἐδογματίσαν εἶναι πᾶσι παντελεῖ, καθάπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος εἰπών, ‘οὐδεὶς οὐδὲν οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται”¹</p>
PINDARUS	GREGORIUS PALAMAS
<p>Ὀλυμπιονίκαι 2, 86–88: 86: σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φρυγᾶ μαθόντες δὲ λάβροι παγγλωσσία, κόρακες ὡς, ἄκραντα γαρύετον Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον Ὀλυμπιονίκαι 2, 86–88: 87: σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φρυγᾶ μαθόντες δὲ λάβροι παγγλωσσία, κόρακες ὡς, ἄκραντα γαρύετον Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον</p>	<p>Πρὸς Δανιὴλ μητροπολίτην Αἴνου 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 388.12–13 ΕΠΕ 63 [1983] 206.13–14: πολλὰ εἰδὼς φρυγᾶ Κατὰ Γρηγορᾶ Α', 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 244.27 ΕΠΕ 120 [1994] 282.32: ἄκραντα γαρυών</p>
THUCYDIDIDES	GREGORIUS PALAMAS
<p>Ἱστοριῶν 2.43.3: Περικλέους Ἐπιτάφιος λόγος: ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος, καὶ οὐ στηλῶν μόνον ἐν τῇ οἰκείᾳ σημαίνει ἐπιγραφή, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ μὴ προσηκούσῃ ἄγραφος μνήμη παρ' ἐκάστῳ τῆς γνώμης μᾶλλον ἢ τοῦ ἔργου ἐνδιαίτῃται</p>	<p>Βίος τοῦ ὁσίου Πέτρου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος 49, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 190.10–13 ΕΠΕ 121 [1994] 340.14–16: ἐπαινῶ γὰρ τὸν εἰπόντα, τοὺς ἀγαθοὺς τῶν τεθνηκότων ἐπὶ πάσης γῆς τεθάφθαι, τῷ διὰ πάσης τὰς σφίσιν ὑπηρεμένας ἀριστείας ἀνακηρύττεσθαι</p>
ARISTOPHANES	GREGORIUS PALAMAS
<p>Πλούτος 1151: πατρὶς γὰρ ἐστὶ πᾶσ' ἴν' ἂν πράττη τις εὖ</p>	<p>Βίος τοῦ ὁσίου Πέτρου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 163.16–18 ΕΠΕ 121 [1994] 278.20–22: Εἰ δὲ καὶ πατρὶς ἐκάστῳ καθ' ἣν ἂν τις εὐτυχεῖ, καθάπερ τις τῶν ἐξωθεν ἀπεφνήματο σοφῶν [...]</p>
XENOPHON	GREGORIUS PALAMAS
<p>Ἀπομνημονεύματα 1. 1. 4: ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖστοί φασιν ὑπὸ τε τῶν ὀρνίθων καὶ τῶν ἀπαντῶντων ἀποτρέπεσθαι τε καὶ προτρέπεσθαι· Σωκράτης δ' ὡσπερ ἐγίνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν· καὶ πολλοῖς τῶν συνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος· καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε vide supra</p>	<p>Τριάδες 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 378.24–26 ΕΠΕ 54 [21999] 80.5–6: Τῷ δὲ Σωκράτει συνῆν δαιμόνιον, ᾧ δήσου καὶ μεμύηται τάχα δὲ καὶ τὴν σοφίαν ἄριστος ὑπ' αὐτοῦ μεμαρτύρηται Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Ζ', 9, 24, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 478.15–19 ΕΠΕ 88 [1987] 526.25–26–528.1–3: Τοιοῦτος ἦν ἐπιφανῶς ὁ Σωφρονίσκου Σωκράτης, ᾧ συμπαρομαρτοῦν ὑπῆρχε δαιμόνιον, ᾧ καὶ διατέλει διὰ βίου πειθόμε-</p>

νος τάχα δὲ καὶ τὴν σοφίαν ἄριστος ὑπ' αὐτοῦ
μεμαρτύρηται [...]

PLATON

GREGORIUS PALAMAS

Ἀπολογία 20e-21a: [...] καὶ μοι, ὦ ἄνδρες Ἀθη-
ναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδ' ἐάν δόξω τι ὑμῖν μέ-
γα λέγειν· οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον ὃν ἄν
λέγω, ἀλλ' εἰς ἀξιοχρεῶν ὑμῖν τὸν λέγοντα
ἀνοίσω. τῆς γὰρ ἐμῆς, εἰ δὴ τίς ἐστιν σοφία καὶ
οἶα, μάρτυρα ὑμῖν παρέξομαι τὸν θεὸν τὸν ἐν
Δελφοῖς. Χαιρεφῶντα γὰρ ἴστε ποῦ. οὗτος ἐμὸς
τε ἐταῖρος ἦν ἐκ νέου καὶ ὑμῶν τῷ πλήθει ἐταῖ-
ρός τε καὶ συνέφυγε τὴν φυγὴν ταύτην καὶ μεθ'
ὑμῶν κατήλθε. καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρεφῶν, ὡς
σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὀρμήσειεν. καὶ δὴ ποτε καὶ εἰς
Δελφούς ἐλθὼν ἐτόλμησε τοῦτο μαντεύσασθαι –
καί, ὅπερ λέγω, μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες – ἤρετο
γὰρ δὴ εἰ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ
Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι. καὶ τούτων πέρι
ὁ ἀδελφὸς ὑμῖν αὐτοῦ οὕτοσι μαρτυρήσει, ἐπειδὴ
ἐκεῖνος τετελεῦτήκεν

Ἀπολογία 31c-31d: [...] τούτου δὲ αἰτιὸν ἐστὶν ὁ
ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγ-
οντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίνετα
[φωνή], ὁ δὲ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῶδῶν Μέ-
λητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς
ἀρξάμενον, φωνὴ τις γιγνομένη, ἡ ὅταν γένηται,
ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν,
προτρέπει δὲ οὐποτε

Ἀπολογία 31c-31d (vide supra)

Ἀπολογία 20e-21a, 31c-31d (vide supra)

Φαῖδρος 245a: τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχὴ τε
καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν,
ἐγειροῦσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατὰ τε ῥάδας καὶ
κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν
ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει· ὅς
δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας

Τριάδες 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 378.24-26 |
ΕΠΕ 54 [21999] 80.5-6: Τῷ δὲ Σωκράτει συνῆν
δαιμόνιον, ὃ δὴσπου καὶ μεμύηται τάχα δὲ καὶ
τὴν σοφίαν ἄριστος ὑπ' αὐτοῦ μεμαρτύρηται

Πρὸς Βαρθολαίμ Α' 46, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962]
252.6-7 | ΕΠΕ 51 [1981] 498.12-14: Οὐδὲ τὸ συ-
μπαρομαρτοῦν τῷ Σωκράτει δαιμόνιον, ὃ καὶ
διατέλει διὰ βίου πειθόμενος [...]

Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδονον Ζ', 9, 24, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ-
ΤΑ ΙΙΙ [1970] 478.15-19 | ΕΠΕ 88 [1987]
526.25-26-528.1-3: Τοιοῦτος ἦν ἐπιφανῶς ὁ Σω-
φρονίσκου Σωκράτης, ὃ συμπαρομαρτοῦν
ὑπῆρχε δαιμόνιον, ὃ καὶ διατέλει διὰ βίου πει-
θόμενος τάχα δὲ καὶ τὴν σοφίαν ἄριστος ὑπ'
αὐτοῦ μεμαρτύρηται [...]

Τριάδες 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 378.18-21 |
ΕΠΕ 54 [21999] 78.32-33-80.1-2: 'Καὶ ὅς ἄν', φη-
σίν, 'ἄνευ δαιμόνων ἐπινοίας ἐπὶ ποιητικούς λό-
γους ἀφίκηται, ἀτελής αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις, καὶ
ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονούντος
ἠφανίσθη'

ἀφίκηται, πεισθεῖς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητῆς ἐσόμενος, ἀτελής αὐτός τε καὶ ἡ ποιήσις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἡφανίσθη

Φαῖδρος 245c: ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ αἰετὴν κίνητον ἀθάνατον τὸ δ' ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς, μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινεῖται, ἄτε οὐκ ἀπολείπειν ἑαυτὸ, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγή καὶ ἀρχὴ κινήσεως

Φαῖδρος 253c-254a: καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῆ διειλομεν ψυχήν ἐκάστην, ἵππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἶδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἔτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ' οὐκ ἀρετῆ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὧν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος, ὑψαύχην, ἐπίγυρος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἔραστης μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος, ἀπληκτος, κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται· ὁ δ' αὖ σκολιός, πολὺς, εἰκῆ συμπεφορημένος, κρατερ-αύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρωτος, γλαυκόματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἐταῖρος, περὶ ὧτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπέικων. [...]

Τίμαιος 27c-27d: ἀλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὀρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαι πη μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν, εἰ μὴ παντάπασι παραλλάττομεν, ἀνάγκη θεοῦ τε καὶ θεᾶς ἐπικαλουμένους εὔχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταῦτα παρακεκλήσθω τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἢ ῥᾶστ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθειτε, ἐγὼ δὲ ἢ διανοοῦμαι μάλιστα ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην

Τίμαιος 28c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάνας ἀδύνατον λέγειν

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 38.12-16 | SINKEWICZ [1988] 84.6-7 | ΕΠΕ 121 [1994] 76.15-19: καίτοι κατ' αὐτοὺς αἰετὴν κίνητον τῆς ψυχῆς οὐσίας, ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ φύσει ἢ γῆ τε ἴσταται καὶ τὸ ὕδωρ τὴν κάτω χώραν λαβρόν, οὕτω καὶ ὁ οὐρανὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει αἰεὶ κινεῖται καὶ κύκλῳ κινεῖται, τὴν ἄνω κατέχων χώραν

Κατὰ Γρηγορᾶ Α', 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 256.13-14 | ΕΠΕ 120 [1994] 304.9-11: ὄντως τῆς κατὰ Πλάτωνα ξυνωρίδος ἦν ἐλαύνει ψυχή θάτερῳ τῶν ἵππων παραπλησίως αὐτὸς λασίοκωφός ἐστιν ὁ Γρηγορᾶς, [...]

Τριάδες 1, 1, 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 378.21-23 | ΕΠΕ 54 [21999] 80.2-4: Καὶ αὐτὸς δὲ διὰ 'Τιμαίου' μέλλων περὶ κόσμου φύσεως φιλοσοφεῖν, εὔχεται μὴδὲν εἰπεῖν ὅ τι μὴ τοῖς θεοῖς φίλον

Πρὸς Βαρλαάμ Β' 25, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 275.1-2 | ΕΠΕ 51 [1981] 544.6: θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατονⁱⁱ

Τίμαιος 50de: νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἔκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὔ, πλην ἄμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλ-λοι δέχεσθαι ποθεν. [...] διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὐτῷ γέ-νη

cf. Τίμαιος 40ab

Τίμαιος (paraphrasis)

Τίμαιος (paraphrasis)

Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον ΣΤ', 14, 49, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΙΙΙ [1970] 423.24–26 | ΕΠΕ 88 [1987] 404.9–10: [...] καθάπερ ὁ τοῦ Πλάτωνος μῦθος λέγει περὶ τῆς ἐτ' ἀκόσμου καὶ ἀνειδέου τοῦ παντὸς ὕλης [...]

Τριάδες 2, 3, 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 541.24–26 | ΕΠΕ 54 [21999] 354.14–15: [...] οὐδ' Ἀριστοτέλεις καὶ Πλάτωνες, οἱ θεῶν σώματα τοὺς ἀστέρας δο-ξάζοντες [...]

Πρὸς Βαρυλάμ Α' 50, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 254.9–27 | ΕΠΕ 51 [1981] 502.18–30–504.1–4: Ἄλλὰ τοῦτο μὲν ἀφώμεν ἐγὼ δ' ἂν σοι προσ-θεῖην εἰπὼν ὡς 'βάλλε μὴ τὰς ἰδέας μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς θεωρίας καὶ τὰ ψευδώνυμα τούτου φῶ-τα, δι' ᾧ ἐκεῖνος τοῖς ἀπατηλοῖς δαίμοσι συνε-ζύγη καὶ δι' ᾧ ἐμυήθη, μὴ ὅτι κακοὺς ἀλλὰ καὶ ἀγαθοὺς εἶναι δαίμονας, καὶ ψυχὴν αἰθέρος καὶ ψυχῶν περιόδους καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὰς διὰ τῶν καλῶν σωμάτων οὐ καλοὺς ἔρωτας'. Τί δ' οἱ πρῶτοι θεοὶ καὶ δεῦτεροι καὶ τούτων ἔτι μείους τὴν φύσιν τε καὶ τὴν δύναμιν, ᾧ οἱ μὲν τὸ κυρ-τὸν τῆς οὐρανίου σφαίρας ἐπιπορεύονται, οἱ δ' ὑπὸ τὸ κοῖλον περινοστοῦσιν, οἱ δ' ἔγγειοι καὶ ὑπόγειοι, μηκέθ' οὗτοι θνητῶν, ἀλλὰ τεθνηκό-των αὐτοκράτορες ὄντες; Τριχθὰ γὰρ πάντα δέ-δασται κατ' αὐτοὺς φάναί, τοὺς καὶ ποιητὰς καὶ κληροδότας τῶν οἰκειῶν θεῶν. Τί δ' αἱ περί-εργοι θυσίαι, ψυχαγωγία τε καὶ θεαγωγία καὶ θεουργία καὶ ὁ τῶν μαινομένων ἔπαινος καί, τὸ σύμπαν εἰπεῖν, ὁ περὶ τὰ τοιαῦτα πλατὺς λῆρος καὶ σαφὴς μᾶλλον ἢ μυστικός; Ταῦτ' ἄρα περὶ τῶν διαπεπτωκότων ἄνωθεν καὶ τῶν ἀπὸ τού-των ἔλλαμπομένων, τουτέστι σκοτιζομένων τὸ τῆς ψυχῆς νοερόν, καὶ ἀπὸ τῆς κάτωθεν θέας παραγεγεννημένης, ἢ περὶ τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ ἀπὸ τῆς ἄνωθεν

Πρὸς Βαρυλάμ Β' 53, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Ι [1962] 291.1–9 | ΕΠΕ 51 [1981] 576.10–19: Ὁ μὲν οὖν Δαυιδ εἶπεν ὅτι 'θεοὶ οἱ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν ἀπολέσθωσαν· ἐγὼ δ' ἂν φαίην προ-σθεῖς ὡς συναπόλοιτο τοῖς θεοῖς τούτοις ὑπεροχὴ θεοῦ, ἢ μηδὲ τῆς ἀνειδέου κατ' ἐκεί-νους ὕλης προτέρα μηδ' ἐκ μὴ ὄντων προ

Συμπόσιον 189d-190a: δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς. ἢ γὰρ πάλαι ἡμῶν φύσις οὐχ αὐτὴ ἦν ἤπερ νῦν, ἀλλ' ἄλλοια. πρῶτον μὲν γὰρ τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὥσπερ νῦν δύο, ἄρβεν καὶ θῆλυ, ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται ἀνδρόγυνον γὰρ ἐν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρβενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὄνειδει ὄνομα κείμενον. ἔπειτα ὄλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον· χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε, καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσίν, καὶ πρόσωπα δὲ ἐπ' αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὅμοια πάντη κεφαλὴν δ' ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἐναντίοις κειμένοις μίαν, καὶ ὧτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τᾶλλα πάντα ὡς ἀπὸ τούτων ἄν τις εἰκάσειεν

Νόμοι 10, 896d, 898c: ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅσασιν τοῖς πάντη κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάσαι; [...] νῦν δὲ χαλεπὸν οὐδὲν ἔτι διαρρήδην εἰπεῖν ὡς, ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἐστὶν ἢ περιάγουσα ἡμῖν πάντα, τὴν δὲ οὐρανοῦ περιφορὰν ἐξ ἀνάγκης περιάγειν φατέον ἐπιμελουμένην καὶ κοσμοῦσαν ἧτοι τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν ἐναντίαν

Γοργίας 510b: σκοπεῖ δὴ καὶ τόδε ἐάν σοι δοκῶ εὖ λέγειν. φίλος μοι δοκεῖ ἕκαστος ἐκάστῳ εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, ὄνπερ οἱ παλαιοὶ τε καὶ σοφοὶ λέγουσιν, ὁ ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ

paraphrasis

αγαθοῦσα τὰ ὄντα μηδὲ τῶν ἐν ἡμῖν ὀπωδηποτοῦν φαινομένων ἀσυγκρίτως ὑπερανέχουσα μηδὲ τῆδε καὶ καθ' ἡμᾶς πρόνοιαν ποιουμένη. Ταῦτα γὰρ τὰ δόγματα Σωκράτους καὶ Ἀριστοτέλους καὶ Πλάτωνος, οὐδ' οὕτως ὁ μαθητὴς ἐκείνων ὡς τὴν θείαν ὑπεροχὴν κατανενοηκότας ἐθαύμασεν

Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδονον Γ', 19, 83, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 220.22-27 | ΕΠΕ 87 [1987] 508.14-15-510.1-3: Μᾶλλον δὲ καὶ ἕτερος καὶ οὕτω διπλάσιος ἔφους, ξένον τι καὶ διπρόσωπον τέρας, οἷός ποτε κατὰ τοὺς μύθους ὁ ἀνθρωπος, ἵνα καὶ σὺ τάχα δεδίττη τοὺς σοὺς κατ' ἀλήθειαν τε καὶ εὐσέβειαν μακρῶ κρείττους, ὥσπερ ἐκείνους κατὰ τοῦς αὐτοὺς μύθους οἱ κατ' αὐτοὺς κρείττονες ἐφοβήθησαν

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 38.7-9 | SINKEWICZ [1988] 1-3 | ΕΠΕ 121 [1994] 76.10-12: Τὸν οὐρανὸν φασὶν οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ στρέφεσθαι τῇ φύσει τῆς κοσμικῆς ψυχῆς καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸν λόγον διδάσκειν

Πρὸς Ξένην, περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν 23, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 204.23-24 | ΕΠΕ 121 [1994] 372.10-11: „Εἰ δὲ καὶ ἡ ὁμοιότης, ὡς φασὶ, φιλότης καὶ τὸ ὅμοιον ἀσπάζεται πᾶν [...]”.

Τριάδες 2, 1, 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 483.10-17 | ΕΠΕ 54 [21999] 252.2-9: „[...] ὁποῖα ἐστὶν ἢ τοῦ Πλάτωνος [σοφία], μετὰ τῆς ἀκτίστου ὕλης καὶ τῶν αὐθυπάρκτων ἰδεῶν καὶ τῶν δημιουργῶν, τῶν ὑστερογενῶν δαιμόνων, ἔτι καὶ τὸ αὐτὸ πείθουσα εἶναι καλὸν τε καὶ μὴ καλόν, ὅσιόν τε καὶ μὴ, καὶ ἀπλῶς αὐτὴ ἑαυτῇ διὰ περιττότητα μάτην ἐναντιουμένη, καὶ λέγειν μὲν περὶ παντὸς

	ἐπιχειροῦσα τοῦ προτεθέντος, περαίνουσα δὲ σχεδὸν συνετὸν οὐδέν, οἷά ἐστι καὶ τὰ σεβόμενα παρ' αὐτῶν, ἃ κατὰ τὸν ἐκ παιδὸς ἱερὸν Σαμουήλ 'περανοῦσιν οὐθέν'".
paraphrasis	Τριάδες 2, 1, 22, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 485.28–31 ΕΠΕ 54 [21999] 256.10–13.
paraphrasis	Τριάδες 3, 2, 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 677.9–11 ΕΠΕ 54 [21999] 580.26–28.
paraphrasis	Πρὸς Βαρλαάμ Β' 37, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 281.19–26 ΕΠΕ 51 [1981] 556.19–31–558.1–6.
paraphrasis	Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Β', 12, 45, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 118.28–31 ΕΠΕ 87 [1987] 250.12–15.
paraphrasis	Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Ζ', 9, 24, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 478.19–31–479.1–11 ΕΠΕ 88 [1987] 528.3–24.

ARISTOTELES

GREGORIUS PALAMAS

Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα II.1.71b20–24, 26–28: εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος οὕτω γὰρ ἔσσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. [...] ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν

Τοπικά 100a28–30: ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ἦ, ἢ ἐκ τοιοῦτων ἃ διὰ τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν [...]

Τοπικά 141a29–30: γνωρίζομεν δ' οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων ἀλλ' ἐκ τῶν προτέρων καὶ γνωριμωτέρων, καθάπερ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν

Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα II.1.72a16–17, 76b14–15: ἦν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὀτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα [...] τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι

Τοπικά 156a23: χρήσιμον δὲ καὶ τὸ μὴ συνεχὴ τὰ ἀξιώματα λαμβάνειν ἐξ ὧν οἱ συλλογισμοὶ [...]

Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα II.1.75b21–26: Φανερόν δὲ καὶ ἐὰν ὦσιν αἱ προτάσεις καθόλου ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὅτι ἀνάγκη καὶ τὸ συμπεράσμα

Πρὸς Ἀκίνδυνον Α' 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 215.10–17 | ΕΠΕ 51 [1981] 422.22–29: τίς λόγος μὴ οὐκ εὐσεβῶς ἅμα καὶ ἀποδεικτικῶς καὶ ἀναμφιλέκτως ἔχειν οἶεσθαι τοῦτον τὸν συλλογισμὸν; Οὐκ ἀληθεῖς εἰσιν αὐταὶ αἱ προτάσεις; Οὐ τὰ ἀντικείμενα αὐταῖς εἰσι ψευδῆ; Οὐκ αἰεὶ ὠσαύτως ἔχουσιν; Οὐ πρώται καὶ ἄμεσοι καὶ γνωριμώτεροι; Οὐκ οἰκεῖαι εἰσι τῷ προκειμένῳ; Οὐ τὴν αἰτίαν ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσι τοῦ συμπεράσματος; Οὐκ εἰς αὐτόπιστον καὶ ἀναπόδεικτον καὶ ἀρχοειδεστάτην καταλήγουσιν ἀρχήν;

Πρὸς Βαρλαάμ Β' 54, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 291.26–29 | ΕΠΕ 51 [1981] 578.6–9: Τί οὖν τὸ τέλος τῆς ἀποδείξεως; Ἡ τῆς ἀληθείας εὕρεσις. Τί τὸ μέσον; Τὸ αἴτιον ὁ οὕτως ἔχει καὶ οὐκ ἄλλως. Τίς ἡ ἀρχή; Κοινὰ ἔννοια καὶ ἀξιώματα τὰ φύσει γνώριμα καὶ πᾶσιν ἀνωμολογημένα

Πρὸς Βαρλαάμ Β' 56, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 292.16–25 | ΕΠΕ 51 [1981] 578.26–30–580.1–6: Ἔτι, τὸ ἀναγκαῖον δεῖ ἔχειν τὰς προτάσεις, ἐπεὶ

αἴδιον εἶναι τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως καὶ τῆς ἀπλῶς εἰπεῖν ἀποδείξεως. οὐκ ἔστιν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὡσπερ κατὰ συμβεβηκός, ὅτι οὐ καθ' ὅλου αὐτοῦ ἔστιν ἀλλὰ ποτὲ καὶ πῶς

καὶ ἡ κυρίως ἀπόδειξις κατ' Ἀριστοτέλην ἐπὶ τῶν ἀναγκαίων τε καὶ αἰδίων, τουτέστι τῶν αἰεὶ ὄντων, ἃ δὴ καὶ τῶν αἰεὶ ὄντων λαμβάνουσι τὰς ἀποδείξεις τοιαῦτα γὰρ τὰ ὄντως ἀναγκαῖα τὸ δ' αἰεὶ ὄν ἀναρχόν ἐστι καὶ ἀτελεύτητον· ὁ γὰρ ἦν τότε οὐκ ἦν καὶ ἔσται ὅτι οὐκ ἔσται, πῶς αἰεὶ ὄν; πῶς δ' ἀναγκαῖον εἶναι; Τοιοῦτον δὲ τῶν ὄντων καὶ κτιστῶν οὐδέν. Οὐδὲ ἀπόδειξις ἄρ' ἐπ' οὐδενός ἐστιν, ἐπεὶ καὶ Ἀριστοτέλης ἐπὶ λέξεώς φησι, 'τῶν φθαρτῶν ἀπόδειξις οὐκ ἔστι', καὶ τὸ συμπεράσμα τῆς ἀποδείξεως δεῖ εἶναι ἄφθαρτον καὶ αἴδιον

paraphrasis

Κατὰ Γρηγορᾶ Δ', 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 349.27–33–350.1–2 | ΕΠΕ 120 [1994] 480.2–10: Οὐκοῦν οὐδὲ τὰ ἄκρα συνάπτει πρὸς ἓνα μέσον καὶ κοινὸν ὄρον, συλλογίζόμενος ὁ Γρηγορᾶς. Ὁ δὲ τῆς κοινωνίας ταύτης ἄνευ συλλογίζεσθαι δοκῶν, φιλοσοφίας ἐστὶν ἀμύητος. Ἄλλ' οὐδ' ὅταν ὁ μέσος καταφατικὸς κατ' ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ δύνατ' ἄν ποτε γενέσθαι συλλογισμός. Οὐκοῦν οὐκ ἐπειδὴ τὸ θελήσει τοῦ θεοῦ γενομένου κτιστόν, διὰ τοῦτο καὶ τὸ θελήσει τοῦ θεοῦ φαινόμενον κτιστόν. Πρὸς γὰρ τῷ ἀσυλλόγιστον εἶναι τοῦτο καὶ ταῖς κοιναῖς καὶ ἀνωμολογημέναις ἐννοίαις ἐστὶν ὑπενάντιον

Κατηγορία 4, 1b25–27: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ πού ἢ ποτέ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 134, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 110.23–25 | SINKEWICZ [1988] 238.1–3 | ΕΠΕ 121 [1994] 240.12–14: Πάντων τῶν ὄντων εἰς δέκα συγκεκριαλιουμένων, οὐσίαν, λέγω, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, πού, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κείσθαι, καὶ τῶν ἐφεξῆς τῇ οὐσίᾳ ἐνθεωρουμένων [...]

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Δ, 1017a24–27: Ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταυτό σημαίνει [...]

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Ζ, 1028a10–13: Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιόν ἢ ποσόν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων

Κατηγορία 4, 1b25–27 (vide supra)

Πρὸς Ἀθανάσιον ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου 42, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 450.32–451.1–5 | ΕΠΕ 63 [1983] 346.8–13: Τὸ γὰρ ὅπωςδὴποτε ὄν, πρᾶγμα, κἂν μὲν μὴ ἐν ἑτέρῳ θεωρῆται, φύσις, τῶν δ' ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων καὶ μὴ καθ' ἑαυτὰ ὑφεστηκότων, τὰ μὲν φυσικῶς ἐστὶ, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός. Κατὰ

- Κατηγορίαι 4, 1b25–27 (vide supra) συμβεβηκὸς μὲν οὖν πρόσεστι θεῶ οὐδέν, φυσικῶς δὲ τὰ προαπιριθμημένα τῷ μεγάλῳ πάντα
Κατὰ Γρηγορᾶ Β΄, 21, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 281.2–13 | ΕΠΕ 120 [1994] 350.5–16 (vide supra)
- Κατηγορίαι 4, 1b25–27 (vide supra) Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον ΣΤ΄, 21, 76, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 423.24–26 | ΕΠΕ 88 [1987] 448.5–13. (vide infra)
- Κατηγορίαι 3b12–13: Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 118, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 101.20–21 | SINKEWICZ [1988] 218.13–14 | ΕΠΕ 121 [1994] 220.8–9: οὐδεμία γὰρ οὐσία, ὅτι μὴ τόδε ἢ τάδε ἐστί
- Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Ζ΄, 1029a28: [...] καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ [...] Ῥῆσις ἐκ τῶν Θησαυρῶν Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 104.16–18 | SINKEWICZ [1988] 265.18–19 | ΕΠΕ 121 [1994] 150.30–152.1: οὐδεμία γὰρ οὐσία ὅτι μὴ τόδε ἢ τάδε ἐστίν, ἀλλ’ ὅτι τόδε ἢ τοῦ ὄντος θέσις, οὐχὶ καὶ τοῦ ὄντος ἀναίρεσις
- Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Ζ΄, 1030a5: [...] τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον [...] Περὶ θείων ἐνεργειῶν 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 107.20–23–108.1–2 | ΕΠΕ 61 [1983] 152.15–21: Τοιγαροῦν τοῦτο φάμεν ἐκεῖνο λέγοντες ὡς οὔτε οὐσία ἐπὶ τοῦ Θεοῦ οὔτε ἐνέργεια λέγεται κυρίως· ἂν γὰρ ζητήσης τὰ προσόντα τούτων ἑκατέρω, καὶ μάλισθ’ ὅτι καρποῦνται παρ’ ἀλλήλων, οὐκ ἐφαρμόσει τῷ Θεῶ οὐδέν. Πᾶσα μὲν γὰρ οὐσία δεκτικὴ ἐστὶ τῶν ἐναντίων καὶ διαφορὰς ἔχει οὐσιώδεις, καὶ ταῦτ’ ἔχει τε καὶ πάσχει τῇ ἐνεργείᾳ συνημμένη
- Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Ζ΄, 1037b28: [...] καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἔν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φραμέν Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 52.13–14 | SINKEWICZ [1988] 116.1–2 | ΕΠΕ 121 [1994] 110.1–12: Ἡ λογικὴ καὶ νοερᾶ ψυχὴ οὐσίαν μὲν ἔχει τὴν ζωὴν, ἀλλὰ δεκτικὴν τῶν ἐναντίων [...]
- Κατηγορίαι 4a10–12, μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἔν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν cf. Περὶ θείας καὶ θεοποιουῦ μεθέξεως 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 159.1–4, 6–8 | ΕΠΕ 61 [1983] 254.4–7, 10–12: Ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ μιᾶς οὐσίας ὄντος ἀμεροῦς οὐκ ἔστιν οὐ μείωσις, οὐκ αὐξήσις, οὐ προσθήκη, οὐκ ἀφαίρεσις· οὐκοῦν οὐδὲ διαίρεσις, ἥτις ἂν φανερὰν ἡμῖν ποιήσεται τὴν προτέραν σύνθεσιν [...]. Διὸ καὶ τῆς μεταβολῆς φερούσης ἐναντιότητος ἀνεπίδεκτός ἐστι παντάπασιν [...] cf. Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 34, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 52.24–25/53.20–21 | SINKEWICZ [1988] 116.1–3/118.25–27 | ΕΠΕ 121 [1994] 110.12–14/112.10–12: Ὁ ἀνωτάτω νοῦς, τὸ ἄκρον ἀγαθόν, ἢ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρθεος

- Κατηγορίαί 3b24–25: *ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι*
 Κατηγορίαί 3b33–34: *δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*
 Κατηγορίαί 4a7–8: [...] *οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἡ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον*
- Κατηγορίαί 3b33–34, 4a7–8 (vide supra)
- Κατηγορίαί (paraphrasis)ⁱⁱⁱ
- Περὶ ψυχῆς 2, 1, 4, 412a: ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζῶν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἢ ψυχὴ οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια*
- Περὶ ψυχῆς 2, 6, 2, 418a12–14: λέγω δ' ἴδιον μὲν ὁ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρα αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὁ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ, ἢ δ' ἀφή πλείους [μὲν] ἔχει διαφορὰς, ἀλλ' ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων, καὶ οὐκ ἀπατάται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος, ἀλλὰ τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ, ἢ τί τὸ ψοφοῦν ἢ ποῦ*
- Περὶ οὐρανοῦ 1, 2, 269a17–18: εἰ μὲν γὰρ ἡ ἄνω, πῦρ ἔσται ἢ ἀήρ, εἰ δ' ἡ κάτω, ὕδωρ ἢ γῆ*
- φύσις, πάντη τε καὶ πάντως ἀνεπίδεκτος οὐσα τῶν ἐναντίων [...] διὸ καὶ τῆς πρὸς αὐτὴν ἐναντιότητος πάντη τε καὶ πάντως ἐστὶν ἀνεπίδεκτος οὐδὲ γὰρ οὐδεμιᾶ ἐναντίον οὐσία ἐστίν
- cf. Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 233.19–20 | ΕΠΕ 121 [1994] 438.25–26: [...] οὕτω καὶ τῶν ἐν λογικῇ ψυχῇ πνευμάτων, δεκτικῇ τῶν ἐναντίων οὕση τούτων [...]
- Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον ΣΤ', 9, 21, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 398.28/399.4–5 | ΕΠΕ 88 [1987] 350.21–22/352.3–4: οὐσία γὰρ οὐκ ἔστιν οὐσία ἐναντίον/οὐσία γὰρ οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον καὶ ἥττον
- Κατὰ Γρηγορᾶ Δ', 52, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 369.8–9 | ΕΠΕ 120 [1994] 516.19: οὐσία γὰρ οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον καὶ ἥττον
- Κατὰ Γρηγορᾶ Γ', 16, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 330.17–32 | ΕΠΕ 120 [1994] 442.30–34–444.1–11.
- Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 39.5–6 | SINKEWICZ [1988] 86.30–31 | ΕΠΕ 121 [1994] 78.12–13: Ἡ γοῦν ψυχὴ ἐντελέχεια σώματος ἐστὶν ὀργανικοῦ, δυνάμει ζῶν ἔχοντος
- Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 233.22–23 | ΕΠΕ 121 [1994] 440.2–4: [...] οὐδὲ γὰρ [sic!] ἐντελέχειά ἐστὶ τοῦ ζῶν ἔχοντος δυνάμει σώματος, κατὰ τοὺς ἀσόφους ἐκείνους σοφούς [...]
- Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 15, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 44.20–23 | SINKEWICZ [1988] 98.1–4 | ΕΠΕ 121 [1994] 90.20–92.1–3: „ἐκ τῶν χρωμάτων καὶ τῶν σχημάτων, πολυειδῶς διακειμένων, μορφοῦται ἢ ὄψις, ἢ δὲ ὄσφρησις ἐκ τῶν ἀτμῶν, γεῦσις δὲ ἐκ τῶν χυμῶν, ἐκ δὲ τῶν ψόφων ἢ ἀκοή· ἢ δὲ ἀφή ἐκ τῶν τραχέων ἢ λείων κατὰ τὴν θέσιν
- Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 38.13–14 | SINKEWICZ [1988] 84.7–8 | ΕΠΕ 121 [1994] 76.16–17: [...] ἀλλὰ τῇ οἰκείᾳ φύσει ἢ γῆ τε ἴσταιται καὶ τὸ ὕδωρ τὴν κάτω χώραν λαβόν [...]

cf. *Περὶ οὐρανοῦ* 1, 2, 268b26–29: Ἐπεὶ δὲ τῶν σωμάτων τὰ μὲν ἔστιν ἀπλᾶ τὰ δὲ σύνθετα ἐκ τούτων (λέγω δ' ἀπλᾶ μὲν ὅσα κινήσεως ἀρχὴν ἔχει κατὰ φύσιν, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ τούτων εἶδη καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις) [...]

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Α' 980a22: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδένα ὀρέγονται φύσει

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Δ' 1011b16–24: ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν ὅτι οὐδὲ τάναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησις ἔστιν οὐχ ἦττον, οὐσίας δὲ στέρησις ἢ δὲ στέρησις ἀπόφασις ἔστιν ἀπὸ τίνος ὠρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τάναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῆ ἄμφω ἢ θάτερον μὲν πῆ θάτερον δὲ ἀπλῶς

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Λ' 1073a30, 1074a37: πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Λ' 1074b26–28, 33–34: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει: εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον [...] αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἔστι τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά Δ' 1025a14–16: συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μὲν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ [...]

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 38.23–26 | SINKEWICZ [1988] 84.18–19–86.20 | ΕΠΕ 121 [1994] 76.27–78.1–2: καὶ ταῦτα οὐ τὰ τυχόντα, ἀλλὰ λίθος ἅπας, μέταλλον ἅπαν, χοῦς ἅπας, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ· καὶ τὸ πῦρ γὰρ οἱ αὐτοὶ τῆ ἑαυτοῦ φύσει φασὶ κινεῖσθαι, ἀλλ' οὐ τῆ ψυχῆ

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 37, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 55.21–22 | SINKEWICZ [1988] 122.6–7 | ΕΠΕ 121 [1994] 116.20–21: [...] πρὸς τὸ εἰδένα τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστον ἔφρουν

Λόγοι ἀποδεικτικοὶ Α', Πρόλογος, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 24.21–23 | ΕΠΕ 51 [1981] 70.19–22: Ἡ γοῦν ἀπόφασις τῆ καταφάσει ἀεὶ ἀντίκειται καὶ ἀεὶ ψευδὴς ἢ ἑτέρα, εἰ ἀληθὴς ἢ ἑτέρα· καὶ τὸ αὐτὸ περὶ τοῦ αὐτοῦ καταφῆσαι καὶ ἀποφῆσαι σὺν ἀληθείᾳ οὐκ ἔνι

Τριάδες 3, 2, 24, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 675.31–32.676.1–6 | ΕΠΕ 54 [21999] 578.21–28: Δεῖ δὴ ζητεῖν ἡμᾶς θεὸν ἕτερον οὐκ ὄντα μόνον αὐτοτελεῖ, αὐτενέργητον, αὐτὸν ἑαυτὸν δι' ἑαυτοῦ θεώμενον, ἀλλὰ καὶ ἀγαθόν, οὕτω γὰρ οὐκ ἀρκεσθήσεται κινεῖσθαι μόνον τῆ ἑαυτοῦ θεωρία· μὴδ' ἀνευδεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπερπληρέστατον, οὕτω γὰρ βουλόμενος ὡς ἀγαθὸς τοῦ εὖ ποιεῖν οὐκ ἀδυνάτως ἔξει· μὴδ' ἀκίνητον μόνον, ἀλλὰ καὶ κινούμενον, οὕτω γὰρ ἅπασι παρέσται ταῖς δημιουργικαῖς καὶ προνοητικαῖς προόδοις τε καὶ ἐνεργεῖαις

Κατὰ Γρηγορᾶ Β', 70, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 313.19–32 | ΕΠΕ 120 [1994] 412.8–20: Τί δέ; Ὅτι 'τῆς τοῦ ὄντος φωνῆς εἰς οὐσίαν καὶ εἰς συμβεβηκὸς διαιρουμένης, εἰ μὴτ' οὐσία μῆτε συμβεβηκὸς εἶη ἢ ἐνέργεια', μῆδαμῆ μῆδαμῶς ἐξ ἀνάγκης ἔστί; Κατὰ γὰρ τοὺς τοιούτους δυσσεβεῖς καὶ ἀμαθεῖς τοῦ Γρηγορᾶ λόγους καὶ τὸ

ἀγέννητον μὴ ὄν ἂν εἶη, ἐπεὶ μήτε οὐσία ἐστὶ μήτε συμβεβηκός. Ὡσαύτως καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκπορευτὸν, ἀλλὰ καὶ αἱ τρεῖς θεῖαι ὑποστάσεις, ἐπεὶ μήτε τρεῖς εἰσὶν οὐσίαι, μήτε συμβεβηκυῖαι τῷ θεῷ, καὶ ταῦτα μὴ ὄντα, κατὰ τὸν Γρηγοῦραν, ὃς δυσσεβῆς μὲν ἐστὶ περιφανής, ἐπεὶ τοιαῦτα λέγει, παρ' ὧν τὰ δυσσεβέστατα ἐκβαίνει, τοῦ καταλόγου δὲ τῶν ἀμαθῶν ἑαυτὸν ἀπέδειξε λογίων, ἐπεὶ μὴ γινώσκει τῆς διαίρεσως ταύτης τὸ ἀτελές, καίτοι παρ' Ἀριστοτέλους ἐν τοῖς *Ἐπιφαινεῖς* *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* δεικνύμενον, ὡς ἐν τοῖς *Πρὸς Ἀκίνδυνον* καὶ τοῦθ' ἡμῶν διατετρᾶνται. → *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον* ΣΤ', 21, 76, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 423.24–26 | ΕΠΕ 88 [1987] 448.5–13: Ἐπεὶ γὰρ καὶ τῶν ἐν τῷ θεῷ θεωρουμένων ἐστίν, ἀλλ' οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑφ' ἑσθ' ἐστὶν, ἀλλ' ἐν ἐτέρῳ θεωρουμένων τὰ μὲν φυσικῶς ἐστὶ, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, συμβεβηκός δὲ τῷ θεῷ οὐδὲν ἐνθεωρεῖται (καὶ γὰρ οὐδ' ἐπίκτητον οὐδὲ μεταβαλλόμενον), φυσικῶς ἄρα πρόσεστιν ἡ ἐνέργεια αὕτη τῷ θεῷ. Τὸ δὲ φυσικῶς προσόν, εἰ καὶ συμβεβηκός ἐστὶν ὅτε λέγεται πρὸς τὴν οὐσίαν ἀντιδιαστελλόμενον, ἀλλ' οὐ πάντως ἐστὶ συμβεβηκός οὐδὲ τοιοῦτον οἷον τῷ θεῷ προσεῖναι φθάσας ἀπηγόρευσεν ὁ λόγος^{iv}

Τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ Ε' 1026a24, 30, Κ' 1061b19

Ὁμιλία ΝΓ' 51, ΕΠΕ 79 [1986] 326: Εἰ δὲ καὶ θεολογοῦμεν καὶ περὶ τῶν πάντη χωριστῶν τῆς ὕλης φιλοσοφοῦμεν, ὃ καὶ *πρώτην φιλοσοφίαν* Ἑλλήνων παῖδες, μᾶλλον δὲ οἱ πατέρες καὶ προστάται τῆς τέχνης, φασί, μηδὲν εἰδότες θεωρίας εἶδος πρᾶσθ' ἄλλο

Ἠθικὰ Νικομάχεια 8, 1155a33–35, 1155b8: οἱ μὲν γὰρ ὁμοιότητά τινα τιθέασιν αὐτὴν καὶ τοὺς ὁμοίους φίλους, ὅθεν τὸν ὁμοῖόν φασιν ὡς τὸν ὁμοῖον, καὶ κολοῖόν ποτὶ κολοῖόν, καὶ τὰ τοιαῦτα [...] τὸ γὰρ ὁμοῖον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι
Ἠθικὰ Νικομάχεια 9, 1165b18: [...] εἴρηται δ' ὅτι τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ φίλον

Πρὸς Ξένην, περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν 23, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 204.23–24 | ΕΠΕ 121 [1994] 372.10–11: Εἰ δὲ καὶ ἡ ὁμοιότης, ὡς φασί, *φιλότης* καὶ τὸ ὁμοῖον ἀσπάσεται πᾶν [...]

Ἠθικά Νικομάχεια 8, 1159b3–4: „ή δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης, καὶ μάλιστα μὲν ἢ τῶν κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης [...]"

Μετεωρολογικά 1, 4, 341b19–24: δεῖ δὴ νοῆσαι οἷον ὑπέκκαυμα τοῦτο ὃ νῦν εἶπομεν πῦρ περιτετάσθαι τῆς περὶ τὴν γῆν σφαίρας ἔσχατον, ὥστε μικρᾶς κινήσεως τυχὸν ἐκκαίεσθαι πολλάκις ὡσπερ τὸν καπνόν· ἔστι γὰρ ἡ φλόξ πνεύματος ξηροῦ ζέσις, ἣ ἂν οὖν μάλιστα εὐκαίρως ἔχη ἢ τοιαύτη σύστασις, ὅταν ὑπὸ τῆς περιφορᾶς κινήθῃ πως, ἐκκάεται

Περὶ κόσμον 3, 393a1–4: πέντε δὴ στοιχεῖα ταῦτα ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης αἰεὶ τῆς ἐλάττονος τῆ μείζονι – λέγω δὲ γῆς μὲν ἐν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἐν ἀέρι, ἀέρος δὲ ἐν πυρὶ, πυρὸς δὲ ἐν αἰθέρι – τὸν ὅλον κόσμον συνεστήσατο [...]

paraphrasis

paraphrasis

paraphrasis

Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Ζ', 9, 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 482.16–21 | ΕΠΕ 88 [1987] 536.11–15: Τὸ γὰρ ἐν ποιεῖν τὰ πλείω, τῆς ἀγάπης τὸ ἰδιαίτατον, διαφόροις δὲ τοῖς τρόποις συναγωγὸς γίνεται τῶν διεστώτων, ὧν οἱ πλείους δι' ὁμοιότητος δοκοῦσι τὴν ἔνωσην ποιεῖσθαι· διὸ καὶ λόγος παλαιός ἐστιν ὁ καθωμιλημένος καὶ διατεθρυλλημένος οὗτος 'ὁμοιότης, φιλότης'

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 42.10–11 | SINKEWICZ [1988] 94.1–2 | ΕΠΕ 121 [1994] 86.14–15: Αἰθὴρ μὲν οὖν περιφανέστατα τοῦ πυρὸς, ὃ καὶ ὑπέκκαυμα καλεῖται [...]

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 10, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 42.1–9 | SINKEWICZ [1988] 92.1–9 | ΕΠΕ 121 [1994] 86.5–14: Γνοίη τις ἄν, πλὴν τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης, μηδὲν ἕτερον τῆς γῆς μέρος οἰκήσιμον εἶναι, ὡς τῇ ἀβύσσῳ περικλυζόμενον ἐπὶ νοῦν λαβῶν, ὡς ἰσομοιρίαν μὲν ἔχει τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν ὁ κόσμος κατὰ λόγον δὲ τῆς οἰκείας ἀραιότητος τούτων ἕκαστον ἑτέρου πολλαπλάσιον ἔχει τὸ τῆς σφαίρας οἰκείου

μέγεθος, ὡς καὶ τῷ Ἀριστοτέλει συνδοκεῖ. 'πέντε γάρ εἰσι, φησί, στοιχεῖα ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης αἰεὶ τῆς ἐλάττονος τῆ μείζονι γῆς μὲν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἀέρι, ἀέρος δὲ πυρὶ, πυρὸς δὲ αἰθέρι. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ κόσμος'

Β' Πρὸς Βαρλαάμ 37, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 281.19–26 | ΕΠΕ 51 [1981] 556.19–31–558.1–6.

Περὶ θείων ἐνεργειῶν 22–23, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 113–114 | ΕΠΕ 61 [1983] 162–164.

Πρὸς Βαρλαάμ Β', 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 269.23–30–270.1–12 | ΕΠΕ 51 [1981] 532.28–30–534.1–18.

PYRRHON

GREGORIUS PALAMAS

nominatim

Πρὸς Βαρλαάμ Α' 57, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 258.12–14 | ΕΠΕ 51 [1981] 510.26–29.

nominatim

Ἰωάννη τῷ Γαβριᾶ 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 326.2–5 | ΕΠΕ 63 [1983] 70.2–5.

Улога образовања и васпитања

nominatim	<i>Πρὸς Διονύσιον 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 479.16–18 ΕΠΕ 63 [1983] 404.17–19.</i>
EPICURUS	GREGORIUS PALAMAS
paraphrasis	<i>Πρὸς Διονύσιον 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 479.4–8 ΕΠΕ 63 [1983] 404.4–9.</i>
nominatim	<i>Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Β΄, 20, 98, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 155.11–12 ΕΠΕ 87 [1987] 340.18–19.</i>
STOICA	GREGORIUS PALAMAS
paraphrasis	<i>Τριάδες 1, 1, 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 363.19–22 ΕΠΕ 54 [21999] 54.16–18: Πρὸς γὰρ τὴν ἐπιστήμην τῶν τοιούτων βλέποντες πᾶσαν ἀπευθύνειν σπουδὴν τε καὶ ζήτησιν, αἴρεσίς ἐστιν ἑλληνικὴ οἱ γὰρ Στωϊκοὶ πάντες τέλος τῆς θεωρίας τὴν ἐπιστήμην ὀρίζονται^v</i>
EUCLIDES	GREGORIUS PALAMAS
<i>Στοιχεῖα 12, 18</i>	<i>Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 13, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 43.13–19–44.1–2 SINKEWICZ [1988] 96.1–9 ΕΠΕ 121 [1994] 88.24–30–90.1–2.</i>
nominatim	<i>Τριάδες 2, 1, 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 483.30 ΕΠΕ 54 [21999] 252.20–21.</i>
PLOUTARCHOS	GREGORIUS PALAMAS
<i>Βίοι παράλληλοι. Περικλῆς 20, 3: πολλοὺς δὲ καὶ Σικελίας ὁ δύσερωσ ἐκεῖνος ἤδη καὶ δύσοπτος ἔρωσ εἶχεν, ὃν ὕστερον ἐξέκαυσαν οἱ περὶ τὸν Ἀλκιβιάδην ῥήτορες</i>	<i>Πρὸς Ξένην, περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν 31, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 209.9–10 ΕΠΕ 121 [1994] 382.15–16: Οὐ γὰρ ἐξ ἐνδείας ὁ δύσερωσ οὗτος ἔρωσ, αὕτη δ' ἐξ αὐτοῦ μᾶλλον [...] Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους 23, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 242.3–4 ΕΠΕ 121 [1994] 458.13–14 (vide supra)</i>
PTOLEMAEUS	GREGORIUS PALAMAS
nominatim	<i>Τριάδες 2, 1, 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 484.1–2 ΕΠΕ 54 [21999] 252.22–23.</i>
nominatim	<i>Τριάδες 2, 3, 4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 541.20–24 ΕΠΕ 54 [21999] 354.10–14.</i>

SEXTUS EMPIRICUS	GREGORIUS PALAMAS
Πρὸς λογικοῦς 1, 49; 1, 110; 2, 326 ^{vi}	Πρὸς Διονύσιον 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 479.13–16 ΕΠΕ 63 [1983] 404.14–17: οἱ δέ, καὶ τῶν ὄντων πάντων ἀκαταληψίαν ἐδογματίσαν εἶναι πᾶσι παντελεῆ, καθάπερ Ξενοφάνησ ὁ Κολοφώνιοσ εἰπών, ‘οὐδεὶσ οὐδὲν οἶδε, δόκοσ δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται’
nominatim	Πρὸς Βαρλαάμ Α΄, 57, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 258.12–14 ΕΠΕ 51 [1981] 510.26–29.
Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις 1, 221–225	Ἰωάννη τῷ Γαβρᾶ 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 326.2–5 ΕΠΕ 63 [1983] 70.2–5.
Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις 1, 202–204: Παντί λόγω λόγοσ ἴσοσ ἀντίκειται	Τριάδεσ 1, 1, 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 361.11 ΕΠΕ 54 [21999] 50.10/1, 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 391.4–5 ΕΠΕ 54 [21999] 96.4/1, 3, 13, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 423.27 ΕΠΕ 54 [21999] 150.19–20: λόγω παλαίει πᾶσ λόγοσ
DIOGENES LAERTIUS	GREGORIUS PALAMAS
Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων 6, 26: Πατῶν αὐτοῦ ποτε στρώματα κεκληκῶτοσ φίλουσ παρὰ Διονυσίου, ἔφη, ‘Πατῶ τὴν Πλάτωνοσ κενοσπουδιαν’: πρὸσ δὲν ὁ Πλάτων, ‘‘Ὅσοσ, ὧ Διόγενεσ, τοῦ τύφου διαφαίνεσ, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι’. Οἱ δέ φασι τὸν Διογένην εἰπεῖν, ‘Πατῶ τὸν Πλάτωνοσ τύφον’: τὸν δέ φάνασ, ‘Ἐτέρω γε τύφω, Διόγενεσ’	Πρὸσ Βαρλαάμ Α΄ 39, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 247.28–248.1–2 ΕΠΕ 51 [1981] 490.5–7: ‘Τὶ τοῦτο Διόγενεσ; Καταπατῶ, φησὶν ὁ Διογένησ, τὸν τύφον τοῦ Πλάτωνοσ. Ἐτέρω τύφω, Διόγενεσ’, ὁ Πλάτων ἀντεγκαλῶν ἀπεφήνατο
Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων 7, 165: ‘Ἡριλλοσ δ’ ὁ Καρχηδόνιοσ τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντ’ ἀναφέροντα πρὸσ τὸ μετ’ ἐπιστήμησ ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον	Τριάδεσ 1, 1, 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 363.19–22 ΕΠΕ 54 [21999] 54.16–18: Πρὸσ γάρ τὴν ἐπιστήμην τῶν τοιοῦτων βλέποντεσ πᾶσαν ἀπευθύνειν σπουδὴν τε καὶ ζήτησιν, αἴρεσίσ ἐστὶν ἑλληνική οἱ γάρ Στωϊκοὶ πάντεσ τέλος τῆσ θεωρίασ τὴν ἐπιστήμην ὀρίζοντα
PLOTINUS	GREGORIUS PALAMAS
Ἐννεάδεσ II, 1; II, 2; III, 9; IV, 9; V, 1; V, 3; VI, 4	Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3–4, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 38–40 SINKEWICZ [1988] 84–88 ΕΠΕ 121 [1994] 77–81. ^{vii}

PORPHYRIOS	GREGORIUS PALAMAS
<p><i>Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 2: Μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγείτο, ἐπειδὴ ἐν Ποτιόλοις κατοικῶν ὁ Εὐστόχιος βραδέως πρὸς αὐτὸν ἀφίκετο, εἰπὼν ὅτι σὲ ἔτι περιμένω καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, δράκοντος ὑπὸ τὴν κλίνην διελθόντος ἐν ἧ κατέκειτο καὶ εἰς ὀπὴν ἐν τῷ τοίχῳ ὑπάρχουσαν ὑποδεδυκότος ἀφῆκε τὸ πνεῦμα ἔτη γεγωνῶς, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἔλεγεν, ἕξ τε καὶ ἑξήκοντα, τοῦ δευτέρου ἔτους τῆς Κλαυδίου βασιλείας πληρουμένου</i></p>	<p><i>Πρὸς Βαρλαάμ Α΄ 46, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 252.8–12 ΕΠΕ 51 [1981] 498.14–19: Οὐδ' ὑπὸ τοῦ φανέντος δράκοντος, τοῦ πλατωνικοῦ θνησκοντος Πλωτίνου, συνιδεῖν ἐδυνήθης τις ἐκείνων ὁ φωτισμὸς καὶ τί τὸ συνὸν ἐκείνοις δαιμόνιον, ὁ θεῖος ἐκείνος καλῶν τὸ ἐν αὐτῷ, καθάπερ αὐτὸς λέγει, θεῖον ἀνάγειν ἔσπευδε πρὸς ἐκεῖνο καὶ διὰ βίου καὶ τελευτῶν;</i></p>
<p><i>Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 22 (vide infra, verbatim)</i></p>	<p><i>Πρὸς Βαρλαάμ Α΄ 46, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 252.12–22 ΕΠΕ 51 [1981] 498.20–27–500.1–2 (vide infra, verbatim)</i></p>
<p><i>Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 22: Ὁ γὰρ δὴ Ἀπόλλων ἐρομένου τοῦ Ἀμελίου, πῶ ἢ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν [...] ἀμφ' ἀγανοῖο φίλιο μελιχροτάτασιν ὑφαίνων φωναῖς [...]</i></p>	<p><i>Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Ζ', 9, 25, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 479.12–32–480.1–3 ΕΠΕ 88 [1987] 528.25–28–530.1–18: „[...] Ἐρομένου</i></p>
<p><i>Πολλάκι σείο νόιο βολὰς λοξῆσιν ἀταρποῖς ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῆσι σφετέρησιν ὀρθοπόρους ἀνὰ κύκλα καὶ ἄμβροτον οἶμον ἄειραν ἀθάνατοι θαμινὴν φαέων ἀκτίνα πορόντες ὄσοισιν δέρκεσθαι ἀπαὶ σκοτίης λυγαίης. Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος· ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κληῖδα βαρεῖαν ἀχλύος ἐν δίνησι φορέυμενος ἔδρακες ὄσοις πολλὰ τε καὶ χαρίεντα, τὰ κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο ἀνθρώπων, ὄσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν. Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὀμήγγυριν ἔρχεαι ἤδη δαιμονίην [...]</i></p>	<p><i>γὰρ Ἀμελίου τοῦ Πλωτίνου ἑταίρου, πῶ κεχώρηκεν ἀποβεβιωκότος ἢ τούτου ψυχῆ', Ἀπόλλων αὐτός, ἀμφ' ἀγανοῖο φίλιο μελίχρους ὕφανε φωνάς' καὶ πρὸς αὐτὴν ἐπεστραμμένους τὴν Πλωτίνου ψυχὴν, πρὸς τοῖς ἄλλοις ἦσε καὶ ταῦτα ἰεμένας φορέεσθαι ἐρωῆσι σφετέρησιν, ὀρθοπόρου ἀνὰ κύκλους ἄμβροτόν τ' οἶμον ἄειραν ἀθάνατοι, θαμινὴν φαέων ἀκτίνα πορόντες νῦν δ' ὅτε σκῆνος μὲν λύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὀμήγγυριν ἔρχεαι ἤδη δαιμονίην'</i></p>
<p><i>Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου 9: Ἔσχε δὲ καὶ γυναικας σφόδρα φιλοσοφία προσκειμένας, Γεμίαν τε, ἧς καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ κατῴκει, καὶ τὴν ταύτης θυγατέρα Γεμίαν, ὁμοίως τῇ μητρὶ καλουμένην, Ἀμφίκλειάν τε τὴν Ἀρίστωνος τοῦ Ἰαμβλίου υἱοῦ γεγονυῖαν γυναικα, [σφόδρα φιλοσοφία προσκειμένας]</i></p>	<p><i>Τριάδες 2, 1, 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 471.17–19 ΕΠΕ 54 [21999] 230.29–31: Ἄλλὰ κἂν τῷ πλατωνικῷ σώματι ἢ τῶν μαθημάτων γνώσις ἐνώκει, ὃς μητρὶ καὶ θυγατράσιν ἐκείνης συνώκει δυσὶ [...]</i></p>

AUGUSTINUS	GREGORIUS PALAMAS
<p><i>De trinitate</i> XV, 19, 37: Et si caritas qua Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum; quid convenientius quam ut ille dicatur caritas proprie, qui Spiritus est communis ambobus?</p>	<p>Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 36, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 54.25–28 SINKEWICZ [1988] 122.11–14 ΕΠΕ 121 [1994] 114.20–23: ἐκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτω λόγου οἷόν τις ἔρωσ ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα λόγον, ὧ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς ἐπέραστος λόγος καὶ υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν γεννῆτορα [...]</p>
<p><i>De trinitate</i> V, 8, 9: <i>Situs vero et habitus et loca et tempora non proprie sed translate ac per similitudines dicuntur in deo.</i> Nam et sedere ‘super cherubim’ dicitur, quod ad situm dicitur; et ‘abyssus tamquam vestimentum amictus ipsius’, quod ad habitum; et: ‘Anni tui non deficient’, quod ad tempus; et: ‘Si ascendero in caelum, tu ibi es’, quod ad locum. Quod autem ad faciendum attinet fortassis de solo deo verissime dicitur; solus enim deus facit et ipse non fit, neque patitur quantum ad eius substantiam pertinet qua deus est. Itaque ‘omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus, nec tamen tres omnipotentes sed unus omnipotens; ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; ipsi glori’</p>	<p>Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 133, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 110.10–22 SINKEWICZ [1988] 238.1–13 ΕΠΕ 121 [1994] 238.27–28–240.1–11: Θέσεις καὶ ἕξεις καὶ τόποι καὶ χρόνοι καὶ εἴ τι τοιοῦτον οὐ κυρίως ἐπὶ τοῦ θεοῦ λέγονται, ἀλλὰ μεταφορικῶς. τὸ δὲ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν ἐπὶ μόνου τοῦ θεοῦ ἀληθέστατα ἂν λέγοιτο. μόνος γὰρ ὁ θεὸς ποιεῖ, αὐτὸς δὲ οὐ γίνεται οὐδὲ πάσχει, ὅσον εἰς τὴν αὐτοῦ οὐσίαν ἀνήκει, καὶ μόνος διὰ πάντων ἑκαστον ποιεῖ, καὶ μόνος ἐκ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντων ποιεῖ, παντοδυναμον ἔχων τὴν ἐνέργειαν, καθ’ ἣν καὶ πρὸς τὴν κτίσιν ἀναφορικῶς λέγεται καὶ τὸ δυνάμει ἔχει. Δύναται γὰρ αὐτὸς εἰς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν τι παθεῖν οὐδὲν οὐδαμῆ· δύναται δὲ προσθεῖναι τοῖς ποιήμασιν, εἰ βουλοῖτο. τὸ μὲν γὰρ δυνάμει παθεῖν, ἔχειν καὶ προσλαβεῖν τι κατ’ οὐσίαν, ἀσθενείας ἐστὶ· τὸ δὲ δυνάμει ποιεῖν, ἔχειν καὶ προστιθέναι τοῖς ποιήμασιν, ὁπότε βούλοῖτο, θεοπρεποῦς τε καὶ παντοκρατορικῆς ἰσχύος Κατὰ Γρηγοῦρᾶ Β΄, 43, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV [1988] 296.10–14 ΕΠΕ 120 [1994] 378.14–19: [...] ἐπεὶ καὶ τις τῶν σοφῶν καὶ ἀποστολικῶν ἀνδρῶν φησιν, ὅτι ‘θέσεις καὶ ἕξεις καὶ τόποι καὶ χρόνοι καὶ εἴ τι τοιοῦτον, οὐ κυρίως ἐπὶ θεοῦ λέγονται ἀλλὰ μεταφορικῶς, τὸ δὲ πρὸς τὸ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν ἀνήκον ἐπὶ μόνου τοῦ θεοῦ ἀληθέστατα ἂν λέγοιτο’</p>

De trinitate V, 11, 12: Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestum est. Sicut enim trinitas unus deus dicitur magnus, bonus, aeternus, omnipotens [...] non sic dici potest trinitas pater nisi forte translate ad creaturam propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est: Audi, Israhel: dominus deus tuus dominus unus est, non utique excepto filio aut excepto spiritu sancto oportet intellegi, quem unum dominum deum nostrum recte dicimus etiam patrem nostrum per gratiam suam non regenerantem

De trinitate IX^{viii}

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 132, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 109.13–26 | SINKEWICZ [1988] 236.1–14 | ΕΠΕ 121 [1994] 238.1–14: Τὰ ὑποστατικά ἰδιώματα ἀναφορικῶς κἀν τῷ θεῷ πρὸς ἄλληλα λέγεται, καὶ διαφέρουσιν ἀλλήλων αἱ ὑποστάσεις, ἀλλ' οὐ κατ' οὐσίαν. ἔστι δ' ὡς καὶ πρὸς τὴν κτίσιν ἀναφορικῶς ὁ θεὸς λέγεται οὐ γὰρ ὡσπερ λέγεται προαιώνιος, προἀναρχος, μέγας, ἀγαθός, ὁ θεὸς ἡ παναγία τριάς, οὕτω δύναται λέγεσθαι καὶ πατήρ· οὐ γὰρ ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ μία τῶν τριῶν ὑπάρχει ὁ πατήρ, ἐξ οὗ καὶ εἰς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς. Πρὸς μέντοι τὴν κτίσιν, διὰ τὸ ἐν ἔργον εἶναι τῶν τριῶν, ἐκ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος προαχθέν, καὶ διὰ τὴν τῶν υἰῶν ὑπὸ τῆς χορηγουμένης κοινῆς τῶν τριῶν χάριτος εἰσποίησιν, πατήρ λέγοιτ' ἂν καὶ ἡ τριάς, τὸ γὰρ κύριος ὁ θεὸς σου κύριος εἷς ἐστὶ, καὶ τὸ πατήρ ἡμῶν εἷς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἓνα κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν τὴν ἁγίαν τριάδα φησί, καὶ δὴ καὶ πατέρα ἡμῶν διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος ἡμᾶς ἀναγεννῶντα

Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 37, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 55.16–22 | SINKEWICZ [1988] 122.1–7 | ΕΠΕ 121 [1994] 116.15–21: Τούτου τοῦ ἀνωτάτω ἔρωτος τὴν εἰκόνα καὶ ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ κτισθεὶς ἡμῶν ἔχει νοῦς πρὸς τὴν παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ διηνεκῶς ὑπάρχουσαν γνῶσιν, παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ καὶ τοῦτον ὄντα καὶ συμπρόϊοντα παρ' αὐτοῦ τῷ ἐνδοτάτῳ λόγῳ. καὶ τούτου δεῖγμα ἐναργέστατον καὶ τοῖς μὴ τὰ ἐνδοτάτῳ ἑαυτῶν δυναμένοις καθορᾶν ἢ πρὸς τὸ εἶδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφρεσις

SYRIANUS

Περὶ τῶν ἐν τῷ Β' τῆς μετὰ τὰ φυσικὰ Ἀριστοτέλους πραγματείας Β, 2: [...] καθάπερ γὰρ ἐν τοῖς αὐλοῖς εἶδεσιν αἰετὰ πολυδυναμώτερα καὶ ὀλικώτερα προηγῆται τῶν μερικωτέρων καὶ ὑφειμένων [...] Μ 4: μᾶλλον οὖν ὧδε ρητέον, ὅτι πᾶν ἄυλον εἶδος καὶ θεῖον ἐν ἀπληθύντῳ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀπλουστάτῃ οὐσίᾳ πολυδυναμώτατόν ἐστι καὶ μετέχεται οὐ κατὰ πάσας ἑαυτοῦ δυνάμεις ὑπὸ τῶν τῆδε^{ix}

GREGORIUS PALAMAS

Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου 52–53, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 214.13–23, 215.2–16 | ΕΠΕ 61 [1983] 354.30–356.1–10, 15–30: Ἀλλὰ τοσοῦτων ἀπέχει τοῦ εἶναι σύνθετον διὰ τὰς ἐν αὐτῷ δυνάμεις καὶ τῶν ὄντων ἕκαστον, ὥστε καπὶ τῶν σωμάτων πλείους ἔχει δυνάμεις τῶν μᾶλλον συνθέτων τὰ ἀπλουστερα τῶν γὰρ τεσσάρων στοιχείων ἐν σώμασιν ἀπλουστερον οὐδέν. Τίς οὖν καλεῖται παμμήτωρ; Οὐχ' ἡ γῆ,

χωρίς τῶν ὁμοστοίχων, τᾶλλα μικροῦ πάντα παρ' ἑαυτῆς προάγειν κατὰ τὸ θεῖον δυναμένη πρόσταγμα; Πῶς οὖν ἡ πλείους ἔχουσα δυνάμεις ἀπλοστέρα, εἶγε ταῖς δυνάμεσιν ἔπεται ἡ σύνθεσις; Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς γεωργίας ἐνὶ διδαχθῆναι, ὡς πολυδύναμα τῶν σωμάτων μᾶλλον τὰ ἀπλοστέρα. [...] Ὅρας κάκ τῶν σωμάτων ὡς πολυδυναμώτερα τὰ ἀπλοστέρα;

Τοῦτο δ' ἴδοις ἂν κάπὶ τῶν ἀσωμάτων ἐξετάζων. Καὶ πάντα γε μὴν τὰ νοερά πλειόνων εὐμοιρεῖ δυνάμεων καὶ μειζόνων ἢ τὰ σώματα τῷ τε πεφυκέναι καὶ διὰ σωμάτων ἐνεργεῖν διπλασίους ἑαυτῶν ποιεῖται τὰς δυνάμεις. Ἀλλὰ τοσοῦτόν ἐστιν ἀπλᾶ μᾶλλον τῶν σωμάτων, ὡς μηδὲ σύγκρισιν ἐπιδέχεσθαι κατὰ τοῦτο πρὸς αὐτά. Εἰ τοῖνυν τὰ πολυδυναμώτερα καὶ ἀπλοστέρα, τὸ παντοδύναμον καὶ ἀπλοσστατον· καὶ τοῦτ' ἂν εἴ τὸ κυρίως ἀπλοῦν καὶ πάσης συνθέσεως ἀπηλλαγμένον. Ἡ γὰρ σύνθεσις ἐξ ἀδυναμίας, ὡς εἶπεῖν, ἐστὶν ἐκ γὰρ τοῦ μὴ δύνασθαι καθ' ἑαυτό τι τῶν γενητῶν μονοειδῶς καὶ ἀμιγῶς παντάπασιν εἶναί τε καὶ ὑφεστάναι, τῆς πρὸς ἕτερον ἐξ ἀνάγκης δεῖται συμπλοκῆς, διὸ κἀν τῇ γενέσει σύνθετον εὐθὺς ἀπετελέσθη

PROCLUS	GREGORIUS PALAMAS
<p>Στοιχείωσις θεολογική 127: Ὅτι μὲν γὰρ ἀπλοῦν, ἐκ τῆς ἐνώσεως φανερόν· ἐνικώτατον γάρ ἐστι πᾶν, τὸ δὲ τοιοῦτον διαφερόντως ἀπλοῦν. Ὅτι δὲ αὐταρκέστατον, μάθοι τις ἂν ἐννοήσας ὅτι τὸ μὲν σύνθετον ἐνδεές ἐστιν, εἰ καὶ μὴ τῶν ἄλλων, ὧν ἐστὶν ἕξω, ἀλλ' ἐκείνων γε, ἐξ ὧν συνετέθη</p>	<p>Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου 52-53, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II [1966] 214.13-23, 215.2-16 ΕΠΕ 61 [1983] 354.30-356.1-10, 15-30. (vide supra → Syrianus)</p>
<p>Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας 5, 31: Οὐκοῦν πηγὴ μὲν ἐστὶ τῶν ψυχῶν ὁ κρατήρ [...] Τὸ τῆς 'πηγῆς' ὄνομα τῷ Πλάτωνι γνώριμόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ψυχῶν</p> <p>Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας 1, 14: Ἡ δὲ αὖ ψυχὴ νοερά καὶ λόγῳ χρωμένη τὰ πάντα ποδηγετῆ καὶ πᾶν τὸ τὴν αἴδιον φερόμενον φορὰν ὑπὸ ψυχῆς κυβερνᾶται τοιαύτης καὶ μηδέν ἐστὶ τῶν ὅλων ἄμοιρον ψυχῆς</p> <p>Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας 1, 15: Καὶ γὰρ ψυχὴ μὲν [...] προνοεῖν λέγεται τῶν δευτέρων</p> <p>Στοιχείωσις θεολογική 11: [...] ἔστιν αἰτία πρώτη τῶν ὄντων, ἀφ' ἧς οἶον ἐκ ρίζης πρόεισιν ἕκαστα</p> <p>Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας 1, 27: Ἡ μὲν οὖν τριάς αὕτη τοιαύτην ἔχει τὴν τάξιν, ὡς τὸ μὲν</p>	<p>Κεφάλαια ἑκατονπεντήκοντα 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ V [1992] 39.8-15 SINKIEWICZ [1988] 86.33-40 ΕΠΕ 121 [1994] 78.15-22: ἀλλ' οἱ ματαιωθέντες ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, ἐξ ἀσυνέτου καρδίας ψυχὴν ἀνέπλασαν, τὴν μήτε οὕσαν, μήθ' ὑπάρξασαν, μήτε ἐσομένην. καὶ ταύτην, τοῦ μὲν αἰσθητοῦ παντὸς κόσμου δημιουργὸν καὶ κυβερνήτην καὶ προνοητήν, τῶν δὲ ἡμετέρων ψυχῶν, μᾶλλον δὲ πασῶν, οἷόν τινα ρίζαν καὶ πηγὴν, ἀνείπον, αὐτὴν ἔχουσαν τὴν γένεσιν ἐκ νοῦ ὃν δήποτε ἐκείνον νοῦν ἄλλον τὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσι παρὰ τὸν ἄκρον, ὃν φασὶν αὐτοῦ θεόν</p>

θεῖον ἀκρότατον εἶναι καὶ πρῶτιστον
Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας 3, 12: Καὶ τὸν
 μὲν αὐτῆς ἄκρον, ὃ δὴ καλοῦμεν 'ἐν' καὶ 'θεότητα'
 καὶ 'ὑπαρξίν'^x

MARINUS

GREGORIUS PALAMAS

Βίος τοῦ Πρόκλου 23, 28: ὃ δὲ ἐντυγχάνων εἴσεται, ὡς καὶ τὰ πρότερα ἀληθῆ πάντα περὶ αὐτοῦ ἰστόρηται, ἔτι δὲ μᾶλλον, εἴ τις εἶδεν αὐτόν, ἐπέτυχέ τε τῆς ἐκείνου θεάς, ἐξηγουμένου τε ἤκουσεν καὶ διεξιόντος λόγους παγκάλους, Πλατωνεία τε καὶ Σωκράτεια κατ' ἐνιαυτὸν ἄγοντος οὐ γὰρ ἄνευ θείας ἐπιπνοίας ἐφαίνετο διαλέγεσθαι, καὶ τὰ ταῖς νιφάδεσσιν ὄντως εὐκότα ῥήματα προχέειν τοῦ σωφρονούντος ἐκείνου στόματος. Μαρμαρυγῆς γάρ τινος ἐδόκει τὰ ὄμματα αὐτοῦ πληροῦσθαι, καὶ τὸ ἄλλο πρόσωπον ἐλλάμπεως θείας μετεῖχεν. Ποτὲ γοῦν τις αὐτῷ παραγενόμενος ἐξηγουμένῳ ἀνήρ τῶν ἐπιφανῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ, ἀψευδῆς καὶ ἄλλος αἰδοῖος ('Ρουφίνος αὐτῷ ὄνομα), φῶς εἶδε περιθέον τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν [...]. Πρὸ δὲ τούτων ἐν τάξει ὁ φιλόσοφος τοῖς Χαλδαϊκοῖς καθαρμοῖς καθαιρόμενος, φάσμασι μὲν Ἐκατικοῖς φωτοειδέσιν αὐτοπτοῦμένοις ὠμίλησεν [...]

vide supra

Πρὸς Βαρλαάμ Α', 47, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I [1962] 252.27–253.1–9 | *Επε* 51 [1981] 500.7–17: Σὺ δ' ὁ μετὰ τοῦ Ἀπόλλωνος πεφωτισμένους ἐκείνους ἀνακαλῶν, τάχα καὶ πλατώνεια καὶ σωκράτεια πείσαις ἄγειν ἡμᾶς, ἐπεὶ Πρόκλου τοῦ Λυκείου ταῦτ' ἐπετειῶς ἄγοντος φῶς ὠράθη ποτὲ τοῖς συμμύσταις τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ περιθέον· ἀλλὰ τοῦτ' ἔδειξεν ἡμῖν τὸ φῶς αὐθις ὅθεν ὁ περὶ τὴν αὐτὴν αὐτοῦ κεφαλὴν φανεῖς ἔρπων δράκων, ἥδη τελευτῶντος αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς δὲ οὐκ ἀπηξίωσεν ἔτι περιῶν ἐξειπεῖν ὅθεν τὸ φῶς ἀνέλαμψεν ἐπ' αὐτὸν ἐκεῖνο. *Καθαρμοῖς γὰρ χαλδαϊκοῖς, ὡς αὐτὸς φησι, χρώμενος 'εκατικοῖς φάσμασι φωτοειδέσιν αὐτοπτοῦμένοις ὠμίλησε' [...]*

Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον Ζ', 9, 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III [1970] 480.9–17 | *Επε* 88 [1987] 530.24–532.1–9. (vide supra)

- i. Упор. Г. А. Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Αθήνα 1997, 195–198.
- ii. Најдиректнији Паламин извор оvdје је, ипак, Григорије Назијанзин, код којег се, међутим, овим поводом јасно упућује на неког од хеленских мислилаца; упор. Григорију Назијанзоу *Λόγος* 28, 4, PG 36, 29C: „*Θεὸν νοῆσαι μὲν, χαλεπὸν φράσαι δὲ, ἀδύνατον, ὡς τις τῶν παρ' Ἑλλήσι θεολόγων ἐφιλοσόφησεν [...]*”.
- iii. Аристотелови логички списи били су, као што из ових мјеста можемо разабрати, Палами ипак доступнији него што то сматра С. Жуњић, „Противлатинске и исихастичке расправе у средњовековној српској философији”, у: М. Кнежевић, *прир.*, *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ασῖεκῆτι мисли Григорија Паламе*, Београд 2013, 524–571: 561, фн. 83.
- iv. Cf. Г. А. Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Αθήνα 1997, 145–146, фн. 163, 161, фн. 248.
- v. За утицај стоичке мисли (посредством Секста Емпирика) на Григорија Паламу види: Г. А. Δημητρακόπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς*, Αθήνα 1997, 64–65, 73–78, 199[201]–202.

- vi. Види: Г. Α. Δημητρακόπουλος, *Αύγουστίνος καί Γρηγόριος Παλαμάς*, Αθήνα 1997, 64–72 (Excursus: Gregorius Palamas lector Sexti Empirici).
- vii. Потврде за тезу да је Григорије Палама читао Плотина могу се наћи код: С. Kern, „Les Eléments de la Théologie de Grégoire Palamas”, *Irénikon* 20 (1947) 179–184; J. Димитракопулос, „Да ли је Григорије Палама егзистенцијалиста? Успостављање правога значења његовог тумачења 2. Мојс 3, 14: Ја сам Онај Који Јесте”, са енглеског превео Б. Лудардић, у: М. Кнежевић, прир., *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Αςῖεκῖῖι мисли Γριῖοριја Паламе*, Београд 2013, 143–166: 153–156; Γ. Α. Δημητρακόπουλος, „Υστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἡ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στὴ διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ ‘κοσμικῆς ψυχῆς’”, *Φιλοσοφία* 31 (2001) 175–191; 32 (2002) 111–132.
- viii. За ове и остале позајмице из Августина, а које је Палама црпао из превода Максима Плануда, види даље текстуалне потврде код: R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie № 78, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1997, 98–109, 143–156, 236–261; idem, „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: 18–28; Г. Α. Δημητρακόπουλος, *Αύγουστίνος καί Γρηγόριος Παλαμάς*, Αθήνα 1997, нарочито „Appendix Γ”, 183–192. За даљу литературу везану за рецепцију Августина од стране Григорија Паламе и нека конкретна питања у том погледу види: М. Кнежевић, „Mens–notitia–amor/Νοῦς–γνῶσις–ἔρως. Схолија на случај ‘Augustinus/Palamas’”, у: Б. Шијаковић, прир., *Српска теологија у двадесетом веку: исцртајивачки проблеми и резултати* 11, Београд: Институт за теолошка истраживања 2012, 42–61.
- ix. J. Α. Demetracopoulos, „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium”, у: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, Leuven, Paris, Walpole, MA 2011, 263–372: 278, 355–356.
- x. Γ. Α. Δημητρακόπουλος, „Υστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἡ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στὴ διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ ‘κοσμικῆς ψυχῆς’”, *Φιλοσοφία* 31 (2001) 175–191; 32 (2002) 111–132: 186.

MIKONJA V. KNEŽEVIĆ

University of Priština with temporary head-office
in Kosovska Mitrovica, Faculty of Philosophy

GREGORY PALAMAS AND HELLENIC PAIDEIA.
A CASE OF „TRIADS IN DEFENSE OF THE HOLY
HESYCHASTS”

In this paper the author investigates the relation of Gregory Palamas, byzantine thinker from the 14th century, with the ancient intellectual heritage, first of all, with the role of philosophy as such in christian life. The author particularly pays attention to the Palamas' famous work *Triads in Defense of the Holy Hesychasts*, where the aforementioned problem is treated directly and where is given one strictly negative attitude towards philosophy. However, as it is indicated at the end of this paper, Palamas' attitude towards philosophy is much more balanced than it appears at the first glance: in other words, it is extremely ambivalent one. Namely, despite his general—often rigid and extremely tactless—rejection of philosophy and hellenic *paideia*, which is due first of all to his polemic reaction to the views given in that regard by Barlaam of Calabria, it appears that none of byzantine thinkers has used ancient sources in that degree as it was case with Gregory Palamas.

Key words: Gregory Palamas, ἔξωθεν σοφία, παιδεία, Christianity, salvation, philosophy, Barlaam of Calabria, Byzantium.