

Доц. др **Микоња Кнежевић**
Филозофски факултет Косовска Митровица
Студијски програм за филозофију
Косовска Митровица

Mens–notitia–amor/Νοῦς–γνῶσις–ἔρως. Схолија на случај „Augustinus/Palamas“

Сажетак: У тексту се разматра начин на који је митрополит Амфилохије (Радовић) приступио питању евентуалног утицаја Августиновог списа *De trinitate* на Паламино дјело *Capita 150*, у првом реду с обзиром на примјену такозваних „психолошких тријада“ у светотројичној теологији. Питање утицаја Августина Ипонског на Григорија Паламу једна је посебно актуелна тема у данашњој паламитској учености, будући да је тај утицај јасно и недвосмислено документован тек 1996. године, у првом реду од стране Рајнхарда Флогауса, а годину дана касније и од стране Јаниса Димитракопулоса. За разлику од владајућег мејнстрима у оквирима православне теологије, а за који је било карактеристично да евентуални августиновски утицај на Паламу *a priori* одбацује или да је према њему крајње резервисан, митрополит Амфилохије показује велику спремност не само да тај утицај региструје и прихвати, него и да га – премда на један узгредан и недоречен начин, али ипак – додатно подупре. Ово подупирање обухватило је, како самом интенцијом, тако и текстуалном потврдом, и извјесна оригинална рјешења, која – све до Флогаусових анализа – уопште нијесу била понуђена у паламитској учености. У свјетлости анализе мјеста на којима се Радовић бави односом и могућношћу утицаја Августина на Григорија Паламу, оцјена његовог става везано за ово питање што је у својој књизи даје Јанис Димитракопулос показује се као крајње проблематична.

Кључне ријечи: Августин Ипонски, Григорије Палама, психолошке тријаде, ум, знање, ерос, Свети дух, Амфилохије Радовић, Јанис Димитракопулос, херменеутика, реконтекстуализација, нестворена енергија.

Григорије Палама и Августин Ипонски – питање односа ове двојице утицајних хришћанских аутора по први пут је постављено у пионирској и не на једном мјесту идеолошким стереотипима обојеној студији Мартина Жижича из 1932. године, у којој је гласовити француски асумпциониста изнио тезу да је Палама у свом спису *Capita 150* на један у византијској и грчкој теологији до тада беспримјеран начин изложио теорију о тајни божанских происхођења која је била идентична одговарајућој теорији блаженог Августина и Томе Аквинског. Конкретније, сличност на коју је Жижич с правом указао односила на оно за византијски начин мишљења нимало карактеристично мјесто, гдје Палама каже да „Дух најузвишенијег Логоса јесте као некакав неизрециви ерос родитеља према самом неизрециво рођеном Логосу, којег и Очев љубљени Син и Логос употребљава према родитељу“¹, а што

¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Κεφάλαια ἑκατὸν πενήτηκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά καὶ καθαρτικά τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης* 36, у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγραμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεία

је неодољиво подејећало на чувену (августиновску) тезу о Светом духу као *nexus amoris*-у између Ума-Оца и Логоса-Сина². Питање евентуалног утицаја Августина (или Томе Аквинског) на Григорија Паламу и уопште односа између двојице репрезентативних теолога двију страна хришћанске икумене што га је тада поставио Жижи, у деценијама које су услиједиле обично је заобилажено³ и, у фројдовском смислу, сасвим вјешто затурано. Ово „затурање“, условљено поглавито идеолошким разлозима, посебно је било карактеристично за православне истраживаче, који су се свим силама трудили да Паламу прикажу као неког ко се налази у безмало потпуној супротности са западним теолозима, другим ријечима, да га представе као „заштитни знак Православља, жиг, његово ипостасно обиљежје у односу на духовност и теологију Запада“⁴. Тако је и у оним ријетким случајевима када је могућност утицаја Августина на Паламу уопште узимана у обзир од неког тумача из православног интерпретативног миљеа, она била највећма оспоравана, а по правилу са прилично блиједим и неујерљивим – ако уопште икаквим – аргументима.

Тако је било све до 1996. године, када је Рајнхард Флогаус својим оригиналним доприносом паламитској учености⁵ видно ограничио – али, парадоксално, не сасвим и сузбио⁶ – могућност овог оспоравања. Наиме, Флогаус је – а убрзо на-

П. К. Χρήστου. Τόμος Ε'. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Ἀσκητικὰ συγγράμματα. Εὐχαί. Ἐκδίδει Παν. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη : Ἐκδοτικὸς οἶκος Κυρομάνος 1992, 54.25–28. [= 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, 122.11–14]; „Ἐκεῖνο δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτου λόγου, οἷόν τις ἔρωc ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα λόγον· ὃ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς ἐπέραστος λόγος καὶ υἱὸς χρήται πρὸς τὸν γεννήτορα [...]“.

² M. Jugie, „Palamas Grégoire, théologien grec du XIV^e siècle, archevêque de Thessalonique (1296 – 14 novembre 1359)“, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI, 2 (1932) 1735–1776 : 1766–1767.

³ Изузетак је подстицајни текст: J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *The Greek Orthodox Theological Review* 6, 1 (1960–1961) 186–205; 9, 2 (1963–1964) 225–270, у којем су Августин и Палама стављени, додуше, у однос *индиректне* контрапозиције: наиме, преко Паламине критике Варлаама, који је, тако, представљен као баштаник августиновске теолошке традиције. Са сличне позиције наступа и D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge : Cambridge University Press 2004, 2005, 229–230, 233–234.

⁴ Θ. Ζήσης, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Αθήνα : Imago 1985, 52.

⁵ 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, „Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins De trinitate durch Gregorios Palamas“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 275–297; 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.

⁶ Види, рецимо, потпуно занемаривање ове чињенице од стране Σ. Γιαγκάσογλου-а, *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεση χριστολογίας καὶ πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Αθήνα : Ἐκδόσεις Δόμος 2001, 71–72, фн. 123, 189–197, 272, фн. 207. Још упадљивији примјер налазимо код списатељски пословично плодног Γ. Βλάχος-а, „Τὰ ἑκατὸν πενήκοντα κεφάλαια τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ“, *Θεολογία* 80, 1 (2009) 5–25, који, суочен са необоривом чињеницом дословног навођења Августина у Паламином дјелу *Capita 150*, рјешење за овај „проблем“ налази у сасвим оригиналној и у свијету учености први пут изнесеној (art. cit., 6, 12) тези, сходно којој се Палами одриче само ауторство овог списка. Ову тезу, која као могуће ауторе *Capita 150* инаугурише Теофана Никејског или Генадија Схоларија (art. cit., 20–21), Влахос подупире једним класичним *argumentum ad hominem*, по којем Палама начелно није могао усвојити Августинове идеје, будући да, као боговидац изостреног ума, није могао а да не сагледа Августинова одступања од православне традиције (art. cit., 9). Исто тако, простим механизмом негације, који безмало подсјећа на познату Дикенсову јунакињу, Влахос утицај Августина на Паламу редукује на свега два мјеста, потпуно занемарујући остале, једнако упадљиве августиновске позајмице у *Capita 150*. На другој страни, очигледно немајући увид у Флога-

кон њега и Јанис Димитракопулос⁷ – недвомислено, на основу филолошког артефакта, показао да је Григорије Палама у неким од својих дјела црпео, понекад чак *verbatim*, из Августиновог *De trinitate*, служећи се при том (будући моноглот) преводом овог списка што га је био сачинио Максим Плануд⁸. Овај неочекиван и за доштину православних теолога сасвим драматичан (и непријатан) обрт⁹, који је показао да сам Палама није Августина сматрао дежурним кривцем за све (теолошке) пошасте које су улиједиле, разбио је многе интерпретативне матрице у које је паламитска мисао, нажалост – можда чак и неповратно –, смјештана¹⁰. Другим

усове студије, а не прочитавши, изгледа, пажљиво ни Димитракопулосову књигу, Влахос не стиже да, у истом кључу, одрекне Палами ауторство и његових *Проίσιβ Века*, *Посланице Ксенији* и знамените *Омилије 16*, која врви од позајмица из Августиновог *De trinitate*. Једна (можда и једина) ствар која, међутим, јесте вриједна помена јесте Влахосова оправдана констатација да се у Паламином *Capita 150* да уочи различита фразеологија и ход мисли у односу на друге Паламине списе, а што нарочито важи када је ријеч о космолошким темама (art. cit., 20). Па ипак, изгледа да се овдје напросто ради о томе да се Палама изнова позабавио философском литературом коју је читао у својој раној младости, те да је, у наставку, античкој космологији супротставио своју, то јест хришћанску. R. Flogaus, „Palamas and Barlaam Revisited...“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1 (1998) 1–32 : 8; фн. 39, у параграфима 3–15 детектује Аристотелове *De caelo* и *De anima*. За Паламину космологију види посебно: I. A. Δημητράκοπουλος, „Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα, 1–14: ‘Περὶ κόσμου’. Κείμενο, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια“, *Byzantiaka* 20 (2000) 293/5–348; Idem, „Υστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Ἡ κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμά στὴ διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ ‘κοσμικῆς ψυχῆς’“, *Φιλοσοφία* 31 (2001) 175–191; 32 (2002) 111–132.

⁷ Γ. Α. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Αθήνα : Παρουσία 1997.

⁸ Планудов превод познате Августинове расправе на грчки приговорљен је до пред крај 1281. За критичко издање овог превода, праћено новим критичким издањем латинског изворника, види: Μ. Παπαθωμοπούλου, I. Τσαβαρῆ, G. Rigotti, *Αὐγουστίνου Περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα, ἄπερ ἐκ τῆς Λατίνων φωνῆς εἰς τὴν ἑλλάδα μετένευκε Μάξιμος ὁ Πλανουδῆς*. Εἰσαγωγή, ἑλληνικὸ καὶ λατινικὸ κείμενο, γλωσσάριο. Editio princeps. Τόμος πρῶτος: βιβλία Α΄–Ζ΄. Τόμος δεῦτερος: βιβλία Η΄–ΙΕ΄, Βιβλιοθήκη Α. Μανουσῆ № 3, Αθήνα : Ακαδημία Αθηνῶν, Κέντρον Ἐρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Γραμματείας 1995.

⁹ Ово је посебно упадљиво код I. Βλάχος-а, „Τὰ ἑκατὸν πεντήκοντα κεφάλαια τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά“, *Θεολογία* 80, 1 (2009) 5–25 : 7–8. Сличну реакцију, по Влахосовом сведочењу, имао је и Романидис, што је, заправо, било и за очекивати.

¹⁰ За склоност како западних, тако и православних теолога да Палами приступају у оквиру једне „идеологизоване теологије“ (Манзаридисов израз), од којих први Паламу највећма посматрају као *fons et origo malorum* (или, барем, *errorum*), а други, опет, а други га, опет, узимају непогрешивим критеријумом ортодоксије, те за крајности у које такав један приступ води, види: Μ. Κνεžević, *Ουσία, πρόσωπο καὶ ἐνέργεια στὴ διανόηση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά*. Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία υποβαλλόμενη στο Τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικῆς καὶ Ψυχολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Αθηνῶν, Αθήνα 2008, 25–49. – Наравно, не треба сметнути с ума да (доказана) сличност Паламе и Августина у неким аспектима не значи и њихово слагање у свим осталим аспектима, а што би нас, као R. Flogaus-а, „Palamas and Barlaam Revisited...“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1 (1998) 1–32 : 15, одвело (истина, у упитно-контрапунктној форми, али ипак) квалификацији Паламе као једног „августиновског теолога“ и побједничком (реторском) питању: „Ко је сада латинизујући теолог прожет августиновском мишљу? Палама или Варлаам?“ (art. cit., 23; упор.: J. Lössl, „Augustine in Byzantium“, *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000) 267–295 : 286, који, слиједићи, наравно, Флоггауса на нивоу евиденције утицаја, доводи у питање „*περειαίσιμ*ју августиновске теологије у паламитској мисли“; курзив је додат). Међутим, оно на шта Паламино усвајање одређених Августинових ставова нарпосто *мора* да укаже јесте неоправданост једне у православним теолошким круговима веома често присутне антиавгустиновске атмосфере, а у оквиру које се сада Августин посматра као *fons et origo malorum* (или, барем, *errorum*) и чак сврстава заједно са Оригеном, Аријем или Несторијем (види: Μ. Azkoul, *The Influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church*, Lewiston 1990, 7 и даље). Овакав један приступ је, узгред, потпуно супротан од држања према Августину у византијско и поствизантијско доба, када је постојало једно веома изражено поштовање према епископу ипонском. Тако, рецимо, чак и они Западу не сасвим наклоњени аутори, као што су Фотије, Григорије Палама, Марко Ефески, Јосиф Вријеније, Теодор Ласкарис, и други, односе се на један сасвим благонаклон начин

ријечима, он је сасвим пластично указао на могућности једног другачијег тумачења Паламиног опуса¹¹, у првом реду када је о његовом односу према западној теологији ријеч¹². Однос Паламе и Августина је, тако, од Флогаусовог открића дошао у средиште истраживања и, слједствено, постао тема различитих студија, које су, све кад се сабере, ипак биле највећма итерације или тек схолије на Флогаусове (и Димитракопулосове) налазе¹³. Захтјевно питање односа Августина Ипонског и Григорија Паламе, уз детаљан преглед досадашњих истраживања овог проблема, оставићу за неку другу прилику. У кратком тексту што слиједи, а као што то већ и сам наслов сугерише, осврнућу се само на један параграф – прецизније, ријеч је о сасвим успутној примједби – из инспиративне књиге Јаниса Димитракопулоса: *Августин и Григорије Палама. Проблем аристотеловских катејорија и шријагичке психологолије*, а у којем аутор даје оцјену начина на који је „августиновско питање“ у паламитском корпусу размотрио знаменити српски истраживач паламитске мисли, митрополит Амфилохије (Радовић). Отуда, у наставку 1. навешћу мјесто у Димитракопулосовој књизи на којем се аутор осврће на Радовићев став везано за однос Августина Ипонског и Григорија Паламе, 2. упутићу на мјеста у Радовићевој студији о Палами на којима он проблематизује овај однос, 3. указаћу на мањкавости и недоречености Димитракопулосове – преураћене, како ће се испоставити – оцјене Радовићевог става по овом питању.

1. Једино мјесто на којем се Димитракопулос осврће на став митрополита Амфилохија везано за поменути проблем налазимо на страници 155, фн. 227, и то, ствар очекивана, у склопу општег излагања дотадашњег *status quaestionis*-а Паламине евентуалне зависности од блаженог Августина. У оквиру тог прегледа, Димитракопулос православне истраживаче с обзиром на дати проблем сврстава у три групе: а) у прву групу спадају они аутори који, упркос томе што су препознали

према Августиновом ауторитету. Отуда, узмемо ли у обзир општу настројеност византијских отаца према Августину, запазићемо сасвим другачију ситуацију од оне која је присутна данас: Византијци, према су и сами прилично слабо познавали Августина, заузимају један апологетски став према њему, док се данашњи православни теолози, једнако мањкаво (или уопште никако) не познавајући Августинове списе, односе према епископу ипонском на један сасвим дифаматорски начин. Ова тенденција дифамирања Августина започиње, изгледа, (тек) са словенофилским покретом у Русији, а са Јованом Романидисом постаје тако рећи једна нашироко прихваћена норма. О овоме, и уопште о рецепцији Августина у Православној цркви, види веома користан чланак: G. E. Demacopoulos, A. Papanikolaou, ed., „Augustine and the Orthodox : ‘The West’ in the East“, у: G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, ed., *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, NY : St Vladimir’s Seminary Press 2008, 11-40. Види такође: Γ. Α. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, 16-17, 124-125 (фн. 14).

¹¹ Тумачења којем, истина, не мањка критичког приступа и ванредног владања изворима, али које, ипак, није лишено претјеривања и понекад веома упадљивих једностраности. О томе неком другом приликом.

¹² Види: R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther...*, Göttingen 1997. Упор. такође, у сажетој форми: Idem, „Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung“, *Ostkirchliche Studien* 47, 2-3 (1998) 105-123. За могућност да паламитска теологија послужи као нека врста коректива за типично западни модел мишљења, види: A. de Halleux, „Palamisme et Scolastique. Exklusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?“, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) 409-442 = de Halleux, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d’études*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium № 93, Leuven : Leuven University Press : Uitgeverij Peeters 1990, 782-815 (користим рукописну верзију превода на српски); D. Reid, „Palamite influence in contemporary pneumatology“, *Pacifica* 12 (1999) 264-274.

¹³ Види: M. Knežević, *Gregory Palamas (1296-1357) : A Bibliography*, Belgrade : Institute for Theological Research 2011, [1961]-[1978].

упадљиву сличност, имплицитно одричу било какву „могућу зависност“ Паламе од Августина, не нудећи, при том, за ту (негативну) тезу никакве аргументе; б) у другу групу спадају они аутори који утицај Августина на Паламу каквим-таквим аргументима оспоравају, или га, опет, своде тек на утицај из друге руке; в) у трећу групу спадају они православни аутори који се „благонаклоњеније“ односе према Августину и, посљедишно, на нивоу дескрипције сасвим признају његов утицај на Паламу, али при том за ту (сада афирмативну) тезу не нуде одговарајуће аргументе. За прву групу аутора карактеристични су, с правом примјећује Димитракопулос, различити идеолошки стереотипи – попут, рецимо, прокрустовске интерпретативне схеме „персоналистички Исток–усиократски Запад“¹⁴ – који су за неминуовну посљедицу имали то да се свака могућност зависности Паламе од Августина безмало *a priori* суспендује¹⁵. Осим Мајендорфа, Христуа, Јоанидиса и Манзаридиса¹⁶, код којих је, дакле, умјесто анализе самих текстова, приоритет имала прије свега потреба да себе (и Паламу) легитимишу као православне, оvdје, по Димитракопулосу, свакако ваља убројити и Радовића:

Управо у истом наглашено вјероисповједничком духу и са истом егзорцистичком резервисаношћу суочава се са могућношћу Августиновог утицаја на Паламину тријадологију и А. Радовић («Ο άνθρωπος ως “εἰκὼν” τῆς ἁγίας Τριάδος» [= *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἄγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Θεσ/νίκη 1973], у: *Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ. Συλλογὴ κειμένων. Ἐπιμέλεια ὕλης Π. Δρακοπούλου*, τόμος Β', Ἴδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν, Ἀθήνα 1983: 351–354.

У овом кратком, али посве симптоматичном осврту, одмах падају у очи изрази „наглашено вјероисповједнички дух“ и „егзорцистичка резервисаност“. Први израз би, тако, требало да нам сугерише да конфесионално легитимисање представља главно (и можда једино) херменеутичко сјечиво за Радовићеву анализу да-

¹⁴ За ову интерпретативну матрицу вриједи консултовати студију: M. Barnes, „De Régnon Reconsidered“, *Augustinian Studies* 26 (1995) 51–79. Види такође: N. Λουδοβίκος, *Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ ἁγίου. Ὁ μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου*, Ὁρθοπεδολογία № 21, Ἀθήνα : Ἑλληνικά γράμματα 21999, 61–64, 262–263, 276–277, и даље. Упор.: J. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on „Exodus“ 3, 14 : „Εγὼ εἰμι ὁ ὢν“*, Athens : Παρουσία 1996; R. Flogaus, „Palamas and Barlaam Revisited...“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1 (1998) 1–32 : 29–31.

¹⁵ Ова тенденција је, с правом констатује R. Flogaus, „Der heimliche Blick nach Westen...“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 275–297 : 279, сасвим евидентна код Синкевича, а може се запазити и код G. Kapriev-a, „Stellung und Sinn der Philosophie nach der Lehre des Gregorios Palamas“, у: *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*. Herausgegeben von J. A. Aertsens, A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln* № 26, Berlin, New York : Walter de Gruyter 1998, 939–946, који, управо на Синкевичевом трагу, каже да Паламино схватање троструке „εἰκὼν τοῦ θεοῦ“ у људима, а коју овај развија у *Σῆο ἡγεσεί ἰλαβα*, „нема ништа стварно заједничко са Августиновим психолошким тријадама“. Овај став Каприев ће, међутим, касније кориговати у: G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg : Königshausen & Neumann 2005, 273, оцјеном да „је, упркос томе што тријадолошке аналогије имају дугу традицију на Истоку и могу се срести код Григорија Синаита и Теопипта Филадельφίског, сасвим могуће да су психолошке тријаде што их је у De Trinitate развио Августин један непосредни извор ове слике код Паламе“.

¹⁶ За референце види: Γ. Α. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, 154–156, φн. 223–227; 159, φн. 234. За саме квалификације што их ови аутори дају, а које Димитракопулос не наводи *verbatim*, види φн. 44 оvdје.

тог проблема. Други израз би, опет, требало да значи не само да се митрополит према могућности утицаја Августина на Паламину тријадологију односи резервисано, него и да та његова резервисаност, будући „егзорцистичка“, иде све до тачке оспоравања. Као што је познато, ријеч „егзорцизам“ означава „заклињање“ и има скоро без остатка негативне конотације; наиме, обично је повезана са дрвном и, најалост, у хришћанским обредима и данас присутном праксом истјеривања злих духова, па би, отуда, Радовићева „егзорцистичка резервисаност“ заправо имала значити да вјероисповједнички настројен митрополит Паламино евентуално „августиновство“ посматра као каквог *mauvais génie*, којег, онда, треба некако изгнати из паламитског корпуса или га, барем, неутрализовати. Другим ријечима, макар поменути израз превели и блажом варијантом као „заклета“ или „изричита резервисаност“, чини се да њиме Димитракопулос једнако сугерише да је Радовић не само „уздржан“ према „могућности Августиновог утицаја на Паламину тријадологију“, него да он тај утицај, имплицитно, сасвим одриче. Коначно, ваља такође примијетити како по Димитракопулосу очито постоји тијесна повезаност између ове – неоправдане, како се испоставило – резервисаности и једног вјероисповједничког читања светих отаца, што би у наставку значило да омологијска настројеност онога који један (светоотачки) текст чита без даљњег умањује степен његове објективности приликом тумачења тог текста.

Тако, дакле, и тек толико Димитракопулос када је о Радовићевом третирању датог проблема ријеч. Па, да видимо, сада, мјеста у митрополитовој темељној и незаобилазној студији о Григорију Палами на којима он говори о могућности утицаја епископа ипонског на епископа солунског и став што га, *коначно*, заузима по том питању.

2. У дисертацији митрополита Амфилохија Радовића¹⁷ постоје укупно двије групе мјеста на којима се (узредно, али ипак) анализују евентуалне релације између блаженог Августина и Григорија Паламе. Прву групу мјеста налазимо у одјелку са насловом „Човјек као ‘икона’ Свете тројице“, док се друга, за нас овдје посебно важна, група јавља у завршном одјелку књиге који носи назив „Filioque и нестворена тројична енергија“. Референце на Августина из прве групе налазе се, дакле, у контексту излагања Паламиног учења о иконичном јављању Бога у творевини, приликом чега се посебна пажња посвећује ономе што Палама означава изразом „тројична природа“ (ἡ τριαδικὴ φύσις) човјека. Ова тројична природа човјекова – νοερά, λογικὴ τε καὶ πνευματικὴ – јесте, по Радовићу, заправо рефлекс божанске тројичности и дугује се стварању човјека „по образу Божијем“. Узимајући ову библијско-отачку тезу као Паламино руководеће методолошко начело, Радовић констатује да се, по Паламином виђењу, човјек и уопште људска природа има тумачити не тек из ње саме, узете, дакле, по себи, него поглавито с обзиром на праузор по коме је она створена, то јест из перспективе *ἰστροјичноῖ* начина божанског постојања. Ово, другим ријечима, значи да је Паламина антропо-

¹⁷ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμῶν*, Ανάλεκτα Βλατάδων № 16, Θεσσαλονίκη : Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, ²1991. – Упор. српски превод: *Тајна Свете Тројице по Светиом Григорију Палами*. Превод са грчког Епископ Атанасије (Јевтић), Д. Ристић, Манастир Острог 2006. *Nota bene*: У тексту поглавито дајем свој превод навођених одјелака из Радовићеве студије, уз одговарајућу пагинацију у српском преводу.

логија, и то је веома важно имати на уму, у самом свом коријену структурисана битно *тријадолошки*.

Ова по иконичном обрасцу тријадолошка структурисаност човјековог бића даје Палами могућност, истиче Радовић, примјењивања једног битно психолошког метода у теологији¹⁸. Та примјена психолошког метода и психолошких аналогичности настала је, сматра митрополит, као посљедица Паламиног дугогодишњег искуственог истраживања унутрашње структуре човјека, покретâ и сила људске душе, а што је све скупа допринијело да Палама, тврди Радовић, постане „изузетан психолог“¹⁹. Штавише, наставља он, Палама „толико користи психолошки метод, тако да се доима да потпуно усваја субјективно-психолошки метод блаженог Августина“, а што се, опет, „нарочито испољава у употреби августиновске слике: ум, знање, ерос за изображавање Свете тројице“²⁰. И Палама, наставља Радовић, исто као и Августин, говори о Духу као о „неком неизрецивом еросу“ Очевом према Логосу, а чега је у антрополошкој равни слика ерос што га људски ум има према од њега и у њему постојећем знању. Тако човјек, будући створен по образу Божијем, осим моћи *ума*, има и моћ *знања* (унутрашњи логос), али исто тако и моћ *љубави* (ерос, односно дух). Све ове моћи окренуте су „јединству“ човјека, а враћају се у простоту душе тиме што сабирају и узводе и друге силе у једно мистичко средиште личности. Човјеков ум је, тако, у исто вријеме јединствен и тројан, а карактерише га, подвлачи Радовић, још и то да он има један „прави“ и један „кружни“ покрет, преко којег улази у божански починак, сагледава сам себе, и узводи се, кроз самог себе, до боговиђења и сједињења са Богом. Овај покрет јесте, заправо, енергија ума, посредством које човјек, враћајући се себи и свом првобитном јединству, улази до сједињења са Богом²¹.

Све тријаде које Палама користи у својим антрополошким разматрањима – тројична природа душе (ум-логос-дух), тројично знање (умно-разумско-чулно), тројност ума у виду његовог окретања себи и усхођења према Богу (ум-знање-ерос) – имају, каже Радовић, за примарни и једини циљ да изобразе Бога као Свету тројицу. Ту функцију, међутим, нема само тријадичка структурисаност човјековог бића као таква, него исто тако и сама човјекова јединственост, као и динамички, „кружни“, тројични покрет човјековог ума о којем говори Григорије Палама. Другим ријечима, док тријадичка конституисаност човјека изображава три божанске личности, а његова јединственост божанско тројично јединство, овај чо-

¹⁸ Упор.: А. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 47; *Ταјна Свеише Тројице...*, 45: „Није, дакле, ‘антропоморфна’ његова тријадологија, него је, насупротив, ‘тријадоморфна’ његова антропологија, и једино се као таква може употребити анагошки за изображање тројичне тајне. Најприје тројичност Божија открива и ствара ово ‘по слици’ човјеково, а затим се, у свјетлости овог откривења, ово ‘по слици’ употребљава као средство приближавања тројичноме“. У овакој једној перспективи, конструкција „тријадичка психотеологија“ што је користи Димитракопулос показује се проблематичном. Следиједимо ли Радовићев приступ, могли бисмо констатовати да је много прецизније рећи да је Палама баштиник једне „тријадичке теопсихологије“ неголи „тријадичке психотеологије“. Другим ријечима, сама могућност једне (повратне) „психотеологије“ по Палами је заправо тек реперкусија једне (архетипске) „теопсихологије“. Конструкцију „тријадичка психотеологија“ сасвим одбацује G. Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, 274.

¹⁹ А. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 54; *Ταјна Свеише Тројице...*, 52.

²⁰ А. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 54–55; *Ταјна Свеише Тројице...*, 52–53.

²¹ А. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 55; *Ταјна Свеише Тројице...*, 53.

вјеков „кружни“ тројични покрет изображава један у Богу вјечно постојећи динамизам, који је, заправо, покрет „ероса“ и љубави. Ријеч је о једном беспочетном дјелу Божијем²², о Божијем „повратку себи самом“, то јест о једном беспочетном покрету који се збива Његовим самосозерцањем. Тај динамизам који вјечно постоји у Богу треба да се изобрази иконично и у човјеку, и то у тренутку када јединство ума постане тројно, остајући при том једно, а што се, опет, одвија у поменутом карактеристичном окрету ума ка себи самом и његовом кроз себе узвођењу Богу. Окрет о којем је ријеч није друго доли „један окрет ‘ероса’, ненаситог стремљења према знању, који за свој архетип има љубавни ‘окрет’ вјечног Ума према Знању (Логосу) и Логоса према Уму“²³.

Ову психолошку тријаду, која, дакле, ерос што га човјеков ум има према знању посматра као рефлекс Духа-ероса што га Отац-Ум има према Сину-Логосу, Радовић у наставку додатно карактерише као „сасвим августиновску“²⁴. Па ипак, оно што је овдје по њему од пресудног значаја није тек фактицитет њене употребе, него сам начин на који је извршена њена теолошка контекстуализација. Тај начин је, сматра он, код Паламе видно другачији, у смислу да одабир ове тријаде ипак „више одговара александријском поимању Тројице неголи оном блаженог Августина“²⁵. Отуда, и поред „запањујуће сродности“ између Августина и Паламе у погледу коришћења ове слике, чињеница да они долазе до различитих закључака јасан је индикатор да они на различит начин и користе ову слику. По Радовићу, потврда за то јесте чињеница да први завршава у учењу о *filioque*, док са другим то нипошто није случај, а што је, наставља митрополит, „углавном“ условљено Августиновим непознавањем разлике између суштине и енергије. Другим ријечима, док блажени епископ ипонски поменути слику примјењује на егзистенцијално произлажење божанских личности, за Григорија Паламу слика окрета љубави што га човјеков ум прави према њему иманентном знању и, посљедично, представљање Духа као „ероса“, представља у првом реду један *енеријски* (пре)вјечни покрет ероса што га

²² Један од извора за ове Паламине изразе свакако су карактеристична мјеста из *Гносџичких сџослова* Максима Исповједника, на којима се говори о дјелима Божијим која су „зачета у времену“ ([...] ἔργα μὲν θεοῦ χρονικῶς ἠργμένα τοῦ εἶναι [...] и дјелима Божијим која „нијесу зачета у времену“ (θεοῦ δὲ ἔργα τυχὸν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς [...]); упор: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια σ' περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκωσ οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ* 48, PG 90, 1110CD. – Упор.: Свети Максим Исповедник, *Гносџички сџослови. Појавља о ѿεολογίји и икономίји οὐαίλοηenoί Сина Βοησιεῖ*. Превод и напомене П. Јевремовић, у: М. Кнежевић, Б. Шијаковић, прир., *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ. Ασῗκησι φιλosophικε и ѿεολοшкe мисли Μαξίμου Ισῗповедника | Aspects of Philosophical and Theological Thought of Maximus the Confessor [= Луца XXI–XXII (2004–2005)]*, Никшић : Друштво философа Црне Горе, Друштво социолога Црне Горе, Одсјек за философију, Одсјек за социологију Философског факултета у Никшићу 2006, 188|233, 304–315 : 196|197.

²³ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος...*, 56; *Ταјна Свеише Тројице...*, 54. *Nota bene*: У српском преводу митрополитове студије, иначе крцатом (највећма беспотребним) архаичним синтаксичким рјешењима и опсесивним (највећма беспотребним) дидаскалијама, као и – још важније – повременим превидима у самом преводу, посљедња цитирана реченица потпуно је испуштена.

²⁴ *Ibidem*. За један табеларан попис Августинових тријада, види (веома тенденциозан) текст: Α. Fokin, „St Augustine's Doctrine of the Trinity in the Light of Orthodox Triadology of the Fourth Century“, у: Μ. Υ. Stewart, ed., *The Trinity. East/West Dialogue*. Introduction by R. Swinburne. Translated by E. Grushetsky, X. Grushetsky, Studies in Philosophy and Religion № 24, Dordrecht, Boston, London : Kluwer Academic Publishers 2003, 131–152 : 142–143.

²⁵ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Αγίας Τριάδος...*, 56; *Ταјна Свеише Тројице...*, 54.

Ум прави према Логосу и Логос према Уму²⁶, то јест изображава тројичну енергију, која је вјечно дјело и покрет Божији и његово јављање *ad extra*.

Према томе: када користи психолошки метод, Палама се, наглашава Радовић, не задовољава „једном аналошком примјеном психолошких тријада на происхођење ипостаси по битију, нити се ограничава на њих“. У истом правцу, он не потпада под „Августинов психологизам“, а што се има захвалити његовом првентивно апофатичком ставу везано за Свету тројицу, као и чињеници да је он ослобођен „једног статичког и логички детерминисаног схватања, не само о Богу, него и о човјеку“²⁷. Отуда, осврћући се на Жижичеву тезу везано за утицај Августина на Паламу поводом употребе слике Духа као ероса, Радовић констатује да „ако и постоји некаква веза између њих, постоји, међутим, и огромна разлика у погледу употребе те слике, која се дугује различитим теолошким претпоставкама Августина и Паламе“²⁸.

Друго мјесто на којем Радовић говори о евентуалном утицају Августина на Григорија Паламу лоцирано је у закључном дијелу књиге, поглавито у оквиру једне подуже фусноте коју налазимо на странама 169–170. Контекст је, опет, од одлучујуће важности: наиме, и овдје је – само сада детаљније и полазећи из тријадолошке перспективе – ријеч о покушају објашњења Паламине тезе о тројичној енергији као „беспочетном дјелу Божијем“, дакле, једном „дјелу“ које се не односи само на икономијску, него и на теолошку Тројицу. Ово „беспочетно дјело Божије“ јесте, по Радовићу, од вјечности тројични природни „покрет“ и оно што Палама на другом мјесту означава као Божији „повратак ка себи, пошто се Он беспочетно креташе созерцањем себе“²⁹. Тај повратак Бога самом себи и његово самосозерцање јесте, наставља митрополит, „један, да тако кажемо, неизрециви љубавни однос трију личности Свете тројице и њихово међусобно прожимање (περιχώρησις) и постојање“³⁰. Сliku Духа „као некаквог неизрецивог ероса“, иначе посве неуобичајену за источно светоотачко предање, Григорије Палама, по Радовићу, користи управо „да би изобразио ову тајну божанског созерцања и перихоресиса и љубавног односа личности“³¹. Та слика Духа као ероса, искоришћена „можда један једини пут у предању грчких отаца“, изазива, додуше, „бројне потешкоће приликом тумачења“, будући да означавање Духа као љубави карактерише више западну теологију, нарочито од блаженог Августина па надаље, а као такво је у многome допринијело развоју *filioque*-а. Управо на овом мјесту, Радовић се по други пут осврће на могућу зависност Паламе од блаженог Августина. Ево шта сада о томе каже:

²⁶ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 56–57; *Ταјна Свеише Тројице...*, 54–55.

²⁷ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 57; *Ταјна Свеише Тројице...*, 55. Напомена: у српском преводу, у горњем наводу умјесто „аналошком“ стоји „анагошком“.

²⁸ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 54, фн. 2; *Ταјна Свеише Тројице...*, 53, фн. 132.

²⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμιλία ΙΖ'*, 9, у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἄπαντα τὰ ἔργα*. 9. *Ὁμιλίαι (Α'–Κ')*. Εἰσαγωγή, κείμενον-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 72, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη Τὸ Βυζάντιον: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς [1985] ³2004, 496. Упор.: Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 168; *Ταјна Свеише Тројице...*, 173.

³⁰ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 168; *Ταјна Свеише Тројице...*, 173.

³¹ *Ibidem*.

Блажени Августин, посебно у IX књизи свог дјела *De Trinitate* даје једну дубокомисаону анализу психолошке тријаде mens, notitia (verbum), amor. Међу многим другим сликама које користи за изображавање Свете тројице, ова заузима средишње мјесто. По њему, ум (mens) воли знање (notitia), познаје љубав (amor). У вези са тим, он каже и следеће карактеристичне ствари: «Cum itaque se mens novit et amat, jungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente»³² (види Oevres de SAINT AUGUSTIN 16, *La Trinité* II Partie : Les images, изд. DESCLEE DE BROUWER 1955, IX, X, 15, p. 102. Види такође на наведеном мјесту, стр. 72–112, Notes complementaires, Oevres... 16, p. 601). Слика светог Григорија о „највишој љубави“ [ἀνωτάτω ἔρωτος] несумњиво је сродна напријед наведеној слици блаженог Августина. То је још очигледније када се следећа формулација блаженог Августина: „Appetitus... neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur“³³ (на наведеном мјесту, IX, XII, 18, стр. 110) упореди са психолошким „образцем“ „највише љубави“ што га наводи Палама: „...ненасито стремљење људи према знању“ [... ἢ πρὸς τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις] (*Κεφ. Φυσ., Θεολ. κτλ. λζ΄*, PG 150, 1145C). Нема никакве сумње да је свети Григорије дошао у неки додир, израван или неизраван, са Августиновом тријадологијом. То посвједочава и чињеница да је почетком 14. вијека Максим Плануд био превео дјело блаженог Августина *De Trinitate*, а овај превод је извршио велики утицај на православну теологију. [...] У сваком случају, Паламина употреба ове слике различита је од августиновске употребе, а још више од оне томистичке. [...]

Да не бих изашао из задатог тематског оквира, не улазим у даљу, веома инспиративну анализу коју Радовић даје у наставку. Напомињем тек толико да, једнако као и приликом првог освртања на овај проблем, Радовић и овдје заступа тезу да се означавање Духа као „ероса“ не односи на ипостасно, битијно происхођење Духа, него на „његову вјечну и пројавну силу“. Другим ријечима: када Палама говори о Духу „као некаквом еросу“, он тада има на уму оно „беспочетно дјело Божије“, Божији „повратак ка себи“, те перихоресис божанских личности, који представља „узајамни и од вјечности заједнички живот Тројице, који се јавља у свијету као Љубав“³⁴. Употребљавајући за Духа слику ероса, Григорије Палама заправо настоји показати да Бог не постаје љубав кроз стварање и човјекољубље у времену: он је, заправо, од вјечности Љубав, будући од вјечности Света тројица. Сликом ероса и уопште употребом психолошких тријада Палама се, тако, уопште не дотиче происхођења личности Свете тројице по битију; за разлику од њега, латинска теологија није успјела да одоли том искушењу, па је запала у једну претјерану употребу анагогије и у психологизам, а за шта је блажени Августин, подвлачи још једном Радовић, својим психолошким тријадама дао први подстицај³⁵.

Нешто сам се детаљније осврнуо на (све) референце што их на Августина прави митрополит Амфилохије, не само да бих прецизно указао на контекст у којем

³² Упор.: Sveti Augustin, *Trojstvo*. Preveo, napisao uvod i bilješke M. Mandac, Biblioteka Službe Božje № 59, Split : Služba Božja 2009, 465: „Kada, prema tome, duša sebe pozna i ljubi, njezina se riječ s njome ljubavlju sjedinjuje. Budući da duša ljubi spoznaju i pozna ljubav, i riječ je u ljubavi i ljubav u riječi, i jedno i drugo u duši koja ljubi i govori“.

³³ Упор.: Sveti Augustin, *Trojstvo*, Split 2009, 468: „Ona pak čežnja [...] ne smiruje se koncem kojemu teži ako se traženo te nađeno ne sjedini s tražiteljem“.

³⁴ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 171; *Ταјна Свеише Тројице...*, 175.

³⁵ Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος...*, 172–173; *Ταјна Свеише Тројице...*, 176–177.

се оне јављају и на тумачење што га он даје, већ и да бих на један што кохерентнији начин сабрао карактеристичне квалификације и изразе који би нам, већ сами по себи, могли дешифровати његов став по питању односа и евентуалног утицаја Августина на Григорија Паламу. Па да видимо, сада, на основу самих тих квалификација и експлицитних митрополитових ставова, као и на основу анализе претпоставки које су до тих ставова довеле, колико је и докле је она Димитракопулосова констатација везано за Радовићеву „егзорцистичку резервисаност“, заправо, тачна.

3. Најприје, треба запазити да између двије групе мјеста на којима Радовић разматра евентуални утицај Августина на Григорија Паламу постоји извјесна разлика, не толико везано за његов општи став о том проблему, колико за сам распоред акцената и интонацију са којом је тај став изнесен. На првој групи мјеста налазимо, и на нивоу израза и на нивоу опште атмосфере, извјесну уздржаност, али та уздржаност је далеко до тога да буде апсолутна или „заклета“. То је, рецимо, сасвим очито из неких децидираних квалификација што их Радовић даје, од којих су по интезитету посебно упадљиве констатације да је тријада „ум-знање-ерос“ што је користи Палама „сасвим августиновска“, те да између Паламе и Августина у том погледу постоји „запањујућа сродност“. Ријечи „сасвим“ и „запањујућа сродност“ засигурно нијесу ријечи које неко користи када хоће изнијети „заклето“ или „изричито“ уздржан став према нечему. Трећа конструкција, гдје Радовић, осврћући се на Жижијев став, каже да „ако и има неког односа између њих, постоји, међутим, огромна разлика у погледу употребе те слике“ јесте, додуше, исказ извјесне резервисаности, али то нипошто не значи да је она условљена напросто професионалном припадношћу или пак неком априорном интерпретативном схемом. Та резервисаност је, заправо, посљедица уочавања сасвим реалних разлика између Паламе и Августина, а које митрополит доказује једним контекстуалним приступом и примјеном не само филолошке, него и историјско-критичке методе. У том смислу, његово тумачење паламитске примјене тријаде „ум-знање-ерос“, како путем анализе претпоставки које су је уопште учиниле могућом (теза о стварању по образу Божијем и искуство Паламе као „психолога“), тако и путем указивања на семантичко поље што га она покрива (читање ероса као енергије), аргументативно показује да се ова тријада у погледу њеног контекстуализовања, семантике, и даљих реперкусија различито понаша код двојице хришћанских аутора. Отуда, Радовићева „уздржаност“ у погледу утицаја Августина на Паламу, а која се првенствено очитује у његовом подвлачењу разлика што постоје између њих двојице, не дугује се напросто потреби да се Палама дистанцира од једног „западног“ аутора, већ је условљена реално постојећим факторима. На указивање тих разлика Радовић је, дакле, био обавезан већ самим својим холистичким приступом, у првом реду полагањем од претпоставке да Паламина употреба августиновске слике мора имати неко теолошко значење и да мора бити повезана са његовим претходним теолошким резонавањем. Другим ријечима, Радовићево истицање разлика између Августина и Паламе било је условљено већ самим одабиром теме: наиме, фокусирајући се на испитивање основних теолошких претпоставки Григорија Паламе и тумачећи његову употребу поменуте слике у оквиру тих претпоставки, митрополит је напросто био принуђен да укаже на разлике између њих и основних теолошких полазишта

блаженог Августина. У том смислу, оно указивање на „запањујућу сродност“ Паламе са Августином и наглашавање „сасвим августиновског“ карактера поменуте тријаде, било је већ извана осуђено на само узредну анализу и тек на један поглед из другог плана. Исто тако, митрополитово истрајавање на разликама везано за употребу слике о којој је ријеч могло је једним дијелом бити условљено и (оправданом) реакцијом на Жижијеву тезу према којој је Паламин светотројични модел „теорија *иденитична* оној светог Августина и светог Томе“³⁶, другим ријечима, његовом сасвим легитимном потребом да једну тезу са којом се није слагао аргументативно оспори.

Друго мјесто из Радовићеве студије на којем се анализује питање утицаја Августина на Григорија Паламу је у погледу поменуте резервисаности много релаксираније и за нас је овдје од посебног значаја. О томе, поред опште интонације, свједочи и више других параметара, од којих сваки врјиједи да буде посебно наведен:

а) Најприје, карактеристични и сасвим експлицитни изрази који се датом приликом користе. Прије свега, пада у очи митрополитова констатација да је слика Григорија Паламе о највишој љубави „*несумњиво* сродна напријед наведеној слици блаженог Августина“, те да „*нема никакве сумње* да је свети Григорије дошао у неки додир, израван или неизраван, са Августиновом тријадологијом“. Два пута поновљена ријеч „*несумњиво*“ једним те истим поводом посебно је индикативна и заправо свједочи о јасно утврђеном митрополитовом увјерењу да је извјесни утицај Августина на Паламу заиста постојао. Такође, од посебне је важности што се при том једнак простор даје могућности да је тај утицај био *израван* (види ниже).

б) Друго, ваља нам учити да је митрополит Амфилохије, упркос томе што то није био главни предмет његовог разматрања, ипак посветио одређено вријеме и простор истраживању могућег утицаја Августина на Паламу. То истраживање је, свакако, подразумевјало упоређивање њихових текстова. Да је Радовић то упоређивање заиста и вршио, јасно се може сагледати из чињенице да он наводи за дату тему управо релевантну девету књигу Августиновог списка *О Светиој тројици*, али и из тога што се том приликом не ограничава само на њу – о чему недвосмислено свједочи његова констатација да Августин своју „*дубокомисаону*“ анализу тријаде „*ум-знање-љубав*“ даје „*и посебно* у IX књизи свог дјела *De Trinitate*“. Ово нам, наравно, показује да митрополит, за разлику од достине беспошtedних Августинових критичара из табора православних теолога, заиста *јесће* читао Августина³⁷ и, тако, добро познавао структуру самог списка о којем је ријеч, те да је, посљедично,

³⁶ M. Jugie, „Palamas Grégoire“, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI, 2 (1932) 1735–1776 : 1776: „Fait remarquable dans l’histoire de la théologie grecque et byzantine, et, à notre connaissance, inouï jusque-là, Palamas expose sur le mystère des processions divines une théorie *identique* à celle de saint Augustin et de saint Thomas [...]“ (курзив је додат)

³⁷ Ситуација није много повољнија ни са друге стране оградe, наиме, код самих западних теолога. Тако, свој веома подстицајни текст, у којем, заобилазећи „новоплатоновски“ интерпретативни мејнстрим, даје једно (про-)никејско читање Августина, M. R. Barnes, „Rereading Augustine’s Theology of the Trinity“, у: S. T. Davis, D. Kendall, G. O’Collins, eds., *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, New York : Oxford University Press 1999, 145–176, започиње констатацијом да „није само могуће, него је сасвим уобичајено имати једно ‘читање’ Августина, а да се при том никада није читало Августина“ (види и фн. 1 тамо). Једно тек парцијално и селективно читање Августина било је, изгледа, карактеристично чак и за западне теологе из Средњег вијека (147).

знао да се поменута тријада и слика Духа као љубави³⁸ јавља и у другим дијеловима ове гласовите Августинове расправе. Коначно, томе у прилог свједочи и чињеница да Августинов спис митрополит наводи на један прилично акрибичан начин, и то према једном од најрецентнијих издања Августинових дјела у то доба (1955), а што показује да, за разлику од устаљене праксе у данашњој учености, критички апарат није напросто преузимао од других аутора.

в) Да је митрополит заиста читао Августина и упоређивао његове текстове са текстовима Григорија Паламе посвједочује не само то што он (први, колико знам, од православних истраживача, а можда и уопште) лоцира тачно мјесто из *De trinitate* одакле Палама преузима своје тријаде³⁹, него још више чињеница да он двојицу теолога доводи у везу и са једног бочног, дакле, мање очигледног колосјека. Овај бочни колосјек, а што је најжалост до сада остало потпуно непримијењено, митрополитовом тумачењу односа Августина и Паламе даје – макар оно било само у наговјештају и недоречено, али ипак – један *ἰοσεβαν εκκλιβιγίσειν и оригиналности*. Он се, укратко речено, прочитује у чињеници да митрополит Амфилохије утицај Августина на Паламу сагледава – и прихвата – не само на основу примјене слике ероса што га ум има према знању, него и на основу става којим Палама ову слику настоји подупријети, а сходно којем постоји „ненасито стремљење људи према знању“ (ή προς τὸ εἰδέναι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἐφ᾽ἑσῆς). Овај Паламин „психолошки образац“, како га митрополит назива, а којим епископ солунски настоји, дакле, додатно потврдити тезу о постојању инхерентне љубави ума према знању, митрополит такође доводи у везу са Августиновим ставовима везано за *appetitus* – појам који Максим Плануд преводи са ὄρεξις – из девете књиге списка *De trinitate*. Тако, говорећи о начину на који се понаша људска жудња према сазнању, а у својству тријадичке иконичности, блажени Августин каже:

Ona pak čežnja što je u traženju proizlazi od tražitelja i o njemu na neki način ovisi. Ne smiruje se koncem kojemu teži ako se traženo te nađeno ne sjedini s tražiteljem. Ta čežnja, to jest traženje, ipak se čini da nije ljubav kojom se ljubi što je spoznato. Još se, naime, radi da se spozna, ali je ipak nešto iz istoga roda. Već se pak može nazvati voljom jer svatko tko traži nastoji pronaći. Ako se ono traži što pripada na spoznaju, svatko tko traži želi spoznati. Ako to hoće žarko i usrdno, rekne se da se trudi. To se obično veli kada se hoće shvatiti i steći bilo koje nauke. Postoji, dakle, čežnuće što prethodi dušinu porođaju. Budući da ono traži i pronalazi što želimo spoznati, rađa se porod, sama spoznaja. Stoga se ona čežnja kojom se začinje i rađa spoznaja ispravno ne može zvati rađanjem i porodom. Zato isto čežnuće kojim se žudi za spoznavanjem postaje ljubav spoznate zbilje kada drži i grli dragi porod, to jest kada spoznaju sjedinjuje s onim tko je rađa.

Određena je slika Trojstva sama duša i njezina spoznaja koja je njezino dijete i njezina riječ iz same sebe. Ljubav je treća. To troje je jedno i jedna supstancija. Porod nije manji kada duša sebe pozna kolika jest. Ni ljubav nije manja kada duša sebe toliko ljubi koliko sebe pozna i kolika jest⁴⁰.

³⁸ Види: R. Flogaus, „Der heimliche Blick nach Westen...“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 275–297 : 290–293.

³⁹ Узгред, ријеч је о истом мјесту на које упућује и Г. А. Δημητράκοπουλος, *Ἀγιοστίνοῦ καὶ Γρηγόριου Παλαμᾶς*..., 91.

⁴⁰ Sveti Augustin, *Trojstvo*, Split 2009, 468.

Под условом да нијесам направио неки крупнији превид приликом истраживања, могу да констатујем да је митрополит Амфилохије Радовић био, заправо, *први истраживач* на оба пола хришћанске икумене који је извршио ову додатну текстуалну компарацију између Августина и Паламе, указујући, тако, из једне до тада незапажене перспективе на могућност *директној* утицаја епископа ипонског на епископа солунског. У таквом ставу може нас подржати барем једна чињеница: наиме, једини аутор који је уочио везу између *Capita 37* и *De trinitate IX, 12, 18* у погледу *appetitus*-а ума према знању био је управо Рајнхард Флогаус, а који, и то је овдје посебно значајно, ову компарацију наводи као једну карику у ланцу свог *опитиналној* открића августиновских мјеста што их је Палама преузимао или пак имао у виду пишући своје *Capita 150*⁴¹. Јанис Димитракопулос, упркос томе што је однос Августина и Паламе главни предмет његове студије, ову везу уопште и не региструје, већ Паламин став о „ненаситом стремљењу људи према знању“ повезује са првом реченицом из Аристотелове *Μεταφизике*, сходно којој „сви људи по природи жуде за сазнањем“ (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει)⁴². И премда би Димитракопулосово (сасвим утемељено и врло вјероватно, уосталом) тумачење могло бити ближе истини, а митрополитова текстуална компарација (с правом) могла бити оквалификована као недостатна и редукована – Флогаус, у ствари, наводи управо онај дио који долази *након* реченице што је помиње митрополит, не укључујући и њу саму – потез што га овдје Радовић прави једнако не губи на снази и важности за проблем о којем је ријеч. Овај потез је, посљедично, за нашу тезу од суштинског значаја: наиме, он јасно свједочи о томе да митрополит не само да није био несклон да двојицу хришћанских теолога доведе у однос директног утицаја, него је, напротив, тај однос директног утицаја настојао и додатно показати, тражећи *на један самоиницијативан начин* даље везе између двојице аутора.

г) Коначно, од важности је и то што што митрополит свој став да „нема никакве сумње“ да је Палама дошао „изравно или неизравно“ у неки додир са Августиновом тријадологијом поткрјепљује не само интерном анализом текстова, него и неким екстерним (комплементарним) факторима. Ту се свакако може убројити његова опетована констатација да је слика Духа као ероса „неуобичајена“ за источно предање и да више карактерише западну теологију, чиме се укључно сугерише да она има поријекло у списима неког од западних теолога и да ју је Палама од њих и преузео. Исто тако, у ове екстерне чиниоце који подупиру могућност утицаја Августина на Паламу митрополит убраја и чињеницу да је у Паламино доба постојао превод Августиновог списка *О Светијој тројици* што га је сачинио Максим Плануд, превод који је, како с правом примјећује, „извршио велики утицај на православну теологију“⁴³.

⁴¹ R. Flogaus, „Der heimliche Blick nach Westen...“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 275-297 : 292-293 (фн. 53). На ову везу указује, додуше, и J. Lössl, „Augustine in Byzantium“, *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000) 267-295 : 286, али очито само понављајући Флогаусов налаз. Ниједан од њих, међутим, не помиње да је везу о којој је ријеч већ био уочио митрополит Амфилохије.

⁴² *Met.*, 980a22. – Упор. српски превод: Aristotel, *Metafizika*. Prevod, komentari i napomene S. U. Blagojević, Beograd : Paideia 2007. – Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, 88; 160, фн. 247.

⁴³ О томе, поред осталог, свједочи и богата текстуална традиција овог превода, која броји двадесет седам рукописа. Види: G. Rigotti, *Αὐγουστίνου Περί Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα...*, Ἀθήνα 1995,

Уколико, сада, нешто пажљивије сагледамо ове митрополитове ставове према могућности утицаја Августина на Паламу, релативно лако ћемо разабрати да је она Димитракопулосова оцјена о његовој наводној „заклетој резервисаности“ само парцијално – ако уопште – тачна. Она се, наиме, у најбољем случају може односити на оно прво Радовићево разматрање овог проблема, премда ни ту до краја, будући да се утисак о резервисаности дугује у првом реду митрополитовом показивању објективних разлика у погледу примјене августиновске слике, а исто тако и његовом легитимном потребом да се, у свјетлости тих разлика, супротстави Жижијевој тези, по којој се између Августина, Томе Аквинског и Паламе у овом погледу може ставити знак једнакости. Друго мјесто што смо га овдје навели поменуто (иначе само парцијалну) резервисаност потпуно ублажава, а донекле је чак и неутрализује. Сви параметри што смо их претходно навели недвосмислено показују не само да митрополит није имао никаквог проблема са чињеницом да је Августин „несумњиво“ утицао на Паламу, него да је он тај утицај чак и самоиницијативно – иако узгредно и увијек из другог плана – настојао подупријети.

Отуда, умјесто оне помало неодмјерене и преурађене оцјене о наводној „егзорцистичкој резервисаности“, најмање што је Димитракопулос поводом Радовићевог става везано за однос Августина и Паламе могао урадити јесте да уочи да се *и* он, за разлику од теолога са којима га је сврстао⁴⁴, односио „благонаклоњеније према Августину“, те да констатује да је *и* он, попут неких других аутора⁴⁵, „приступио умјесније (иако без систематске аргументације) могућности да је Палама црпео из Планудовог превода“⁴⁶. Прецизније (и поштеније) говорећи, у митрополитовом случају не ради се тек о „умјесности“, него о нечем за дати временски оквир много већем и значајнијем: његова тврдња да „*нема никакве сумње*“ да је Палама дошао у додир са Августиновом тријадологијом, те његово тражење и налажење до тада незабиљежених текстуалних подударности, јесте заправо *прво* сасвим експлицитно допуштање могућности да је Палама „*изравно*“ познавао Августина, када је ријеч о истраживачима из православног идеолошког круга⁴⁷ (изузимајући,

lxxx–lxxxiv. Наводим према: E. Fisher, „Planoudes’ ‘De Trinitate’, the Art of Translation, and the Beholder’s Share“, у: G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, ed., *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, NY 2008, 41–61 : 51, фн. 31.

⁴⁴ Сасвим паушалне оцјене какве дају аутори као што су Мајендорф („[...] психолошко поређење веома слично оном што га је користио свети Августин [...]“), Христу („Формулација подсјећа на Августинову аналогију“), Манзаридис („Употребљавајући психолошку слику која подсјећа на учење блаженог Августина о Тројици [...]“) и Јоанидис („Донекле сличне тријаде употребљава и св. Григорије Палама [...]“) [види фн. 16], Димитракопулос је морао раздвојити од (узгредне, али ипак) анализе и једног видно другачијег става што их је понудио митрополит Амфилохије. Митрополитов став аутор је исто тако морао раздвојити и од оног што су га заузели Синкевич и, у одређеној мјери, Хаси, али и аутори који су, по њему, „умјесније“ приступали проблему о којем је ријеч (види фн. 45), а који се такође задовољавају узгредним оцјенама, махом преузетим од других аутора (Трембелас и Подскалски највјероватније од Жижија, Бенакис највјероватније од Подскалског, а Никитас сигурно од Бенакиса), што примјећује и сам Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμῆς...*, 159, фн. 234. – Види такође фн. 47 овдје.

⁴⁵ Као што су, рецимо, Марзелос, Трембелас, Бенакис и Никитас; за референце види: Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμῆς...*, 156, фн. 227; 159, фн. 234.

⁴⁶ Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμῆς...*, 84.

⁴⁷ У студији коју је годину дана раније сачинио М. Е. Hussey, „The Palamite Trinitarian Models“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 16, 2 (1972) 83–89 : 87, одриче се, у контрапозицији са мишљењем што

можда, Трембеласа⁴⁸). Међутим, да ли из потребе да што јачим контрапунктом појача своје откриће, да ли због дјеловања неких других злих херменеутичких духова, а који заиста вребају на сваком кораку, или пак напросто усљед недовољне информисаности⁴⁹, Димитракопулос пропушта да уочи да је митрополитов *коначни* став према поменутој могућности био – без икакве „резервисаности“, а понајмање оне „егзорцистичке“ – сасвим отворен, и то упркос његовом несумњиво „наглашеном вјероисповједничком духу“.

А када је о том „наглашено вјероисповједничком духу“ ријеч, духу који Димитракопулосу сасвим упадљиво није по вољи, он, по себи узет, нити је пресудан нити је детерминишући за интерпретативни досег наших анализа. Другим ријечима, тај „вјероисповједнички дух“, наглашен или ненаглашен, *може*, али *не мора* (безусловно) запречавати нашу сазнајну оптику, исто као што, с друге стране, и наша вјероисповједничка неутралност сама по себи *може*, али *не мора* бити гарант нашој објективности (која, разумије се, никада не може бити ни приближно потпуна). Прецизније говорећи, ове двије различите интерпретативне одступнице саме по себи тек дају претпоставке да се на једном те истом предмету спознаје освијетле његове различите стране, док сам степен објективности приликом тумачења зависи првенствено од тога колико смо у стању да што је више могуће холистички и диференцијално приступимо том објекту и колико смо спремни да, умјесто саображавања чињеница нашим интерпретативним агендама, тим чињеницама саобразимо само наше тумачење – у првом реду, оним текстуалним, али не само и не искључиво њима.

Да је то управо тако, посвједочује нам и начин на који су двојица аутора о којима је ријеч – Димитракопулос и Радовић – протумачили овај „августиновски метеорит“ на паламитском византијскоплавом небу. Тако, управо је наречени „вјероисповједнички дух“ митрополиту Амфилохију дао могућност да Паламу сагледа у првом реду *шеолошки*, то јест да Паламу настоји протумачити *par lui-même*. Полазећи од претпоставке да постоји суспрегнутоост између његовог раног и његовог

га је изнио Жижи, „директна зависност“ Паламе од Августина (или од Томе Аквинског), и подржава се само могућношћу „*индиректној*“ утицаја августиновског психолошког модела“ на Паламину мисао (курзив је додат). То би, заправо, значило да је Палама за одређене елементе Августинове тријадологије сазнао тек из друге руке, то јест из опште интелектуалне климе која је у његово доба владала у Цариграду, а гдје су „дјела и идеје ових западних теолога [sc. Августина и Томе] били добро познати“. За разлику од аутора као што су Мајендорф, Лоски, Хаси, Манзаридис, Синкевич, Христу, Тсирпанлис и Бобрински, осврт Амфилохија Радовића на ову *ex Occidente lux* – осврт који, како посвећеним простором, тако и ставом који је заузет, прилично искаче из (тада) владајућег теолошког мејнстрима унутар православних оквира – R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther...*, Göttingen 1997, 147, 152; „Palamas and Barlaam Revisited...“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1 (1998) 1–32 : 16 (фн. 86), 17, уопште ни не узима у обзир, чак ни у свом нешто рецентнијем тексту: „Inspiration – Exploitation – Distortion : The Use of St Augustine in the Hesychast Controversy“, у: G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, ed., *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, NY 2008, 63–80 (посебно 64–65).

⁴⁸ П. Ν. Τρεμπέλα, *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, τόμος 1, Αθήνα [1959] 1978, 154, фн. 222. Наводим према: Γ. Α. Διπνιτράκοπουλος, *Αύγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμῆς...*, 159, фн. 234.

⁴⁹ Ова посљедња могућност, наиме, да Димитракопулос није интегрално прочитао Радовићеву студију, могла би се потврдити чињеницом да он упућује само на један њен одјељак, и то према изворнику у којем је тај одјељак (касније) прештампан, те да при том, упркос својој иначе узорној акрибичности, не указује на паралелну пагинацију у самој Радовићевој књизи. Ако ово заиста јесте случај, онда би, осим употребе једног умјеренијег тона, интелектуално било много поштеније да је своју квалификацију оградио само на то једно мјесто које је имао у виду – премда поменута квалификација, видјели смо, и за ово мјесто важи само парцијално.

позног теолошког резоновања, митрополит је вјешто – и херменеутички прилично захтјевно, морам додати – повезао Паламино усвајање августиновске тријаде и означавање Духа као „ероса“ са његовом (стално развијаном, али никада до краја разјашњеном) теологијом нестворених енергија, као и са његовим учењем о повратку ума у себе самог, изложеном већ у *Тријадама о свешћеним исихастима*. За своју интерпретативну нит водиљу митрополит је узео претпоставку да је код Григорија Паламе присутна семантичка досљедност на једном стриктно *теолошком* плану, другим ријечима, да у једном структуралном смислу код Паламе нијесу евидентна теоријска одступања, без обзира на евентуалне утицаје које је могао примити. Ово начело, настало као посљедица систематског и дубинског истраживања Паламиних текстова⁵⁰, омогућило је митрополиту да понуди једно заиста креативно и оригинално теолошко тумачење, сходно којем је слика Духа као ероса схваћена првенствено у једном енергијском кључу⁵¹. Овакав приступ унапријед је, додуше, осујетио и видно редуковао једну исцрпнију текстуалну анализу везано за однос Паламе и Августина, те натјерао при том Радовића на нека натегнута тумачења⁵², али саму анализу о којој је ријеч, видјели смо, он нити је сасвим суспендовао нити је поменути однос утицаја искључио – напротив. Другим ријечима: приликом тумачења примјене августиновске тријаде у паламитском корпусу, ми-

⁵⁰ Уколико пажљиво пратимо митрополитову студију – наравно, са претпоставком да смо пажљиво и опетовано ишчитали сам паламитски корпус – уочићемо његово ванредно познавање изворних Паламиних текстова. То се, рецимо, види из митрополитовог обичаја да тематски сродна мјеста из различитих Паламиних списа сабира и организује на једно мјесто, а све у сврху давања додатних текстуалних потврда за одговарајуће тезе које заступа. Истина, такав један – начелно узоран – приступ не тако ријетко завршава у одређеним стилским аберацијама и беспотребним оптерећивањима текста, а што се очитује, рецимо, у инкорпорисању Паламиних реченица у сопствени теолошки дискурс као и у прилично честим перифразама. Овај митрополитов манир, осим што открива његов узоран увид у паламитски теолошки опус, симптом је, међутим, и једног дубљег проблема, а који представља једну од неуралгичних тачака његовог приступа: наиме, недостатка довољног степена критичке дистанце везано за Паламина теоријска разматрања и за аргументативни ход његове мисли. Радовићева неспремност да свом тумачењу да и једну израженију критичку ноту можда је и најслабији аспект његовог дјела, али аспект који суштински не умањује његов капитални и далекосежни допринос паламитској учености.

⁵¹ Овако једно читање прихватају, рецимо: J. Breck, „The Two Hands of God’. Christ and the Spirit in Orthodox Theology“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 40, 4 (1996) 231–246 : 241; M. A. Orphanos, „Izlaženje Duha Svetoga prema nekim grčkim ocima nakon 8. stoljeća“, у: *Teologija o Duhu Svetome u dijalogu Istoka i Zapada*, предео S. Bagarić, Екуменско вјемеће Срква, Екумена № 16, Загреб : Кршћанска садашњост 1998, 35–72 : 54–55, и др. Једно „енергијско“ читање Духа као „ероса“ није, изгледа, страшно ни Августину; тако J. Lössl, „Augustine in Byzantium“, *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000) 267–295 : 280: „Јер у *Cap.* 36 Палама јесте говорио о Духу као љубави, док, када је то чинио Августин, он је увијек указивао да је при том или примјењивао аналогију ума, или да је оно на шта је мислио ‘Божја воља’, појам који је близак појму Духа као $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha\text{-}e$ “. Па ипак, Августиново „енергијско“ читање „ероса“ видно је другачије од Паламиног, барем ако га изложимо онако како је то учинио митрополит Амфилохије; узгред, Лоесл, пожуривши да (оправдано) оспори Синкевича, овдје као да испушта оно „ $\omicron\iota\upsilon\nu$ “: наиме, Палама не говори о Духу напросто као о еросу, него као о „некаквом“ еросу.

⁵² Такав утисак оставља оно мјесто гдје митрополит за Паламу каже да је „изузетан психолог“. Све док ова квалификација служи у сврху објашњења *ирешијосџавки* које су Палами омогућиле усвајање Августинове психолошке тријаде, она може бити сасвим легитимна и оправдана; међутим, онага часа када почне закривати чињеницу да Паламина „изузетна“ верзираност у психологији некако коинцидише са његовим доласком у додир са Августиновим *De trinitate* – а то изгледа да овдје управо јесте случај – она постаје проблематична и прилично натегнута. Уколико се поштно сагледа ствар, показале се да Паламино искуство истраживања људске душе свакако јесте припремило терен за његово усвајање августиновске психолошке тријаде, али и да то искуство само по себи није било довољно да Паламин психолошки метод добије облик какав је коначно добио.

трополит је дао једно *par excellance* садржинско, иманентно-теолошко читање Григорија Паламе, што је, имајући на уму теолошку визуру самог Паламе, било сасвим очекивано и пожељно; с друге стране, његов став конкретно према питању могућности утицаја Августина на Паламу, а исто тако и његова индикативна квалификација Августинове анализе психолошке тријаде као „дубокомисаоне“, свједочи да га његов „наглашено вјероисповједнички дух“ ипак није спријечио да објективно сагледа вриједност ове анализе епископа ипонског и да, упркос разликама за које је сматрао да су евидентне, заузме један афирмативан став према знаменитом латинском оцу – став којег је, коначно, својом „неочекиваном отвореношћу ума према латинској традицији“⁵³, дијелио и сам Григорије Палама⁵⁴.

С друге стране, позиција једног вјероисповједнички неутралног тумача какву је, наводно, заузео Јанис Димитракопулос омогућила је овом даровитом грчком философу млађе генерације један на плану саме евиденције много ближи и много исцрпнији увид у онај августиновски упад у Паламину мисао и, посљедично – преко примјене стриктно филолошко-критичке анализе, – препознавање Паламиних изравних текстуалних позајмица од Августина. Такав један приступ дао је Димитракопулосу довољно простора и за сагледавање многих напрелина везано за логичку кохерентност у Паламином доказном поступку, као и за утврђивање осталих текстуалних утицаја на литерарни опус архиепископа солунског. Међутим, тумачећи Паламу првенствено са становишта извора које је користио, те са становишта аргументативне досљедности и његовог евентуалног оригиналног доприноса филозофским идејама, Димитракопулос – упркос козметичким оградама – као да испушта из вида иманентно теолошку структуру његове мисли, искључујући безмало сваку могућност да је знаменити солунски светитељ извршио једну садржинску реконтекстуализацију онога што је позајмио од блаженог Августина⁵⁵. По њему, Палама је поменуто августиновско учење, које је нашао „привлачним и интересантним“, напосто вјештачки – потпуно у духу „византијске филозофске сте-

⁵³ R. Flogaus, „Palamas and Barlaam Revisited...“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42, 1 (1998) 1–32 : 29.

⁵⁴ Односећи се (прикривено) на блаженог Августина и на његов спис *Ο Σειῶν ἰεροῦ* у свом *Πρὸς τὰ τοῦ Γρηγορίου συγγράμματα* 43, у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Δ΄. Δογματικὰ πραγματεῖα καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358. Προλογίζει Π. Κ. Χρήστου. Ἐκδίδουν Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουράκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη : Κυρομάνος 1988, 296.10–11 [= Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἄπαντα τὰ ἔργα*. 7. Κείμενα αἰχμαλωσίας. Λόγοι κατὰ Γρηγορίαν. Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Παν. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐλευθ. Γ. Μερετᾶκης, “Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 120, Θεσσαλονίκη : Ἐκδοτικός οἶκος Τὸ Βυζάντιον : Πατρικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1994, 378.15–16], Палама даје сљедећу квалификацију епископа ипонског: „бдући да се и код мудрих и апостолских мужева каже...“ (ἐπεὶ καὶ τὶς τῶν σοφῶν καὶ ἀποστολικῶν ἀνδρῶν φησιν...); види: Γ. Α. Δημητρακόπουλος, *Αἰγυπτῶσις καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς*..., Ἀθήνα 1997, 16–17.

⁵⁵ Као што с правом констатује J. D. Wilkins, „‘The Image of this Highest Love’: The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas’s ‘Capita 150’“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 47, 3–4 (2003) 383–412 : 384, „разумијевање једног аутора није само ствар старања за његове изворе, његов контекст, његов језик; оно је такође ствар разумијевања стварности на које он упућује“. Поред поменутих епизоде са „еросом“, којег Палама ипак *уклаῖα* у своју теолошку слагалицу, о кохерентности августиновских позајмица са остатком његове мисли свједочи и *Сар. 125*, гдје он, у склопу перифразе Планудовог превода, уноси за уклапање у своју мисаону схему пресудно „καὶ ἐν αἰῶνι καὶ αὐτῶν τῶν αἰώνων“. Упор.: R. Flogaus, „Der heimliche Blick nach Westen...“, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 275–297 : 281 (фн. 21); J. Lössl, „Augustine in Byzantium“, *Journal of Ecclesiastical History* 51 (2000) 267–295 : 281.

рилности⁵⁶ – накаленио на своју мисао, не старајући се при том за то да ли је оно органски кохерентно са осталим аспектима његове мисли, то јест не трудећи се да „интегрише оно што је позајмио у своје мишљење“⁵⁷. Могућност – сасвим реална и, уосталом, очекивана за двојицу аутора из тако удаљених епоха – да су Палама и Августин различито тумачили идентичне психолошке тријаде, те могућност да је ове тријаде Палама ипак структурално инкорпорисао у своју општу теолошку схему, Димитракопулос као да уопште ни не узима у обзир и као да, без много херменеутичког напрезања, већ унапријед искључује. Такво једно тумачење, заводљиво какво јесте, свакако да погодује интерпретативној агенди доказивања Паламине логичке некохерентности и нефилософичности негових мисли, али као да негдеје промашује главну нит и интенцију Паламиног литерарног наума. Димитракопулос, стиче се утисак, Паламу тумачи више из визуре онога што би он сам могао очекивати од њега, неголи из угла самих Паламиних интенција и императива времена у којем је он живио. Тако, чини се да могућност Паламиног (другачијег) *чињања* августиновских тријада, на коју указује митрополит Амфилохије, Димитракопулоса заправо уопште и не занима – а природно, он је тај који има свако право да сам одреди шта га занима а шта не.

Међутим, истрајемо ли до краја на таквој једној позицији и узмемо ли само у обзир оне заиста утемељене и брижљиво изведене аргументе што их Димитракопулос даје, плашим се да ћемо испустити из вида било какав *йозиџиван* допринос што га је дао архиепископ солунски. На том трагу, нећемо више бити у прилици да Паламу, заједно са самим Димитракопулосом, назовемо „великим грчким хришћанским писцем“⁵⁸, будући да се та његова величина и уопште важност његових списа за историју идеја неће више моћи сагледати од бројних инконзистентности и недоречености којима паламитски корпус заиста обилује. Начелно, ни са оваквим једним исходом не бих имао никакав проблем, уколико би он до краја одговарао чињеницама; међутим, чини се да је она интерпретација по којој је Палама августиновске ставове ипак уклапао – а не напросто механички усвајао – у свој метафизички „систем“ далеко плоднија и са херменеутичког становишта ипак прихватљивија. Отуда, оно читање које Паламину позајмицу поменуте августиновске тријаде посматра у првом реду под призмом разликовања суштине и енергија, а каквим га даје Амфилохије Радовић, свакако јесте много подстицајније за размишљање и засигурно је ближе духу и претпоставкама од којих је полазио сам Палама. Такво једно читање, које би поменуто и остале позајмице посматрало не само као „адаптацију“, него и као својеврсну „адаптацију“, могло би да буде – ишло оно у правцу што га је сугерисао митрополит Амфилохије или не, сасвим свеједно – добрана основа за једно даље истраживање, истраживање које би и само тумачење што га је митрополит понудио додатно преиспитало⁵⁹.

⁵⁶ До указивања на философску стерилност у византијском свијету Димитракопулосу је, изгледа, посебно стало; упор.: J. Demetrasopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on „Exodus“ 3, 14* : „*Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν*“, Athens : Παρουσία 1996, 38; Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, Ἀθήνα 1997, 101.

⁵⁷ Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, Ἀθήνα 1997, 98.

⁵⁸ Г. А. Δημητράκοπουλος, *Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς...*, Ἀθήνα 1997, 16.

⁵⁹ Став што сам га у овом тексту посебно хтио подвући, а то је неопходност једног структуралног приступа Паламиним августиновским позајмицама, у складу је са оцјеном што је даје J. D. Wilkins,

Mikonja Knežević

*Mens-notitia-amor/Νοῦς-γνῶσις-ἔρωc.
A Scholium on the “Augustinus/Palamas” Case*

The paper discusses the way the Metropolitan Amphilochios (Radović) approached the issue of possible influence of Augustine’s writing *De trinitate* on Palamas’ work *Capita 150*, primarily with regard to the application of the so-called “psychological triads” in trinitarian theology. The question of influence of Augustine of Hippo on Gregory Palamas is one of the main topics in the realm of contemporary palamic scholarship, since this influence has been clearly and unambiguously documented only in 1996, primarily by Reinhard Flogaus, and a year later also by John A. Demetracopoulos. Unlike the mainstream within Orthodox theology, of which was characteristic an *a priori* rejection or, at best, a strong aloofness with regard to the possible augustinian impact on Palamas, Metropolitan Amphilochios demonstrated a great willingness not only to register that impact and to accept it, but also – though in a casual and incomplete way, but still – to support it even further. This support included, both at the level of the intention and the textual verification, certain original solutions, which until the analysis of Flogaus have not been offered in palamic scholarship at all. In light of the analysis of those places where Radović actually deals with the relationship and the possibility of the influence of Augustine on Gregory Palamas, the estimation of Radović’s position on this matter given by John A. Demetracopoulos appears as highly problematic.

Key words: Augustine of Hippo, Gregory Palamas, psychological triads, mind, knowledge, eros, Holy Spirit, Amphilochios Radović, John A. Demetracopoulos, hermeneutics, recontextualisation, uncreated energy.

„‘The Image of this Highest Love’...“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 47, 3–4 (2003) 383–412 : 389–390, сходно којој је „учењачко бављење овим [sc. 34–37] главама било крајње закупаљено ‘августиновском’ проблематиком“, а што „отвара несрећну могућност да апологетске бриге ометају дух непристрасног истраживања“ и што такође „значи да су питања везано за поријекло Григоријевих идеја показивала склоност да склоне у страну питања везано за стварни метод и садржај ових глава“.