

Микоња Кнежевић

Филозофски факултет Универзитета у Косовској Митровици
Косовска Митровица - Србија

**„Αὐτήκοος γεγωνὼς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς“.
АУТОРИТЕТ ДИОНИСИЈА ПСЕУДО-АРЕОПАГИТА У СПИСУ О ЈЕДИНСТВИМА
И РАЗЛИКОВАЊИМА ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ**

Апстракт: У тексту се разматра начин на који се Григорије Палама односи према личности и литерарном корпусу Дионисија Псеудо-Ареопагита у свом кратком, но систематичном и релевантном спису „О јединствима и разликовањима“. Посебан акценат стављен је на питање ауторитета; наиме, узимајући као непогрешиву чињеницу да је аутор ареопагитских списа био заиста ученик апостола Павла, Палама пропушта прилику да критички преиспита стварно ауторство тих списа, упркос томе што, натјеран полемичким контекстом, недвосмислено долази до постављања питања које га је могло одвести ка раскринкавању овог наведеног ауторитета из апостолског времена. Тако се показује да је и, поред херменеутичке плодности његовог тумачења ареопагитских списа, Григорије Палама, из (некритичке) оданости ауторитету и предању, на овом мјесту и овим поводом остао слијеп за неке чињенице које би од ауторитета и предања независнији ум био спремнији да уочи и, још важније, да уважи.

Кључне ријечи: Григорије Палама, Дионисије Ареопагит, ауторитет, ауторство, херменеутика, епистемолошке блокаде.

Григорије Палама и Дионисије Ареопагит^{*} – питање односа ове двојице релевантних и утицајних хришћанских аутора¹, у првом реду начина на који је

* Саопштење прочитано на симпосиону *Српска теологија данас. Трећи годишњи симпосион 2011*, одржаном на Православном богословском факултету у Београду 27-28. маја 2011. године, у организацији Православног богословског факултета Универзитета у Београду и Института за теолошка истраживања (секција: „Патрологија и агиологија“).

1 „Ако би један даровити стручњак, са изразитим познавањем ствари, хтио једном написати историју тумачења Дионисија, у њој би се“, каже W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Ps-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 218, „огледао cjелокупни духовни развој Средњег вијека“. За утицај *Ареопагитика*, без којих би „била несхватљива сва историја средњовјековне мистике и философије“ (Г. В. Флоровскій, *Византійскіе Отцы V–VIII*, Париз 1933, Heppenheimer 1972, 99 = *Источни оци V–VIII века*, Манастир Хиландар 1998, 102), види: J. Meyendorff, „Notes sur l’influence dionysienne en Orient“, *Studia Patristica* 2 (1957) 547-552 =

Палама рецепирао и интерпретирао ареопагитске списе, постало је посебно интересантно откако је Јован Мајендорф у својој гласовитој², но на многим мјестима проблематичној³ студији о Григорију Палами, развио већ раније изнесену тезу о такозваном „христолошком корективу“ (*correctif christologique*)⁴ којим је Палама, наводно, коначно неутрализовао новоплатоновске тенденције у списима загонетног писца из V вијека. Овим „христолошким корективом“ Палама је, по мишљењу Мајендорфа, дао ареопагитским списима, након Максима Исповједника, једну коначно христолошку интерпретацију, побијајући на тај начин једно ближе и

Meyendorff, *Byzantine Hesychasm...*, London 1974, XIV; J. Kuhlmann, *Thomas von Aquin und Gregor Palamas...*, Liber annualis 1966, Würzburg²1968; S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena...*, Leiden 1978; A. Louth, *Denys the Areopagite*, London, New York 1989, ¹2001 = *Дионисије Ареопагит*, Београд 2009; P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary...*, New York, Oxford 1993; *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident...*, édités par Y. de Andia, Paris 1997; P. Rorem, J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus...*, Oxford 1998; *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter...*, herausgegeben von T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer, Turnhout 2000; P. Rorem, *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Toronto 2005; B. R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung*, Freiburg am Breisgau, Basel, Wien 2008; S. Coakley, Ch. M. Stang, ed., *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Chichester, UK 2009 [*Modern Theology* 24, 4 (2008) 531-754] etc. – Паламин утицај, с друге стране, био је посебно велики у 20. вијеку, а за православне теологе он је можда био и пресудан; за један кратак преглед рецепције теологије Григорија Паламе види: М. Knežević, *ΟυσΙΑ, πρόσωπο και ενέργεια στη διανόηση του αγίου Γρηγορίου Παλαμά*, Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα 2008, 25-49.

2 J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959 = *A Study of Gregory Palamas*, London 1964, Wing Road, Bedfordshire²1974, Crestwood, New York¹1998.

3 Подробну критику Мајендорфовог читања Паламе дао је J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *Greek Orthodox Theological Review* 6, 1 (1960–1961) 186-205; 9, 2 (1963–1964) 225–270, и то, ствар интересантна и значајна, непосредно након излагања гласовите Мајендорфове студије. Романидис је у свом опширном критичком приказу довео у питање не само методолошке претпоставке Мајендорфовог приступа Паламиној мисли, него је указао и на очите текстуалне злоупотребе, а све као дио пројекта у оквиру којег је Паламину теологију требало показати актуелном, савременом и чак релевантном за модерна философска струјања. Парадоксално, али очекивано, Романидисова критика имала је веома мало одјека и тешко да је икада, осим спорадичних случајева, била озбиљно уважена: чини се да је савременим истраживачима, нарочито онима из православног идеолошког тabora, много више одговарало да, механички понављајући Мајендорфове конструкције, Паламу посматрају као „егзистенцијалисту“ и „персоналисту“ него да се подухвате (увјек озбиљне и захтјевне) текстуалне анализе. У сасвим сажетом облику и сада у једној помало застрашујућој атмосфери своје приговоре против Мајендорфа Романидис је поновио у: Γ. Σ. Ρωμανίδης, „Αντί проλόγου“, „Πρόλογος“, „Δογματικόϊστορική Εισαγωγή“, у: *Ρωμαίοι ή Ρωμηοί Πατέρες της Εκκλησίας...*, Θεσσαλονίκη 1984, ²1991, 5–9, 11–33, 51–194, нарочито 5–6, 96–99. За даљу критику Мајендорфових теза, види: J. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the...*, Athens 1996.

4 J. Meyendorff, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient“, *Studia Patristica* 2 (1957) 547-552: 550.

доследније, како излази⁵, читање Ареопагита, какво је био дао Варлаам Калабријски. Штавише, Палама је, при том, тврдио да је чак Мајендорф, „дошао у тако отворено супротстављање Дионисију да је морао да прибјегне једном натегнутом и извјештаченом тумачењу његове мисли, како би избјегао израван напад на једног тако поштованог ауторитета“, и то у толикој мјери да „Паламин христолошки коректив *сасвим* мијења структуру Дионисијеве мисли“⁶. Од тренутка када је теза о „христолошком корективу“ пласирана, она је – било да је прихватана као „у потпуности неоспорна“ („völlig unbestreitbar“)⁷, било да је са солидним аргументима оспоравана⁸ и напореда окарактерисана као „илузија и учењачки изум“ („an illusion, a scholarly invention“)⁹, или пак да је прихватана са извјесном уздржаношћу и на један селективан начин¹⁰ – постала повод за поновно преиспитивање односа загонетног

5 Ίω. Σ. Ρωμανίδης, „Ἀντί προλόγου“, у: *Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας...*, Θεσσαλονίκη 1991, 5–9: 6; упор.: J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *Greek Orthodox Theological Review* 6,1 (1960–1961) 186–205: 187.

6 J. Meyendorff, *Introduction à l'étude...*, Paris 1959, 262 = *A Study of...*, Crestwood, New York 1998, 189 (курзив је додат). У енглеском преводу, у оквиру једне исте реченице коју сам цитирао, налазимо варијације „христоцентрични коректив“ („Christocentric corrective“) и „христолошки коректив“ („Christological corrective“). Формулацију „христолошки коректив“ срећемо, наравно, и на другим мјестима у Мајендорфовој студији; упор: *Introduction à l'étude...*, 237, 284; *A Study of...*, 169, 206.

7 A. M. Ritter, „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita“, у: *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident...*, Paris 1997, 565–579.

8 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *Greek Orthodox Theological Review* 9, 2 (1963–1964) 225–270: 249–257, и претходно 236–249.

9 A. Golitzin, „Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης στὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ: περὶ τοῦ ἐρωτήματος μίας 'χριστολογικῆς ἐπανόρθωσης' καὶ ἄλλων σχετικῶν θεμάτων“, у: *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν. Πρακτικὰ Διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων...*, ἐποπτεία Γ. Ἰ. Μαντζαρίδη, Ἅγιον Ὅρος 2000, 619–643[: 622, 640] = „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas. On the Question of a 'Christological Corrective' and Related Matters“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46, 2–3 (2002) 163–190 = *Scrinium* 3 (2007) 83–105 [:86, 102].

10 J. van Rossum, „Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A 'Christological Corrective'?“, *Studia Patristica* XLII (2006) 347–353. Ван Росум говори о „имплицитном“ (implicite), „прећутном“ (silent), „макар и несвјесном“ (even if unconscious), „корективу“ (corrective), који, опет, уистину јесте „христоцентрични“ (christocentric) и којег Палама примјењује, у првом реду, на Дионисијеву „двосмислену еклисиологију“ (ambiguous ecclesiology). Потпору за ову тезу о „имплицитном“, „прећутном“, „макар и несвјесном“, али ипак „христоцентричном“ Паламином „корективу“, ван Росум налази у оном фамозном Паламином ставу о „тријадичкој природи“ (ἡ τριαδικὴ φύσις) човјековој и његовом првенству у односу на анђеле, а којег он износи у својим *Физичким и теолошким главама*; упор.: *Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα...*, 37–40, у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Ε', Θεσσαλονίκη 1992, 55–58. [Наводим и према два друга издања овог гласовитог Паламиног списа: Γρηγορίου Παλαμᾶ *Ἀπαντα τὰ ἔργα*. 8. Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπιμελητής Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Θεσσαλονίκη 1994, 116–123; R. E. Sinkewicz, *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988, 122–129.] Узгред, Ван Росум овдје у основи прати Ритера, који такође у нареденом мјесту налази упориште за тезу о

Дионисија и Григорија Паламе. Па ипак, чини ми се, у овом тренутку, да свему томе упркос, и даље постоји потреба за једном опсежнијом студијом која би подробно испитала сва Паламина позивања на Дионисија и њихову интерпретативну увјерљивост и легитимност. Заобилазећи ову обимну и у овом тренутку веома захтјевну тему, покушаћу, у оквиру овог кратког огледа, да се позабавим једним само питањем везаним за однос Григорија Паламе и Псеудо-Дионисија, и то у само једном, краћем Паламином спису, а којег узимам као „огледни случај“. Наиме, позабавићу се начином на који се Палама односи према мистичном писцу који се крио иза имена ученика апостола Павла¹¹ (Дап 17:34) у свом познатом спису *О*

„неоспорности“ Паламиног „христолошког коректива“, којег – у другачијој, додуше, атмосфери – назива „прећутним“ ([...] eine – stillschweigende – Korrektur [...]); види: A. M. Ritter, „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita“, у: *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident...*, Paris 1997, 565-579: 577-578. (Курзиви у претходним наводима су ауторови.)

11 Да сâм избор псеудонима у случају загонетног писца из петог вијека није пао нимало случајно, те да под његовом призмом – другим ријечима, под призмом учења апостола Павла – треба тумачити цјелокупни *Corpus Dionysiacum*, настојао је у својој подстицајној студији показати Ch. M. Stang, „Dionysius, Paul and the Significance of Pseudonym“, *Modern Theology* 24, 4 (2008) 541-555. По Станговом мишљењу, загонетни аутор одабрао је име Дионисија Ареопагита у склопу пројекта своје „апофатичке антропологије“, а која није друго доли рефлекс његове „апофатичке теологије“. Тако, сâмо узимање псеудонима, то јест одрицање од сопственог имена, није последица жеље да се прибави покровитељство ауторитета апостолског ученика, а које би спријечило евентуалну цензуру и списима прибавило ширу читалачку публику и прихваћеност, већ треба да сугерише ауторов „антрополошки“ (само) ἁφαίρεσις, у смислу да људско сопство, (павловско „Ја“), да би се сјединило са „непознатим Богом“ (Дап 17:23), мора у једном екстатичком и свега-одричућем-се чину љубави и само постати на неки начин „непознато“, то јест „бити нити оно сâмо нити неко други“ и тако остати једно упражњено мјесто на којем ће доћи до сједињења са такође екстатичким Непознатим. На трагу ове апофатичке антропологије, коју преко оне фамозне реченице: „а живим – не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал 2:20), приписује апостолу Павлу, загонетни писац кенотичким чином испражњава себе чак и од свог имена и уступа мјесто стварном Дионисију Ареопагиту, који, са своје стране, своју кенозу остварује слиједећи миметички императив апостола Павла, „угледајте се на мене, као и ја на Христа“ (1. Кор 11:1). Апофатички кеносис, оличен у узимању псеудонима, отуда, јесте указатељ угледања на онога који се угледао на Христа – или, да будем сасвим прецизан, угледања на онога који се угледао на онога који се угледао на Христа.

И премда се овај ланац *imitatio Christi* може неке дојмити прилично дугачким и затегнутим, ипак је студија о којој је ријеч интересантна, не само због доброг духа који се диже над њеним водама, него и због осталих (премда не безусловно оригиналних) аргумената које њен аутор износи. Рецимо, име ученика апостола Павла загонетни писац одабира још, по Стангу, како би сугерисао да он, у духу говора апостола Павла на Ареопагу, жели постићи ново зближавање мудрости паганске Атине и Христовог откривења. То ће, са своје стране, за последицу имати да код њега недвосмислено присутни новоплатоновски елементи буду (у истом павловском духу) протумачени не као рецидиви паганске философије, већ као елементи „изворне философије“ коју је Бог у почетку дао људима. На крају, студија показује и то да загонетни писац

јединствима и разликовањима¹², иначе, првом дијелу трилогије у којој он настоји доказати теолошку релевантност учења о енергијама. Нарочито ћу обратити пажњу на проблем поимања *ауторитета*; у том правцу, посебан акценат ставићу на тридесет трећу и тридесет четврту главу списка о којем је ријеч, а гдје се Палама, на један индиректан, но сасвим експлицитан начин, дотиче проблема *ауторства* онога што нам је данас познато као *Corpus Areopagiticum*.

У Паламином спису *О јединствима и разликовањима* постоји укупно шездесет седам експлицитних позивања на Дионисија Ареопажита, од којих тридесет осам представљају квалификације његове личности и његовог теолошког ауторитета¹³, док осталих двадесет девет представљају позивања на различита мјеста

ни у својој псеудонимској тактици није био „усамљени метеорит“, већ да је, користећи псеудо-епиграфски менталитет и маниристику који су били присутни у његово доба, тежио семантичком сажимању удаљених временских епоха – у овом случају, његове сопствене и оне апостолске – и кроз сам чин писања оприсутнити, фактички, личности до којих му је било посебно стало. – За разлоге избора баш овог псеудонима од стране загонетног писца, види такође: A. Louth, *Denys the Areopagite*, London, New York 1989, '2001, 10–11 = *Дионисије Ареопажит*, Београд 2009, 25–26; P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts...*, New York, Oxford 1993, 7; Ch. Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite...*, Leiden, Boston 2006, 170–171.

12 Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β', Θεσσαλονίκη [1966] ²1994, 69–95 [надаље: ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994]]. Наводим паралелно и према издању: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Ἀπαντα τὰ ἔργα*. 3. Εἰσαγωγή, Κείμενον-Μετάφρασις-Σχόλια Ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητὴς Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Θεσσαλονίκη 1983, 76–129 [надаље: ΕΠΕ 61 [1983]]. За пуни назив, хронологију и остала издања и преводе овог (и сваког другог) Паламиног списка, види: M. Knežević, *Gregory Palamas (1296–1357): A Bibliography*, Belgrade: Institute for Theological Research 2011, XII, [433]–[437].

13 Редом: [i] *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 69.1–2, 3–5 | ΕΠΕ 61 [1983] 76.1–2, 3–5; [ii] 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 69.15 | ΕΠΕ 61 [1983] 76.17; [iii] 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 70.11 | ΕΠΕ 61 [1983] 78.17; [iv] 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 72.4–5 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.4–5; [v] 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 72.13 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.14; [vi] 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 72.13–18 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.14–19; [vii] 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 72.20–21 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.21; [viii] 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 73.14–55 | ΕΠΕ 61 [1983] 84.11 (узгред, у издању ΕΠΕ 61 [1983] 84.11 направљена је крупна омашка: уместо ὁ δὲ μέγας Διονύσιος стоји ὁ δὲ μέγας Ἀθανάσιος); [ix] 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 73.22 | ΕΠΕ 61 [1983] 84.19; [x] 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 73.29 | ΕΠΕ 61 [1983] 84.26–27; [xi] 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 74.4 | ΕΠΕ 61 [1983] 84.34; [xii] 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 76.30 | ΕΠΕ 61 [1983] 90.20; [xiii] 12, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 77.25 | ΕΠΕ 61 [1983] 92.26; [xiv] 13, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 78.7 | ΕΠΕ 61 [1983] 94.7–8; [xv] 16, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 80.17 | ΕΠΕ 61 [1983] 98.18; [xvi] 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 80.26 | ΕΠΕ 61 [1983] 98.27; [xvii] 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 81.7 | ΕΠΕ 61 [1983] 100.5; [xviii] 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 81.22 | ΕΠΕ 61 [1983] 100.22; [xix] 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 82.5 | ΕΠΕ 61 [1983] 102.2; [xx] 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 82.30 | ΕΠΕ 61 [1983] 102.29; [xxi] 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 83.8 | ΕΠΕ 61 [1983] 104.5; [xxii] 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 83.12 | ΕΠΕ 61 [1983] 104.10; [xxiii] 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 83.23 | ΕΠΕ 61 [1983] 104.21; [xxiv] 20, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 84.4 | ΕΠΕ 61 [1983] 106.4–5; [xxv] 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 87.19 | ΕΠΕ 61 [1983] 112.27; [xxvi] 27, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [²1994] 87.32 | ΕΠΕ 61 [1983] 114.9; [xxvii] 27,

из његових списа или пак опште карактеризације неког од његових дјела. Доминантно мјесто заузима спис „*О божанским именима*“, нарочито његов други одјељак, одакле Палама експлицитно црпе двадесет пет цитата¹⁴. Од других дјела која се наводе, имамо још *Посланицу* 9, упућеној Титу јерарху, која се наводи два пута¹⁵, док се, најзад, на два мјеста даје општа оцјена тока и циља Дионисијевог списа *De divinis nominibus*¹⁶. Није потребно посебно напомињати да највећи број навода

ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 88.11 | ΕΠΕ 61 [1983] 114.22; [xxviii] 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 89.3 | ΕΠΕ 61 [1983] 116.13–14; [xxix] 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 89.17 | ΕΠΕ 61 [1983] 116.28; [xxx] 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 89.22 | ΕΠΕ 61 [1983] 116.34; [xxxi] 31, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.2 | ΕΠΕ 61 [1983] 122.15; [xxxii] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.20 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.1–2; [xxxiii] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.22–23 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.4; [xxxiv] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.25 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.6–7; [xxxv] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.26 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.8; [xxxvi] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.30 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.13; [xxxvii] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 93.8 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.21; [xxxviii] 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 93.13 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.26.

14 Редом: [i] *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 69.16–24 | ΕΠΕ 61 [1983] 77.19–21–78.1–5; [ii] 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 69.24–70.1–7 | ΕΠΕ 61 [1983] 78.5–13; [iii] 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 70.7–10 | ΕΠΕ 61 [1983] 78.13–16; [iv] 3, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 70.12–14 | ΕΠΕ 61 [1983] 78.18–20; [v] 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 72.18–22, 23–24 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.19–23, 24–25; [vi] 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 73.16–18 | ΕΠΕ 61 [1983] 84.12–15; [vii] 6, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 73.22–27 | ΕΠΕ 61 [1983] 84.19–21; [viii] 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 76.34–77.1–2 | ΕΠΕ 61 [1983] 90.34–92.1–2; [ix] 11, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 77.13–16 | ΕΠΕ 61 [1983] 92.13–17; [x] 13, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 78.11–15 | ΕΠΕ 61 [1983] 94.12–17; [xi] 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 80.26–28–81.1–2 | ΕΠΕ 61 [1983] 98.27–32; [xii] 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 81.23–24 | ΕΠΕ 61 [1983] 100.23–24; [xiii] 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 82.14–16 | ΕΠΕ 61 [1983] 102.12–14; [xiv] 18, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 82.21–25 | ΕΠΕ 61 [1983] 102.19–23; [xv] 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 83.5–7 | ΕΠΕ 61 [1983] 104.1–4; [xvi] 26, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 87.20–22 | ΕΠΕ 61 [1983] 112.28–29; [xvii] 27, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 87.32–33–88.1–5 | ΕΠΕ 61 [1983] 114.9–15; [xviii] 27, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 88.12–15 | ΕΠΕ 61 [1983] 114.23–26; [xix] 27, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 88.23–28 | ΕΠΕ 61 [1983] 116.1–7; [xx] 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 89.4–5 | ΕΠΕ 61 [1983] 116.14–16; [xxi] 28, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 89.29–30 | ΕΠΕ 61 [1983] 118.6–7; [xxii] 29, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 90.22–26, 29 | ΕΠΕ 61 [1983] 118.33–34–120.1–3, 6–7; [xxiii] 29, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 91.2–4 | ΕΠΕ 61 [1983] 120.11–13; [xxiv] 31, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.13–16 | ΕΠΕ 61 [1983] 122.26–29; [xxv] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.26–28 | ΕΠΕ 61 [1983] 124.8–10. – Узгред, цјелокупни корпус Паламиних дјела располаже са укупно 444 директна цитата из ареопагитских списа, од чега њих чак 309 (око 70%) потичу из списа *О божанским именима* – наравно, ако је вјеровати индексу датом у сабраним дјелима Григорија Паламе издатим под руковођењем Панајотиса Христуа, и концентрацији J. Blackstone-a, „Reading Denys in late Byzantium: Gregory Palamas’s Approach to the Theological Categories of ‘apophasis’ and ‘union and distinction’“, у: E. Russell, ed., *Spirituality in Late Byzantium...*, Newcastle upon Tyne 2009, 45–53: 52, фн. 10, од кога и преузимамо овај податак.

15 [i] *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 72.6–11 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.6–12; [ii] 17, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 81.7–11 | ΕΠΕ 61 [1983] 100.5–9.

16 [i] *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 27, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 88.18–22 | ΕΠΕ 61 [1983] 114.29–34; [ii] 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 92.17–19 | ΕΠΕ 61 [1983] 122.30–32.

сачињава дионисијевски предложак о јединствима и разликовањима у Богу, који је, заједно са темом анђеоског посредовања у божанским откривењима, био једна од кључних тачака Паламине рецепције¹⁷, она, дакле, тачка која му је послужила као важна одступница за његово утемељење учења о разликовању суштине и енергија у божанском бићу¹⁸.

Семантички аспекти Паламине интерпретације дионисијевске теорије о јединствима и разликовањима – постојање више врста јединстава и разликовања, неплаузибилност идентификације божанских „енергијских“ разликовања са створеним бићима, доказивање да мноштеност енергија не укида простоту Божију и тако даље – остаће сада по страни и биће размотрени неким другим поводом¹⁹. За ову прилику, ја ћу се, како сам већ наговестио, поглавито окренути оним мјестима гдје се Палама позива на вриједност ауторитета *per se*, оним, дакле, мјестима гдје Палама квалификацијама саме личности Дионисија Ареопагита жели подупријети његова – а онда и сопствена – теолошка становишта.

За Паламу – и то читамо већ у уводним реченицама списка – Дионисије Ареопагит јесте „непосредни слушаца гласа апостола Христових“ (αὐτήκοος γεγωνὸς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς), онај који „се са њим у сагласју по свецијелом науку и језику у божанским [стварима] стално увјежбавао“ (τῇ περὶ τὰ θεῖα συντόνῳ τε καὶ παντελεῖ σχολῇ καὶ γλῶτταν διαρκῶς γεγυμνασμένος), те, најзад, онај који је, „не без божанског надахнућа“ (οὐδ’ ἄνευ ἐπιπνοίας θείας), „покренут тиме да потоњима на корист изложи [учење] о божанским јединствима и разликовањима, објавио благоразумнима најсигурнију и истиниту теологију о њима [sc. о божанским јединствима и разликовањима]“ (περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως ἐκθέσθαι τοῖς ἔπειτ’ ἐσομένοις λυσιτελῶς κεκίνημένος, τὴν περὶ τούτων ἀσφαλεστάτην καὶ ἀληθῆ θεολογίαν τοῖς εὖ φρονούσι διетράνωσεν)²⁰. У 5. глави списка о којем је ријеч Палама опет каже да је Дионисије „више од сваког другог вјеродостојан тајноводитељ у таквим [sc.

17 Упор.: A. Louth, „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas“, *Modern Theology* 24, 4 (2008) 585–599: 596.

18 О важности категорија јединства и разликовања за Григорија Паламу, види: A. Louth, „St Gregory Palamas and the Holy Mountain“, D. Conomos, G. Speake, eds., *Mount Athos, the Sacred Bridge...*, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien 2005, 49–67 = *Philotheos* 7 (2007) 311–320: 319–320.

19 Види: Α. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Θεσσαλονίκη 1973, ²1991, 102–110 = А. Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Манастир Острог 2006, 103–112. Такође, у општим потезима: B. G. Bucur, „Dionysius East and West: Unities, Differentiations, and the Exegesis of Biblical Theophanies“, *Dionysius* 26 (2008) 115–138; J. Blackstone, „Reading Denys in late Byzantium...“, у: E. Russell, ed., *Spirituality in Late Byzantium...*, Newcastle upon Tyne 2009, 45–55. Узгред, у вези са студијом Богдана Букура, симптоматично је – и то за више ствари – то што њен аутор, говорећи о дионисијевској теорији о јединствима и разликовањима и рецепцији те теорије код Томе Аквинског и Григорија Паламе, *уопште* не узима у обзир Паламину расправу која се, ето, зове *О јединствима и разликовањима*, већ се скоро искључиво фокусира на његове *Физичке и теолошке главе*.

20 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 69.1–8 | ΕΠΕ 61 [1983] 76.1–9.

теолошким] питањима“ (οὗτος γὰρ ἡμῖν εἴπερ τις τῶν τοιούτων ἀξιόχρεως μυσταγωγός), те да се „од њега скоро првог, као и од у сагласности са њим поучавајућег Јеротеја, посветила Црква у *еlemente теологије*“ (καὶ παρ’ αὐτοῦ σχεδὸν πρώτου καὶ τοῦ συνωδὰ τούτῳ διδάξαντος Ἱεροθέου, καὶ αὐτὰ σχεδὸν τὰ στοιχεῖα τῆς θεολογίας ἢ ἐκκλησία μεμύηται)²¹. У истом правцу је и цјелокупни ток списа проткан варијететом афирмативних епитета који се дознају Дионисију, као што су „богојавитељ“ (ὁ θεοφάντωρ)²², „богорјечити“ (ὁ θεορρήμων)²³, „богорицатељни“ (ὁ θεηγόρος)²⁴, „божански појац“ (ὁ θεῖος ὑμνολόγος)²⁵, „најизврснији у божанским појањима“ (θείων ὑμνωδῶν ἐξοχώτατος)²⁶, „богослов“ (θεολόγος)²⁷, а од свих њих, нарочитом фреквентношћу издваја се епитет „велики“ (μέγας), који се, као у теолошкој литератури уобичајени епитет који се везује за свете оце, јавља укупно двадесет девет пута. Користећи мисао аутора којег је опскрбио оваквим карактеризацијама, као „канон и свјетлост“ (ὡς ἂν ἡμεῖς ταύτη κανόνι καὶ φωτὶ χρώμενοι) и „исправно тумачећи ријеч *истине*“ (ὀρθοτομοῦντες τὸν τῆς ἀληθείας λόγον)²⁸, Палама ће, како каже, бити у стању да тој истини поново приведе оне који су од ње одступили – наравно, уколико они то и пожеле. А то његово подuzeће свакако да ће бити омогућено још тиме што Дионисије мисли и говори исто онако како су говорили и „сви они богоносни мужеви прије њега“²⁹ – који, разумије се, не говоре и не мисле напросто „од себе самих, већ следујући свештеним ријечима“ (οὐδ’ αὐτοὶ παρ’ ἑαυτῶν λέγοντες, ἀλλὰ τοῖς ἱεροῖς λόγοις ἐπόμενοι)³⁰.

Већ из самог набрајања ових (за наше модерно ухо) прилично неодмјерених квалификација, можемо констатовати да оне за Паламу никако не представљају пуке реторичке украсе и ефекте, нити пак само некакве изливне пијетизма према једном великом, како он сматра, ауторитету из прошлости. За Паламу, напријед наведене квалификације имају значај првостепеног епистемолошког принципа, што је очито већ и из текстуалне композиције списа: то што Палама поменуте прерогације наводи на самом почетку, недвосмислено указује да оне треба да имају функцију једног општег епистемолошког предлошка – нечег попут *premissa major* – из којег онда простим извођењем ваља доћи до тезе о истинитосном карактеру онога што аутор коме се те прерогације дознају говори. У истом том смислу, разасутост епитета са

21 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 72.13–17 | ЕПЕ 61 [1983] 82.14–19. У овом, као и у свим другим наводима из списа Григорија Паламе, курзив је, наравно, додат.

22 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 93.13 | ЕПЕ 61 [1983] 124.26.

23 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 73.29 | ЕПЕ 61 [1983] 84.26–27.

24 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 7, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 74.4 | ЕПЕ 61 [1983] 84.34; 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 92.26 | ЕПЕ 61 [1983] 124.8.

25 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 94.20 | ЕПЕ 61 [1983] 124.1–2.

26 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 94.22–23 | ЕПЕ 61 [1983] 124.4.

27 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 92.25 | ЕПЕ 61 [1983] 124.6–7; 32, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 93.8 | ЕПЕ 61 [1983] 124.21.

28 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 69.8–9 | ЕПЕ 61 [1983] 76.9–11.

29 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 2, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 69.15–16 | ЕПЕ 61 [1983] 76.17–18.

30 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 19, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β΄ [21994] 83.4–5 | ЕПЕ 61 [1983] 104.1–2.

префиксом бого- (θεο-) кроз читав спис, а које смо напријед навели, служе сталном подсећању да учење које потиче од аутора који те епитете носи извире из самог божанског откривења. Кључну гносеолошку претпоставку и одступницу одакле се црпе увјереност у истинитост даљих извођења представља, дакле, припадност *традицији* и, још више, инстанца (непогрешивог и непосредног) *ауторитета*. Паламина херменеутика за своје полазиште има сљедећи став: пошто је Дионисије непосредни слушаалац апостолског гласа, оно што он говори има епистемолошку вриједност и истинитосни квалитет првог реда, будући да његове ријечи представљају дериват слушања непосредног, апостолског искуствовања божанског и знања о божанским стварима. Штавише, осим овог изведеног карактера – изведеног утолико што га Дионисије прима преко апостола, а не директно од Бога – казивања Дионисијева представљају још и *директно* искуствовање божанског, на шта нас недвосмислено упућује Паламина апозиција „не без божанског надахнућа“ (οὐδ’ ἄνευ ἐπιπνοίας θείας)³¹. Отуда, дионисијевска теорија о јединствима и разликовањима, као она која потиче из доба када се мишљење непосредно надахњивало изливањем Светог духа, има вриједност и снагу апсолутне и безупитне аксиоматске пропозиције, другим ријечима, подводи се под рубрику „општих начела“ (κοινῶν ἐννοιῶν), то јест логичких структура које одражавају непосредна објављивања Бога људима³².

31 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 1, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [1994] 69.4–5 | ΕΠΕ 61 [1983] 76.5.

32 Види: Χ. Ἀθ. Τερζής, *Γρηγόριος Παλαμᾶς: Μεθοδολογικά...*, Ἀθήναι 1999, 28. Израз „општа начела“ (κοινὰ ἔννοιαι) овдје не схватам другачије осим у једном аристотеловском, премда од стране Паламе унеколико модификованом смислу, дакле, у смислу нечег што се узима за „почетак“ доказа, а то је, другим ријечима, оно што Аристотел назива „општим начелима“, „заједничким (основним) ставовима“ или напосто „аксиомима“ (ἀξιώματα) (Αριστοτέλους *Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα* | Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii 1964, 1978, 1982, II.1.7.75a38–7562, 76610–16 = Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, prevod, komentari i napomene S. U. Blagojević, Beograd 2008, 353–354, 358). Ријеч је, дакле, о стварима које су спознатљиве по самој њиховој природи, а у њих Палама, у оквиру своје примјене аподиктичког силогизма у теологији, убраја и откривене истине – између осталих, и оне које су нам пренесене преко „апостолског ученика“ Дионисија (упор.: Γρηγορίου Παλαμᾶ, Β' *Πρὸς Βαρλαάμ*, 54, у: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α', Θεσσαλονίκη 1962, 1988, 260–295: 291.28–29. Наводим и према издању: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ἄπαντα τὰ ἔργα. I*. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμεληταὶ Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης. Εἰσαγωγή, Μετάφρασις-Σχόλια ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη 1981, 514–587: 578.8–9: („Κοινὰ ἔννοιαι καὶ ἀξιώματα τὰ φύσει γνῶριμα καὶ πᾶσιν ἀνωμολογημένα“).

Два мјеста из једне друге Терезисове студије о Григорију Палами (Χ. Τερζή, *Ἡ θέση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στὴν Ὁρθόδοξη Ἀνατολή...*, Θεσσαλονίκη 1995, 94, 190) – а на која унеколико подсећају мјеста што смо их овдје цитирали – биле су повод да даровити, но не свагда и оригинални (види: R. Flogaus, „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), грчки философ Γ. Α. Δημητρακόπουλος, *Ἀὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν...*, Ἀθήνα 1997, 98–100, Терезиса подвргне критици за приписивање Палами својеврсне инхеретистичке теорије,

Дионисијевске теорије, дакле, не представљају субјективне и, у извјесном смислу, произвољне теоријске конструкције, већ су аутентичне и вјеродостојне и ни у чем не подругојачују теолошке истине које су откривене преко Христа³³.

Све кад се сабере, сама чињеница да је Дионисије, како тврди Палама, био апостолски ученик, чини га првостепеним *ауторитетом*, а самим тим и непогрешивим гносеолошким критеријумом када је о божанским стварима ријеч. О томе нам, уосталом, јасно свједочи и сама Паламина констатација да ће он Дионисијеву теологију употребљавати ни мање ни више него као „канон и свјетлост“. Коначно, то да се ауторитет Дионисијев узима као полазна претпоставка у расуђивању о теолошким стварима, можда је најочитије на оном мјесту гдје Палама, изричито да изричито бити не може, каже да Дионисијеве *dicta* узима као „недоказива и самоувјерљива начела“ (ἐξ ἀναποδείκτων καὶ αὐτοπίστων ἀρχῶν)³⁴ – другим ријечима, као аксиоме и безусловне пропозиције од којих се изводе даља закључивања. Оне, отуда, немају даљи анагошки карактер, него представљају тачку одношења за сваку теолошку тезу која претендује на то да буде вјеродостојна. Укратко речено, Дионисијева мисаона свједочанства, као „елементи теологије“ (τὰ στοιχεῖα τῆς θεολογίας)³⁵, „заузимају мјесто вјеродостојног и унутрашње утемељеног епистемолошког критеријума, како у погледу описа онтолошких одношења, тако и у погледу методолошких извођења“³⁶.

Ово Паламино позивање на ауторитет – а нарочито тиме што је контекст читаве приче доминантно теолошки – у херменеутичком смислу, сасвим је, само по себи, плаузибилно и до краја легитимно. То у посебном смислу важи уколико

другим ријечима, теорије о урођеним идејама. Димитракопулос, са добрим разлозима, сматра да приписивање Палами инхеретизма нема текстуалну потврду – барем не тамо гдје је тражи Терезис – све до Паламиних *Физичких и теолошких глава* и тамошњег утицаја блаженог Августина – па чак и ту на један сасвим узгредан и необавезан начин. По његовом увјерењу, ово Терезисово тумачење „заправо више подсећа на један усиљен покушај философизације Паламиног учења“ (*op. cit.*, 98–99). Терезисов изразито помпезан језик и употреба тешког категоријалног апарата приликом анализе Паламине мисли заиста може навести на оцјену коју је дао Димитракопулос; с друге стране, пада у очи и то да Димитракопулос доказује да Палама није био философ у стриктном смислу ријечи (нешто што би сам Палама олако прихватио) скоро под императивом „бити или не бити“ – безмало тако као да његово „бити философ“ зависи од тога колико ће успјети да докаже Паламино „не бити философ“ – и уједно „византијску философску стерилност“ *en bloc* (види.: J. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the...*, Athens 1996, 38; Γ. Α. Δημητράκοπουλος, *Ὁ ὁγδοστός καὶ Γρηγόριος Παλαμάς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν...*, Ἀθήνα 1997, 101). Како год, међутим, да било, Димитракопулос у оквиру своје узбудљиве трилогије „Gregorius Palamas philosophus? I–III“ (*op. cit.*, 55–63 [144–147], 77–79 [154], 94–104 [168–173]), којој, премда без обртâ, не мањкају ни одређени драмски ефекти, износи узорне аргументе, који се неизоставно морају узети у обзир.

33 Χ. Αθ. Τερέζης, *Γρηγόριος Παλαμάς: Μεθοδολογικά...*, Ἀθήνα 1999, 29.

34 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 72.12–13 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.13.

35 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 5, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 72.16–17 | ΕΠΕ 61 [1983] 82.17.

36 Χ. Αθ. Τερέζης, *Γρηγόριος Παλαμάς: Μεθοδολογικά...*, Ἀθήνα 1999, 31.

заобиђемо помало аисториичну просвјетитељску вјеру у моћ људског разума, и уколико, напореда са тим, рехабилитујемо појмове традиције и ауторитета као, у првој инстанци барем, епистемолошки неутралне категорије, категорије које могу имати једнако позитиван и негативан предзнак³⁷. На том фону, ауторитет представља инстанцу која може водити нашем разумијевању истине и долажењу до ње, будући да се заснива на *сазнајној и рационалној компетенцији*, а не на принуди или супериорности моћи која захтијева слијепу послушност и једну „абдикацију ума“ (*Abdikation der Vernunft*) која би суспендовала свако слободно мишљење³⁸. Укратко речено, када ауторитет почива на сазнању, на сазнајном увиду и признању да „други неку ствар може боље да види него што је видимо ми сами“³⁹, онда је он нормативно оправдан и, заједно са традицијом, представља претпоставку разумијевања⁴⁰.

Проблем, међутим, настаје онда када позивање на ауторитет и на традицију задобије један деформисан облик, у првом реду тиме што запоставља или сасвим занемарује *критичку и рефлексивну* ноту⁴¹, ону, дакле, критичку дистанцу на коју нас сам ауторитет и позива и која, ваљда, раздваја појам ауторитативности од њему супротног појма ауторитарности.

А да је та критичка дистанца, макар на извјесним мјестима, мањкала Палами приликом његовог одношења према Дионисију, и више је него јасно из начина на који је он реаговао онда када је неприкосновени ауторитет овог „архетипског хришћанског теолога“⁴² – којег Палама „безусловно прихвата“⁴³ и слиједи још од својих раних списа – доведен у питање. А Дионисијев ауторитет, снагом полемичког контекста у којем се Палама нашао и који *nolens volens* увијек до краја заоштри наша

37 Види: Н.-Г. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischer Hermeneutik*, у: Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band 1. Hermeneutik I, Tübingen [1960, ²1965, ³1972, ⁴1975, ⁵1986] ⁶1990, 281–290 [= „Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition“] = Н. Г. Гадамер, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, пријевод С. Новак, поговор А. Шарчевић, Библиотека Logos, Сарајево: Veselin Masleša 1978.

38 Види: Н.-Г. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, у: Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band 1. Hermeneutik I, Tübingen ⁶1990, 284 = *Istina i metoda...*, Сарајево 1978, 312.

39 S. Radojčić, „Gadamerovo shvatanje tradicije“, *Filozofija i društvo* 1 (2009) 71–91: 78.

40 Види, на примјер: Н.-Г. Gadamer, „Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, у: Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Tübingen [1986] ²1993, 37–43: 39–40 = X. Г. Гадамер, „Истина у духовним наукама“, у: Гадамер, *Похвала теорији*, Подгорица 1996, 50.

41 Рефлексја је, по Гадамеру, нужна за разумијевање, и када ње нема, завршава се, по правилу, у једном апологетском, „диригованом читању“. Другим ријечима, без једног критичког осврта – који, међутим, никада не може бити апсолутан – нема ни правог разумијевања. Упор.: Н.-Г. Gadamer, „Reply to David Detmer“, у: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn, Chicago 1997, 287: „Тврдоглаво приљубљивање за предрасуде или уопште слијепо позивање на ауторитет није ништа друго доли лењост мишљења“.

42 S. Klitenic Wear, J. M. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition...*, Aldershot, Burlington 2007, 1.

43 J. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *Greek Orthodox Theological Review* 9, 2 (1963–1964) 225–270: 250.

епистемолошка полазишта, доведен је у питање на један индиректан, но сасвим експлицитан начин у тридесет трећој глави списка *О јединствима и разликовањима*, гдје Палама покушава одговорити на питање зашто се нико од отаца из првих хришћанских вјекова не позива на Дионисијеве списе, прије свега, на његову теорију о јединствима и разликовањима. Ово већ тада старо, а за Паламу свакако узнемирујуће питање упутио му је, по свој прилици, неко од његових идеолошких опонената, што би се, евентуално, дало закључити из самог начина на који он формулише овај „проблем“: „Недоуми ли неко“, каже Палама, „зашто богослови након овог богојавитеља, који је већ од почетка толико ревности показао да поучи о овом разликовању, не говоре много о њему [...]“⁴⁴ – након чега он настоји дати задовољавајући одговор на ову недоумицу, и, наравно, по сваку цијену одбранити Дионисија.

Начин на који Палама покушава одговорити на овај и више него оправдани приговор већ је по себи симптоматичан и индикативан. Ако са ваљаним предрасудама погледамо те одговоре, видјећемо да се ту, у ствари, више ради о заобилажењу, избјегавању и помјерању, него о правом одговарању на поменути приговор. Палама, као и доста често у својим списима, наступа прилично самоувјерено: „Можемо“, каже он, „лако (ρᾶδιον) показати да има многих мјеста и у дјелима теолога након Дионисија на којима они богословствују у сагласности са Дионисијем и сличним ријечима којима богословствује Дионисије о разликовањима у Богу – то јест о божанским енергијама“⁴⁵. Осим тога, наставља Палама, не само да су теолози „након“ Дионисија богословствовали као и он, него је то случај и са њему претходећим теолозима, као и са „уопште свим божанским теолозима свих вјекова“⁴⁶. У овај веома широк, рекли бисмо, корпус мислилаца који подупиру Дионисијево – а онда, не мање важно, и његово сопствено – теолошко становиште, Палама, потом, убраја апостоле Павла и Јована, те старозавјетне пророке Исаију и Захарија. Прецизније, Палама наводи сљедећа мјеста: 1. Посланицу Јеврејима, глава друга, стих четврти, гдје апостол Павле говори да Бог посвједочи не само знацима и чудесима, него и различитим *силама* и *раздјељивањима* Духа светог⁴⁷; 2. два мјеста из Откривења Јовановог: прво – главу прву, стих четврти, гдје се убраја заједно са Оцем и Сином и *седам духова* наспрам једног Духа, а који би, тврди Палама, требало да означавају природене енергије Духа. Друго мјесто из Откривења на које се Палама позива и које у истом смислу тумачи јесте глава пета, стих шести, гдје апостол Јован говори о јагњету које има *седам рогова* и *седам очију*⁴⁸; 3. Књигу пророка Исаије, глава једанаеста, стихови 1-3, гдје се такође говори о *седам духова*, који, по Паламином мишљењу, опет не представљају ништа друго доли нестворене енергије

44 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 93.13–16 | ЕПЕ 61 [1983] 124.26–29.

45 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 93.16–20 | ЕПЕ 61 [1983] 124.29–33.

46 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 93.20–23 | ЕПЕ 61 [1983] 126.1–4.

47 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 93.23–26 | ЕПЕ 61 [1983] 126.4–7.

48 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 93.27–32–94.1 | ЕПЕ 61 [1983] 126.8–14.

Божије⁴⁹, те, најзад, 4. Књигу пророка Захарије, глава четврта, стихови 2-10, а гдје пророку, који је видео седам жижака и седам лијевака, анђео објашњава да су то, у ствари, *седам очију* Господњих које надгледају читаву земљу – а што би, у истом правцу као и претходно наведена мјеста, требало да означава „природи инхерентне промислитељске изласке и енергије Божије“⁵⁰. А да би све било још увјерљивије, Палама тврди да је он у својим ранијим списима против Варлаама и његових сљедбеника показао да су „безумни“ они који не прихватају божанско разликовање о којем је ријеч⁵¹ – што би, сматра он, требало само по себи да понуди додатни одговор на наведено питање.

Двије ствари у овој Паламиној реплици су и више него индикативне. Прво, у невољи ће се наћи свако ко покуша да нађе мјеста код отаца „након“ Дионисија – дакле, код отаца првих вјекова – децидирано и експлицитно изложено учење о јединствима и разликовањима у Богу, онако како га је изложио и формулисао сам Дионисије. Тога је, чини се, свјестан и сам Палама, па зато и не каже да се код тих теолога појављује исто то учење, него учење које је „у сагласности“ (συνφδᾶ) са њим и које је исказано „сличним ријечима“ (τῶν οἰκείων λόγων)⁵². Фразе „сличним ријечима“ и „у сагласности“ овдје су од кључног значаја; сличности и сагласности између Дионисија и отаца првих хришћанских вјекова заиста има, али „слично“, као што јако добро знамо, није што и исто – нити по језику, нити по духу или избору тема, а нарочито не по распореду акцената и начину формулације.

Друго, симптоматично је и то што Палама, старим и опробаним механизмом помјерања, заправо *заобилази* одговор на стварно питање тиме што од доказивања да се Дионисијево учење налази присутно у дјелима отаца „*послије*“ њега – што је, заправо, требало и доказати – прелази на доказивање да се учење о јединствима и разликовањима налази и код мислилаца *прије* њега, дајући се, при том, на једно изузетно натегнуто и извјештачено тумачење напријед наведених мјеста из Старог и Новог завјета, тумачење које на мало кога може оставити утисак дубоке увјерљивости.

Неувјерљивости одговора које је на поменуто питање дао свјестан је био, изгледа, и сам Палама, што је очито из наредне, тридесет и четврте главе списка *О јединствима и разликовањима*, гдје он настоји дати нови одговор – једнако слабашан по свом домету – на приговор о одсуству позивања на Дионисијеву теорију о „енергијским“ разликовањима у првим хришћанским вјековима. Палама сада мијења полемичку тактику: изостанак позивања на ову Дионисијеву теорију јесте реалан, али се он, тврди Палама, дугује спољашњим разлозима. Наиме, то што се теолози „након“ Дионисија не баве „нарочито“ (ἰδίᾳ)⁵³ темом „енергијског“ разликовања – пазите, „нарочито“ је овдје важна ријеч – дугује се тематском оквиру њихове епохе, то јест чињеници да је тада у средишту расправе била тема о *ипостасном*, а не о

49 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 94.2–4 | ЕПЕ 61 [1983] 126.16–18.

50 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 94.4–10 | ЕПЕ 61 [1983] 126.18–24.

51 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 45.1 | ЕПЕ 61 [1983] 87.

52 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 33, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 93.18–20 | ЕПЕ 61 [1983] 124.31–33–126.1.

53 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 34, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β´ [21994] 94.17–18 | ЕПЕ 61 [1983] 128.2.

енергијском разликовању. Како је тада, увјерава нас Палама, ипостасно разликовање постављано као средишња тема и како је било оспоравано од стране јеретикâ, бранитељи благочестивости борили су се да га докажу, настојећи да истину побожности принесу вјернима у писаном виду, а како би ови могли да ту истину јасно разлуче од обмане и лажи неблагочестивости⁵⁴.

Међутим, и за ову тему оци првих вјекова могли су у Дионисијевим списима – да су они тада били написани – наћи мјестâ да се на њих позову⁵⁵ – а, као што знамо, позивали се нијесу, стога што њихов аутор још није био рођен, ни као човјек, ни као мит, а ни као аутор(итет) који је у доброј мјери утицао на развој хришћанског учења.

Дакле, као што релативно лако можемо разабрати, Палама пропушта прилику – прилику која му је била надокнадити руке – да критички преиспита извјесне недоследности везано за „случај Дионисије“, те да тако, налик достини средњовјековних аутора⁵⁶, макар пусти трачак сумње везано за личност аутора ареопагитских списа и за овај његов, како каже Флоровски, „фалсификат с предумишљајем“. Ово се, по мом увјерењу, дугује у првом реду личној неспремности Паламиној да једним критичким искоракм сагледа и процесуише оно на шта га је више чињеница недвосмислено упућивало. И ако од средњовјековног мисаоног

54 *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 34, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 94.18–31 | ЕПЕ 61 [1983] 128.2–16.

55 Упркос чињеници да тема ипостасног разликовања није примарни циљ Дионисијеве расправе *О божанским именима*, како примјећује и сам Палама; *Περὶ ἐνώσεως καὶ διακρίσεως* 27, ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ Β' [21994] 88.18–22 | ЕПЕ 61 [1983] 114.29–34. Но, и поред тога, види сасвим експлицитно: Τῷ συμπρεσβιτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 2, 5, *Patrologia Graeca* 4, 641D; *Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus*. Herausgegeben von B. R. Suchla, Berlin 1990, 128.8–13: „Ἐστὶ δὲ καὶ διάκρισις ἐν ταῖς ὑπερουσίαις θεολογίαις, οὐχ ἥν ἔφην μόνον, ὅτι κατ' αὐτὴν τὴν ἔνωσιν ἀμικῶς ἴδρται καὶ ἀσυγχύτως ἐκάστη τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων, ἀλλ' ὅτι καὶ τὰ τῆς ὑπερουσίᾳς θεογονίας οὐκ ἀντιστρέφει πρὸς ἄλληλα. Μόνη δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίᾳς θεότητος ὁ πατὴρ οὐκ ὄντος υἱοῦ τοῦ πατρὸς οὐδὲ πατρὸς τοῦ υἱοῦ, φυλαττόντων δὲ τὰ οἰκεία τῶν ὕμνων εὐαγῶς ἐκάστη τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων“. За ову тему види још: S. J. Beggiani, „Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius“, *Theological Studies* 57 (1996) 201–223; 206–207; J. N. Jones, „The Status of the Trinity in Dionysian Thought“, *Journal of Religion* 80 (2000) 645–657; J. Fisher, „The Theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius“, *Journal of Religion* 81 (2001) 529–548.

56 За сумње поводом ауторства *Corpus Areopagiticum*-а код старих и потоњих види: I. Hausherr, „Doutes au sujet du 'Divin Denys'“, *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 484–490; G. Makris, „Zwischen Hypatios von Ephesos und Lorenzo Valla. Die areopagitische Echtheitsfrage im Mittelalter“, у: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter...*, Turnhout 2000, 3–39. А да сумње у ауторство ареопагитских списа у византијском свијету треба ипак нагласити нешто више него што се то обично чини (упор. на примјер: Г. В. Флоровскій, *Византійскіе Отцы V–VIII...*, Париж 1933, 95–96 [= *Источни оци V–VIII века...*, Манастир Хиландар 1998, 98–99] те да макар и „повременом“ (P. Rorem, J. C. Lamoreaux, *John of Scythopolis...*, Oxford 1998, 1, 15) довођењу у питање аутентичности ареопагитских списа од стране Византинца треба дати нешто већи значај, покушају да покажем у огледу са радним насловом: „Dionysius ille quisquis fuerit“. На маргинама случаја 'Ареопагит'“.

контекста не смијемо захтијевати искорак који је могућ потоњој филолошко-критичкој анализи, засигурно смијемо захтијевати макар могућност да се остави *нешто* простора сумњи и критичкој рефлексiji, те да се, просто говорећи, макар *уважи* већ уочена чињеница да одређени дијелови у слагалици недостају. Али, оно што је овдје, заправо, на дјелу и што изгледа једнако важи за свако вријеме и за сваки мисаони контекст, јесте она дијахронична склоност човјекова да, зарад неких својих интереса најразличитијег спектра, затвара очи пред чињеницама које га недвосмислено наводе на одређени (по правилу неугодан и психолошки дисфункционалан) закључак, те да, напореда са тим, у оквиру једне фиктивне дескрипције, различита *desiderata* постулише као објективне и, штавише, безупитне чињенице.

Ауторство Дионисија Ареопажита, рецимо још и то, Палама је могао довести у питање не само на основу претходно наведеног приговора и очитих извањских недоследности које је и сâм уочио, већ и на основу такозване *интерне* анализе, у првом реду, на основу мисаоног тока и *језика* дионисијевског корпуса, који је, с обзиром на оба ова параметра, сувише далек од неизвјештачене простоте ранохришћанске епохе⁵⁷. Упадљиве сличности са новоплатоновским списима Палама је релативно лако могао разабрати, будући да поуздано знамо да је он читао Плотина⁵⁸ и Прокла, који је био посебно познат у византијском свијету⁵⁹. Међутим, из недостатка довољног степена критичке рефлексije и не будући кадар да превлада одређене епистемолошке или, још прецизније, „догматске блокаде“, да се послужимо једним Апеловим изразом, он је, по свој прилици, слично једном од састављача *Пролога* за *Corpus Areopagiticum*⁶⁰, прије одабрао да закључи да су новоплатоновски аутори преузимају језик и идеје од „апостолског ученика“ Дионисија, него да је Дионисије преузимао од њих, упркос томе што би то подразумевало да *свети оци* у тематском и термиолошком смислу поглавито *нијесу* слиједили „апостолског ученика“, а да *новоплатоновци*, опет, то *јесу*, и упркос чињеници да је Дионисије био

57 Г. В. Флоровскій, *Византійскіе Отци V–VIII...*, Париз 1933, 95 = *Источни оци V–VIII века...*, Манастир Хиландар 1998, 98.

58 Види: J. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the...*, Athens 1996, 21–25, 45–46; I. A. Δημητράκοπουλος, „Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ 'κοσμικῆς ψυχῆς“, *Φιλοσοφία* 31 (2001) 175–191; 32 (2002) 111–132; I. A. Δημητράκοπουλος, „Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα, 1–14: 'Περὶ κόσμου'. Κείμενο, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια“, *Byzantiaka* 20 (2000) 293/5–348.

59 Упор.: X. Αθ. Τερέζη, *Γρηγόριος Παλαμάς: Μεθοδολογικά...*, Ἀθήναι 1999, 28.

60 Упор.: *Patrologia Graeca* 4, 21D. Овај немогући сценарио, по којем Прокло „дословце наводи“ (καὶ αὐταῖς δὲ ξηραῖς ταῖς λέξεσι) „апостолског ученика“ Дионисија Ареопажита, коначно је прерадио Н. Koch, „Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen“, *Philologus* 54 (1895) 438–454, утврдивши ко је, заправо, кога „дословце“ наводио. Сличну замјену теза налазимо и у 3, 13, *Patrologia Graeca* 4, 149–152, гдје, по схолијасти, испада да комплексна терминологија Халкидонског сабора и Лавовог *Томоса* само слиједи Дионисија, а не обратно, како је заправо и било.

једини хришћански аутор чији су мисаони склоп и терминологија тако неодољиво подсећали на новоплатоновску школу мишљења, у првом реду на Прокла⁶¹.

Коначно, желимо ли са нешто минуциозности приступити читавој ствари, можемо рећи да Палами, у крајњој линији, није ни одговарало да доведе ауторство ареопагитских списа у питање, упркос мноштву чињеница које су га на то наводиле. Јер, зашто себи истрзати из руку једно моћно полемичко оружје и остати без покровитељства ауторитета апостолског ученика за једно учење које је са разних страна требало бранити и стално и изнова оправдавати?

На самом крају, треба још рећи да је Палама, онда када се узме у обзир цјелокупни његов опус, много креативнији мислилац него што би се то из ове епизоде могло разабрати. То видимо ако имамо на уму различите интерпретативне факторе: у формалном, рецимо, смислу, то видимо на основу чињенице да он на оним мјестима гдје се не налази у потпуном слагању са Псеудо-Дионисијем, њега напросто и не помиње нити се упиње да га у потпуности и у свему слиједи; у једном, више садржинском смислу, Паламину креативност и један много већи степен независности у односу на „Дионисијев“ ауторитет можемо сагледати из његове даље елаборације учења о енергијама, учења које се – ипак – код ранијих отаца налази тек у мање или више развијеним назнакама⁶². Међутим, све то заједно тешко да ће потврдити Мајендорфову тезу да је Палама извео једну латентну преструктуризацију Псеудо-Дионисијеве мисли – толико смјелости, видјели смо, тешко да је имао – нарочито не у том степену да је та мисао „сасвим“ промијењена и са посљедицом да Палама „у многим питањима недвосмислено противрјечи Дионисију“⁶³. Прије ће бити то да је Палама, бивајући „отворен према предању“ којем је припадао, допуштао, како и приличи, да то предање мијења њега, али да је исто тако, како приличи још више,

61 У вези са Прокловим утицајем, наводим само двије класичне и свима добро познате студије које су коначно раскринкале фасцинантну и скоро четрнаест вјекова дугу – како год да се окрене – *манипулацију*: Н. Koch, „Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen“, *Philologus* 54 (1895) 438–454; J. Stiglmayr, „Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre von Übel“, *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 253–273, 721–748. Посебна је прича то што су ове двије студије не само распршиле апостолску ауру аутора *Corpus Areopagiticum*-а, него исто тако и – кроз придруживање филолошкој и једне аксиолошке дијагнозе – детронизовале и *семантичке* потенцијале списа о којима је ријеч, са посљедицом да су они, посебно у философском смислу, касније били окарактерисани као „плагијат“, као „гротескни“, и то не само у оном дијелу гдје Псеудо-Дионисије „дословце наводи“ Прокла, него и *en bloc*. Ово детронизовање имало је нарочито велике посљедице по хришћански идентитет загонетног аутора и по хришћанску садржину његовог учења. За ово, а уједно као примјер превладавања такве једне позиције, види: Ch. Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite...*, Leiden, Boston 2006, 18–21.

62 Види: Γ. Μαρτζέλου, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον...*, Θεσσαλονίκη 1994; Ν. Ρ. Ξιῶνης, *Οὐσία καὶ Ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριο Νύσσης*, Ἀθήνα 1999. – Упореди и: V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et Énergies de Dieu*, Paris 1993.

63 J. Meyendorff, „Notes sur l'influence dionysienne en Orient“, *Studia Patristica* 2 (1957) 547–552: 549. [Напомена: за овај, као и за све друге изворе на француском језику на које се позивам, користим рукописне верзије необјављених превода.]

допуштао и да он мијења то предање – у смислу да је, у оквиру једне „стваралачке пројекције древног предања“⁶⁴, даље развијао теме и могућности које су код Псеудо-Дионисија и других аутора биле имплицитно присутне⁶⁵. Отуда он несумњиво надилази стерилност једне „теологије понављања“, имајући довољан степен креативности да заиста завриједи оно што се означава ријечју ἀνάπτυξις – што је, подсјећања ради, и био термин којим је *Саборски томос* из 1351. окарактерисао Паламину теологију, дакле, као „развој“ учења о енергијама Христовим потврђеног на Шестом васељенском сабору⁶⁶.

Ваља напоменути још и то да Палама не би испољавао оволику оданост према ауторитету Дионисија тек на основу његове пуке ауторитативности, а да у списима који су носили име обраћеника са Ареопага није постојао неки „теолошки минимум“⁶⁷ који би давао легитимитет њиховом инкорпорисању у хришћанско предање и чак њиховом постулисању као једне од парадигми тог истог предања. У том смислу, онај херменеутички принцип, што га с обзиром на њему тако драге дионисијевске списе заступа Владимир Лоски⁶⁸, а који је садржан у позивању

64 G. Florovsky, „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ πατερικὴ παράδοσις“, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 43 (1960) 101–115 = *Πανηγυρικός τόμος ἑορτασμοῦ τῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ...*, ἐπιμελεία: τοῦ Γεν. Γραμματέως τῆς ἐπιτροπῆς ἑορτασμοῦ καθηγητοῦ Π. Κ. Χρήστου, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1960, 240–254 = „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, у: Florovsky, *The Collected Works*, ed. by R. C. Haugh, I–XIV, I, Vaduz 1972, 1987, 105–120: 114 = „Григорије Палама и светоотачко предање“, *Теолошки погледи* V, 1 (1972) 27–38 = Свети Григорије Палама, *Господе, просвети таму моју. Изабране беседе*, Београд 1999, 5–19: 13.

65 A. Golitzin, „Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης στὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ...“, у: *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορίᾱ καὶ τὸ παρόν. Πρακτικὰ Διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων...*, Ἁγιονὸρος 2000, 619–643: 623 = „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas. On the Question of a ‘Christological Corrective’ and Related Matters“, *Scrinium* 3 (2007) 83–105: 87. Упор.: J. Blackstone, „Reading Denys in late Byzantium...“, E. Russell, ed., *Spirituality in Late Byzantium...*, Newcastle upon Tyne 2009, 45–55[45].

66 Види: *Συνδικὸς τόμος κατὰ τῆς Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πλάνης...*, у: Ἰω. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμ. Α', Αθήναι 1960, 1968, 374–410: 378; *Patrologia Graeca* 151, 722B3–4. За ову тему види: Ж. К. Ларше, „Исихизам и Шести Васељенски Сабор. Има ли Паламистичко Богословље о Божанским енергијама основу у VI Васељенском Сабору?“, у: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Међународни научни симпозион...*, ред. П. Пузовић, М. Васиљевић, Б. Брајовић, Србиње, Острог, Требиње 2001, 67–78/81 = *Богословље* XLV (LIX) 1–2 (2001) 163–174 = Ларше, *Пут, истина, живот...*, Ниш, Београд 2003, 227–235.

67 Квалификација коју сам дао чини ме ближим ономе што каже J. Pelikan, „The Odyssey of Dionysian Spirituality“, у: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, New York 1987, 8–23: 21–22, него, рецимо, мање резервисаним оцјенама што их дају А. Голицин и Е. Лаут; упор.: А. Golitzin, „‘A Contemplative and a Liturgist’: Father Georges Florovsky on the ‘Corpus Dionysiacum’“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 43 (1999) 131–161: 140, фн. 35, 144, фн. 44; А. Louth, „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology* 24, 4 (2008) 573–583: 581, 582.

68 V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris 1944, 1990, 22–23 = *Оглед*

апостола Павла на Псалам Давидов – „неко пак негдје посвједочи“⁶⁹ (Јев 2,6) – свакако да има своју тежину, будући да је потпуно у духу оне, мени иначе посебно блиске латинске изреке: „*non quis, sed quid*“. Сходно овом принципу, у коначној анализи није ни важно ко је стварни аутор ареопагитских списа – много је важније *шта* је неко посвједочио, неголи *ко* је посвједочио, у том смислу да, ако је нешто мјеродавно и истинито, није ни битно од кога, заправо, долази⁷⁰. Но, упркос свему томе, остаје питање – питање које засигурно јесте подстицајно за размишљање – да ли би *квидитет* списа који носе име Дионисија Ареопагита био толико третиран и имао толико утицаја на обликовање хришћанства да се илузија о њиховом наводном *квиситету* неопозиво разбила прије него што је постала толико доминантна?

Ако бисмо, сада, из читаве ове епизоде жељели да у једном сасвим сведеном и упрошћеном облику извучемо неки закључак општијег типа, онда би се он могао састојати у томе да при избору својих ауторитета морамо увијек бити обазриви барем према двије ствари. Прво, обазриви бити морамо према ономе *шта* нам неки ауторитет говори и према *аргументима* које нам он, насупрот нашим аргументима, излаже. Друго, морамо бити обазриви и према ономе *ко* нам говори, дакле, према самој *личности* ауторитета, у том смислу да чак и онда када се увјеримо да је оно што он говори недвосмислено тачно, ипак нам може остати скривено то да ли се тај ауторитет заиста и налази иза тога што је рекао – било да под овим подразумијевамо питање да ли се иза реченог крије аутор који мислимо да се крије, било да под овим подразумијевамо то да се неки велики или неки наводни ауторитети само „крију“ иза онога што говоре – дакле, у једном декларативном смислу – док, у ствари, заступају нека потпуно друга начела, другачија из темеља од оних која тако жучно проповиједају.

Литература

Ἀριστοτέλους Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα | Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*. Recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Prefatione et appendice auxit L. Minio-Pluella, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1964, 1978, 1982 = Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, превод, коментари и напомене S. U. Blagojević, Beograd: Paideia 2008.

Beggiani S. J., „Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius“, *Theological Studies* 57 (1996) 201–223.

о мистичком богословљу *Источне Цркве*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 2003, 29.

69 На овом мјесту усудио сам се исправити ријеч Божију – у смислу да се у трећем, исправљеном издању Новог завјета које ми је при руци: *Свето писмо. Нови завјет Господа нашег Исуса Христа*, Београд 1997, 426, поткрала једна грешка, па на датом мјесту у Посланици Јеврејима, умјесто „посвједочи“, стоји „посвјеточи“.

70 Упор.: X. Ἀθ. Τερζιζ, *Γρηγόριος Παλαμάς: Μεθοδολογικά...*, Ἀθήναι 1999, 27.

Blackstone J., „Reading Denys in late Byzantium: Gregory Palamas’s Approach to the Theological Categories of ‘apophasis’ and ‘union and distinction’“, y: E. Russell, ed., *Spirituality in Late Byzantium: Essays Presenting New Research by International Scholars*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2009, 45–55.

Bucur B. G., „Dionysius East and West: Unities, Differentiations, and the Exegesis of Biblical Theophanies“, *Dionysius* 26 (2008) 115–138.

Coakley S., Stang C. M., ed., *Re-thinking Dionysius the Areopagite*, Chichester, UK: Wiley-Blackwell 2009 [= *Modern Theology* 24, 4 (2008) 531–754].

Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus. Herausgegeben von B. R. Suchla, Berlin: Walter de Gruyter 1990.

Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994, édités par Y. de Andia, Études Augustiniennes. Collection Antiquité № 151, Paris: Institut d’Études Augustiniennes 1997.

Demetracopoulos J., *Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of His Comment on „Exodus“ 3, 14: „Εγώ εἰμι ὁ ὢν“*, Athens: Παρουσία 1996.

Δημητρακόπουλος Γ. Α., *Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα: Παρουσία 1997.

Δημητρακόπουλος Γ. Α., „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.

Δημητρακόπουλος Γ. Α., „Γρηγορίου Παλαμᾶ, Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα, 1–14: ‘Περὶ κόσμου’. Κείμενο, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια“, *Byzantiaka* 20 (2000) 293/5–348.

Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, y: J. P. Migne, ed., *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, vol. 3, Paris 1889.

Fisher J., „The Theology of Dissimilarity: Negation in Pseudo-Dionysius“, *Journal of Religion* 81 (2001) 529–548.

Flogaus R., „Inspiration – Exploitation – Distortion: The Use of St Augustine in the Hesychast Controversy“, y: G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, ed., *Orthodox Readings of Augustine*, Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press 2008, 63–80.

Флоровский Г. В., *Византийские Отцы V–VIII*, Богословие Отцев Церкви, Париж: YMCA-Press = *Источники V–VIII века*, прево М. Р. Мijatов, Хиландарски путокази № 28, Манастир Хиландар 1998.

Florovsky G., „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ πατερικὴ παράδοσις“, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 43 (1960) 101–115 = *Πανηγυρικὸς τόμος ἑορτασμοῦ τῆς ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης 1359–1959*. Ἐπιμελεῖα: τοῦ Γεν. Γραμματέως τῆς ἐπιτροπῆς ἑορτασμοῦ καθηγητοῦ Π. Κ. Χρήστου, ἐν Θεσσαλονίκῃ: Ἡ Ἱερᾷ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης: Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1960, 240–254 = „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers“, y: Florovsky, *The Collected Works*, ed. by R. C. Haugh, I–XIV. I: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Vaduz: Buchervertriebsanstalt 1972, 1987, 105–120 = „Григорије Палама и светоотачко предање“, прево са грчког И. Буловић, *Тεολογικὴ*

погледи V, 1 (1972) 27–38 = Свети Григорије Палама, *Господе, просвети таму моју. Изабране беседе*. Приредио Ј. Србуљ. Превод са јелинског изворника А. Пантелић (беседе 35–37, 42–44, 50–54). Превод са руског језика М. Станковић (беседе 1–3, 5, 8, 18–24, 26). Превод са руског језика Р. Лазић (беседе 16, 27, 31, 38, 41), Образ светачки № 24, Београд 1999, 5–19.

Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischer Hermeneutik*, у: Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band 1. Hermeneutik I, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) [1960, ²1965, ³1972, ⁴1975, ⁵1986] ⁶1990 = H. G. Gadamer, *Istina i metoda. Osnovi filozofske hermeneutike*, prijevod S. Novak, pogovor A. Šarčević, Biblioteka Logos, Sarajevo: Veselin Masleša 1978.

Gadamer H.-G., „Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, у: Gadamer, *Gesammelte Werke*. Band 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) [1986] ²1993 = X. Г. Гадамер, „Истина у духовним наукама“, у: Гадамер, *Похвала теорији*, превео С. Радојчић, Подгорица: Октоих 1996.

Gadamer H.-G., „Reply to David Detmer“, у: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn, Chicago: Open Court 1997.

Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie № 8, Leiden: Brill 1978.

Golitzin A., „’A Contemplative and a Liturgist’: Father Georges Florovsky on the ’Corpus Dionysiacum’“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 43 (1999) 131–161.

Golitzin, A., „Ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης στὰ ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά: περὶ τοῦ ἐρωτήματος μίας ’χριστολογικῆς ἐπ’ἀνόρθωσης’ καὶ ἄλλων σχετικῶν θεμάτων“, у: Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καὶ τό παρόν. Πρακτικὰ Διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν (13–15 Νοεμβρίου 1998) καὶ Λεμεσοῦ (5–7 Νοεμβρίου 1999). Ἐποπτεία Γ. Ἰ. Μαντζαρίδη, Ἅγιον Ὄρος: Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου 2000, 619–643 = „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas. On the Question of a ’Christological Corrective’ and Related Matters“, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 46, 2–3 (2002) 163–190 = *Scrinium* 3 (2007) 83–105.

Γρηγορίου Παλαμᾶ, Β’ *Πρὸς Βαρλαάμ*, у: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α’. Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαεναγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1962, ²1988, 260–295.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β’. Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Μатσοῦκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος [1966] ²1994, 69–95.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Ἄπαντα τὰ ἔργα. 1. Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀκινδύνον καὶ Βαρλαάμ. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμεληταὶ Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης. Εἰσαγωγή, Μετάφρασις-Σχόλια Ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 51, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“ 1981.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 3. Πραγματεῖαι δογματικαὶ καὶ ὁμολογικαί. Εἰσαγωγή, Κείμενον-Μετάφρασις-Σχόλια Ὑπὸ Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητὴς Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 61, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“ 1983, 76–129.

Γρηγορίου Παλαμᾶ Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικὰ τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης, γ: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Ἐκδίδονται ἐπιμελείᾳ Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Ε΄. Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα. Ἀσκητικὰ συγγράμματα. Εὐχαί. Ἐκδίδει Παν. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Κυρομάνος 1992, 37–119.

Γρηγορίου Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 8. Ἐκατὸν πενήκοντα κεφάλαια. Ἀσκητικὴ γραμματεία. Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Π. Κ. Χ[ρ]ήστου. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας № 121, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Ἐλευθερίου Μερετάκη „Τὸ Βυζάντιον“: Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“ 1994.

Haussherr I., „Doutes au sujet du 'Divin Denys'“, *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 484–490.

Jones J. N., „The Status of the Trinity in Dionysian Thought“, *Journal of Religion* 80 (2000) 645–657.

Klitenic Wear S., Dillon J. M., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Aldershot, Burlington: Ashgate 2007.

Kuhlmann J., *Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklärer. Theologiegeschichtlicher Vergleich*, Liber annualis 1966, Würzburg ²1968.

Ларше Ж. К., „Исихазам и Шести Васељенски Сабор. Има ли Паламистичко Богословље о Божанским енергијама основу у VI Васељенском Сабору?“, у: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Међународни научни симпозион: 650 година Саборског томоса (1351–2001), 19–21. октобар 2001*, ред. П. Пузовић, М. Васиљевић, Б. Брајовић, Србиње, Острог, Требиње: Духовна Академија Светога Василија Острошког 2001, 67–78 = *Богословље XLV (LIX), 1–2 (2001) 163–174* = Ларше, *Пут, истина, живот. Огледи из православне духовности и теологије*, Библиотека Савремено православно богословље, Ниш: Центар за црквене студије, Београд: Ars Libri 2003, 227–235.

Lossky V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Foi vivante, Les Religions № 13, Paris: Éditions Mouton 1944, ¹1990 = *Оглед о мистичком богословљу Источне Цркве*. Превод Хиландарски монаси. Хиландарски преводи № 42, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 2003.

Louth A., *Denys the Areopagite*, Outstanding Christian Thinkers, London, New York: Chapman 1989, ¹2001 = *Дионисије Ареопаγит*. Превод: Г. Марковић, Библиотека Кључ № 4, Београд: Отачник 2009.

Louth A., „St Gregory Palamas and the Holy Mountain“, у: D. Conomos, G. Speake, eds., *Mount Athos, the Sacred Bridge. The Spirituality of the Holy Mountain*, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang 2005, 49–67 = *Philotheos* 7 (2007) 311–320.

Louth A., „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology* 24, 4 (2008) 573–583.

Louth A., „The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas“, *Modern Theology* 24, 4 (2008) 585–599.

Meyendorff J., „Notes sur l'influence dionysienne en Orient“, *Studia Patristica* 2 (1957) 547–552 = Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, Collected Studies, London: Variorum Reprints 1974.

Meyendorff J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia № 3, Paris: Éd. du Seuil 1959 = *A Study of Gregory Palamas*. Translated by G. Lawrence, London: The Faith Press 1964, Wing Road, Bedfordshire: The Faith Press ²1974, Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press ¹1998.

Karayiannis V., *Maxime le Confesseur. Essence et Énergies de Dieu*, Théologie historique № 93, Paris: Beauchesne 1993.

Knežević M., *ΟυσΙΑ, πρόσωπο και ενέργεια στη διανόηση του αγίου Γρηγορίου Παλαμά*. Διατριβή επί διδακτορία υποβαλλόμενη στο Τομέα Φιλοσοφίας του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 2008.

Knežević M., *Gregory Palamas (1296–1357): A Bibliography*, Belgrade: Institute for Theological Research 2011.

Koch H., „Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen“, *Philologus* 54 (1895) 438–454.

Makris G., „Zwischen Hypatios von Ephesos und Lorenzo Valla. Die areopagitische Echtheitsfrage im Mittelalter“, у: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter...*, Turnhout 2000, 3–39.

Μαρτζέλου Γ., *Οὐσία και ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας και ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1994.

Ξιώνης Ν. Ρ., *Οὐσία και Ἐνεργείες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἅγιον Γρηγόριο Νύσσης*, Αθήνα 1999.

Pelikan J., „The Odyssey of Dionysian Sprituality“, у: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*. Translation by C. Luibheid. Foreword, Notes, and Translation Collaboration by P. Rorem. Preface by R. Roques. Introduction by J. Pelikan, J. Leclercq, K. Froehlich, New York: Paulist Press 1987.

Ράντοβιτς Ά., *Τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*, Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, ²1991 = А. Радовић, *Ταјна Свете Тројице по Светом Гризорију Палами*. Превод са грчког: епископ Атанасије, Д. Ристић, Манастир Острог 2006.

Radojčić S., „Gadamerovo shvatanje tradicije“, *Filozofija i društvo* 1 (2009) 71–91.

Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Kolloquium unter der Schirmherrschaft der S.I.E.P.M., Sofia, 8–11 April 1999, herausgegeben von T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer, *Rencontres de Philosophie Médiévale*, Turnhout: Brepols 2000.

Ritter M., „Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita“, y: *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*, édités par Y. de Andia, Études Augustiniennes. Collection Antiquité № 151, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, 565–579.

Romanides J., „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *Greek Orthodox Theological Review* 6, 1 (1960–1961) 186–205; 9, 2 (1963–1964) 225–270.

Ῥωμανίδης Ἰω. Σ., „Ἀντί προλόγου“, „Πρόλογος“, „Δογματικοῖστορική Εἰσαγωγή“, y: *Ῥωμαῖοι ἢ Ῥωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Γρηγορίου Παλαμᾶ ἔργα 1. Ὑπὲρ τῶν Ἱερῶς Ἡσυχάζοντων Τριάς Α΄. Τόμος πρῶτος. Ἐπόπτης Ἐκδόσεως Ἰω. Σ. Ῥωμανίδης. Ἐπιμελήτρια Ἐκδόσεως Δ. Δ. Κοντοστεργίου. Ἱστοριοδογματική Εἰσαγωγή ἀπὸ τὸν Ἰω. Σ. Ῥωμανίδη. Μετάφραση ἀπὸ τὴν Δ. Δ. Κοντοστεργίου*, Θεσσαλονίκη: Ἐκδοσεις Π. Πουρναρά 1984, ²1991.

Rorem P., *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, New York, Oxford: Oxford University Press 1993.

Rorem P., Lamoreaux J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, The Oxford Early Christian Studies, Oxford: Clarendon Press 1998.

Rorem P., *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2005.

Rossum J. van, „Dionysius the Areopagite and Gregory Palamas: A 'Christological Corrective'?", *Studia Patristica* XLII (2006) 347–353.

Schäfer C., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise "On the Divine Names"*, Philosophia Antiqua XCIX, Leiden, Boston: Brill 2006.

Sinkewicz R. E., *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.

Stang C. M., „Dionysius, Paul and the Significance of Pseudonym“, *Modern Theology* 24, 4 (2008) 541–555.

Stiglmayr J., „Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre von Übel“, *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 253–273, 721–748.

Suchla R., *Dionysius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung*, Freiburg am Breisgau, Basel, Wien: Herder 2008.

Свето писмо. Нови завет Господа нашег Исуса Христа. Превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне Цркве, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне Цркве 1997.

Συνοδικὸς τόμος κατὰ τῆς Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πλάνης τοῖς προτέροις κατ' αὐτῶν τόμοις ὁμολόγος. Ἐγένετο δὲ διὰ τοὺς ὕστερον ἀκολουθήσαντας τῇ τούτων πλάνῃ τὸν τε χρηματίσαντα Ἐφέσου καὶ τὸν Γάνου, Γρηγοῤῥαν τε καὶ Δεξιόν, καὶ τοὺς αὐτοῖς συνυπαχθέντας, γ: Ἰω. Καρμίρης, *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Τόμ. Α', Ἀθῆναι ²1960, ¹Graz 1968, 374–410.

Τερέζη Χ., *Ἡ θέση τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας στὴν Ὁρθόδοξη Ἀνατολή.* Σπουδὴ στὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, Φιλοσοφικὴ καὶ θεολογικὴ βιβλιοθήκη № 32, Θεσσαλονίκη: Πουρναρᾶ 1995.

Τερέζης Χ., *Γρηγόριος Παλαμᾶς: Μεθοδολογικά. Ἡ θεωρία περὶ „ένώσεων-διακρίσεων“*, Ἀθῆναι: Ἰνδικτος 1999.

Völker W., *Kontemplation und Ekstase bei Ps-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden: F. Steiner 1958.

Mikonja Knežević

„Αὐτήκοος γεγονώς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς“.

**THE AUTHORITY OF DIONYSIUS PSEUDO-AREOPAGITE IN THE TREATISE ON
DIVINE UNITIES AND DISTINCTIONS OF GREGORY PALAMAS**

The paper considers the way in which Gregory Palamas relates himself to the person and literary heritage of Dionysius Pseudo-Areopagite in his short, but systematic and relevant treatise *On divine unities and distinctions*. The special accent is put on the question of authority; namely, taking as undisputable fact that the author of areopagitic writings was indeed a pupil of apostle Paul, Palamas misses the opportunity critically to reinvestigate the real authorship of areopagitic writings, despite the fact that he, being forced by polemical context, undoubtedly comes to the point where he puts this question, question that could lead him to the debunking of this alleged authority from the apostolic time. In this way it becomes clear that, despite the hermeneutic fruitfulness of his interpretation of areopagitic writings, Gregory Palamas, out of his (uncritical) loyalty to the authority and tradition, at this point has remained blind for some facts that a mind more independent from the authority and tradition would be more eager to notice and, more important, to acknowledge.

Key words: Gregory Palamas, Dionysius Areopagite, authority, autorship, hermeneutics, epistemological blockades.

ПЛѢТЬ ВЪ СЪРДЦѢ НМѢ. УНІТОТЪ
 БѢТЪ ОУЩЕ ПЛОТѢ ЖИЮЩЕ ВЪ РАГѢ.
 ННѢ ГЛѢ. Н. СЛѢ ГЛѢ НА.

[illegible]

УНТЯМДѢСЛОВУДѢРН. БѢВЫШЬ
 НАГОЛѢТНАМЛНІСІТНІСНАМЛѢ
 ПРѢ. ВѢРЬ. ГЛА. 5. НѢВРАЖИЛѢ
 ЦАПВОИГОСѢТРОКАТВОИГО
 ПІСНИИТВОИКѢПРИКЪТЪЛѢ
 ПОПРѢЛАНѢ. ІТРА. ВѢТѢУНА. ГЛА. 6.
 ІАМОГЛАНО. РЪЦНИПОДЪШН
 ПРІДѢТѢСѢУНІТНАМЛѢСѢРАІН
 МЛѢСІТНІМЛНІЩЕДРОТАМН
 ПІНИЦНАМЛѢ. НЕТРѢТОУІЩЕІН
 СѢВАН. СѢЩЕНАШЕГОВѢГОДѢІА



III

