

УДК 27-284

271.2-284

271.2-36:929 Григорије Палама, свети

Микоња Кнежеввић

Универзитет у Приштини

са привременим седиштем у Косовској Митровици

Филозофски факултет, Косовска Митровица

e-mail: mikonjaknezevic@gmail.com

**„НАЧЕЛО ИЗ НАЧЕЛА“. ГРИГОРИЈЕ НАЗИЈАНЗИН
И ПОЛЕМИКА ОКО FILIOQUE ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ**

Апстракт: У тексту се испитује Паламино тумачење Назијанзиновог израза „начело из начела“. Како је прва фаза исихастичког спора била обиљежена питањем *filioque*, тај је израз – у првом реду кроз преговоре Варлаама Калабријског са папским легатима око уједињења Цркава – доспιο у средиште дискусије, будући да се њиме настојало подупријети становиште по којем је и Син „начело“ Духа. Контекстуалном анализом Палама закључује како се означавање Сина као „начела“ код Назијанзина не односи на тријадолошки, већ искључиво на икономијски ниво Божијег постојања.

Кључне ријечи: Григорије Палама, Григорије Назијанзин, Варлаам Калабријски, Света Тројица, „начело из начела“, теолошке аналогije, *filioque*.

Ауторитети

У својој књизи из 1977. године Герхард Подскалски је изнио једну тезу која ће умногоме обиљежити паламитске студије на Западу с краја прошлог стољећа. По тој тези, у току трајања исихастичког спора, а поглавито у визури Григорија Паламе, дошло је до нечега што бисмо могли назвати „смјена парадигми“. Наиме, док је за византијску традицију до 14. вијека „водећи ауторитет“ био Григорије Назијанзин, у Паламиним је списима улогу кључног теолошког ослоња преузео Дионисије Псеудо-Ареопагит. Та је чињеница у наставку значила да је новоплатоновска метафизика имала пресудну улогу у формовању теолошких постулата архиепископа солунског, а затим и у трасирању магистралног тока потоње православне теологије у цјелини.¹

Ова теза, макар у оном дијелу у којем се сугерише новоплатоновска потка паламитске мисли, није била нова. Већ је Никифор Григора повлачио паралеле између Паламиног учења о „учествовању“ и одговарајућих теза новоплатоновца Прокла,² док је Григорије Акиндин његову доктрину о нествореним енергијама једнако сматрао оживљавањем платоновске теорије идеја. Међутим, тек је у 20. стољећу такав приступ постао нека врста доминантног наратива у паламитској учености, нарочито на Западу.

¹ Podskalsky 1977, 61 = Подскалски 2010, 65.

² Schopen 1855, 481–483. И док Marić 2017, 17, сматра да, упркос постојању „танане, али беспоговорне теоријске блискости између Паламе и Прокла“, ово Григорино „запажање треба узети са крајњим опрезом“, дотле Greig 2020, 10, без икаквих ограда усваја тезу о новоплатоновској потки паламитске мисли.

Навешћу неколико упадљивих примјера. Најприје је Ендре фон Иванка говорио о Паламином „несвјесном“ платонизму;³ Бернард Шулце је убрзо потом „сродност Паламиног система са платонизмом и новоплатонизмом“ узео као готову чињеницу;⁴ Доротеа Вендебург је, на трагу Подскалског, истицала како је код Паламе дошло до „дефункционализовања“ (*Entfunktionalisierung*) божанских личности у њиховом значају за стварање и изабављење човјека, тиме што су оне гурнуте у позадину зарад божанске енергије;⁵ Рајнхард Флогаус, следујући Вендебурговој, једнако говори о Паламиној „неспорној – преко Псеудо-Дионисија посредованој – укоријењености у новоплатоновској онтологији“;⁶ Јанис Димитракопулос такође настоји доказати Паламин „метафизички платонизам“;⁷ итд. Са своје стране, и неки православни теолози као да поларизују Кападокијце и Максима Исповједника, с једне, и Григорија Паламу, са друге стране, супротстављајући „теологији личности“ оно што је названо „теологија нестворених енергија“ – и то тако као да је ријеч о два потпуно различита теолошка наратива.⁸

Нема, наравно, никакве сумње у то да је Дионисије Псеудо-Ареопагит извршио велики утицај на Паламину теолошку продукцију. Штавише, Палама га – безрезервно и некритички – означава као „свједока гласа апостола Христових“, узимајући његове *dicta* за „недоказива начела“ и „аксиоме“.⁹ Исто тако, нема сумње ни у то да је, преко Ареопагита или неким другим путем,¹⁰ Палама адоптирао одређене тенденције присутне у новоплатоновској школи мишљења. Но, да ли све то значи да су те тенденције постале преобладајуће за његову слику свијета и да се Палама, пристајући уз Ареопагита, заправо *дистанцирао* од Назијанзина?¹¹ Ово је питање које завређује ширу расправу. Неке од његових сегмената обрадио сам – додуше, узгредно – на другом мјесту.¹² У тексту који слиједи ограничићу се на тријадолошке аспекте тог питања, у оквиру којих је Назијанзин за Паламу био исто што и за византијску теологију у цјелини: глас врхунског ауторитета (*βροντή τῶν δογμάτων*).¹³ Усредсређићу се притом на Паламино тумачење само једног Назијанзиновог израза, који је накнадно и једним срећним неспоразумом дошао у фокус потоњег архиепископа солунског. Ријеч је о одређењу Сина као „начела из начела“.

«ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή». Варлаам, Палама, *filioque*

Постоје три мјеста у паламитском опусу на којима се, увијек у истом кључу, „бранитељ исихаста“ подухвата тумачења Назијанзиновог израза «ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή». Најприје је то случај са *Ad Acindynum I*, 2–8 и *Ad Barlaamum I*, 13–18), а потом и са *Logoi apodeiktikoi*, с напоменом да се ту ради о безмало репродукованим текстуалним

3 Ivánka v. 1964, 387–445: 391–393, 405–407, 413, 445.

4 Schultze 1975, 109.

5 Wendebourg 1980.

6 Flogaus 1998, 116 = Флогаус 2013, 492.

7 Demetrasopoulos 2011, 263–372.

8 Упор. Рараниколау 2003, 357–385 = Папаниколау 2008, 82–113.

9 Кнежевић 2011.

10 Овдје озбиљно треба рачунати са чињеницом да је Палама – као раније Јован Скитопољски – могао сматрати Прокла неком врстом криптохришћанина, односно аутором који је стварао под утицајем „апостолског ученика“ Дионисија Ареопагита (а не обратно, како је заправо било). Упор. Кнежевић 2011, 113, фн. 60; Mariev 2017, 17.

11 Flogaus 1998, 114–116 = Флогаус 2013, 491–492.

12 Кнежевић 2013, 189–194.

13 Упор. Масе 2002, 34.

дионицама (када је ријеч о првом и потоњем од наведених списа). И премда Паламино тумачење израза који нас занима свој *финални* облик задобија тек у другој редакцији списа *Logoi apodeiktikoi* (1355), анализу ћу почети управо од једног перикопа који се у тој редакцији јавља. На том мјесту израз „начело из начела“ Палама уводи у игру након што је констатовао а) да „Латини“ прихватају „два начела у једном божанству“,¹⁴ б) да ипостасна својства представљају гарант интегритета и идентитета у разликовности сваке од личности Свете Тројице. А онда, наизглед евоцирајући ријечи свог сабесједника, Палама проблематизује став који уједно садржи позивање на Григорија Назијанзина:

Али, каже, нема ничег неумјесног у томе ако се говори о два начела, но не међусобно супротстављенима, већ једном из другога, као што и Григорије Богослов каже за Сина: „начело из начела“. Јер, тако би опет било једно начело и барем би се сачувала догма о монархији.¹⁵

Овом, дакле, парафразом Палама започиње своје тумачење спорног израза. Сам начин на који је тај израз доспио у његов теолошки фокус није без елемената драмског заплета, а открива нам, као што је увјерљиво показано,¹⁶ зачетке исихастичког спора који ће ускоро услиједити. Но, кренимо редом. Уколико се малочас наведени параграф чита изоловано, стиче се утисак како Палама инаугурише свог (фиктивног) опонента – у овом случају, заговорника *filioque* – са којим онда полемиче око тумачења једног патристичког мјеста. Сам по себи, такав поступак рефлектовао би честу праксу у патристичкој литератури полемичког типа, гдје изношењу сопственог гледишта претходи навођење гледишта опонента, које се потом побија и приказује као апсурдно са становишта основних постулата вјере. Међутим, малочас наведени (контра)аргумент није тек последица жанровског одређења аутора списа о којем је ријеч¹⁷ већ је одраз *живог* разговора који је не Палама, већ Варлаам Калабријски, његов будући опонент, водио са папским легатима *à propos* уједињења Црква (1334/1335).¹⁸ О томе се можемо обавијестити макар из два извора: најприје из онога што Палама каже у *Ad Acindynum I*, 2–7, а потом и из Варлаамовог списа *Contra Latinos*. Да погледамо најприје *Ad Acindynum I*, коју је Палама написао у вријеме када је њен адресат још увијек био његов пријатељ (1336). Оно што читамо на почетку тиче се мотива за настанак посланице, а то су недоумице у које је њен аутор запао док је читао Варлаамов спис *Κατὰ Λατίνων*, до којег је (напокон) дошао „о Педесетници“ те године. Како се Паламина жеља да лично упозна аутора тог списа није остварила (аутора о којем у том тренутку говори похвално и чије приговоре латинској страни „у највећој мјери“ прихвата¹⁹), он је одлучио да га преко Григорија Акиндина упита за ствари које су га буниле. Прави адресат је, дакле, био *Варлаам*, до којег је посланица насловљена *Акиндину* по свој прилици дошла прије него до оног коме је формално била упућена.²⁰ Ево како Палама реконструише разговор који је Варлаам водио са изасланицима папске Курије, разговор у којем он, премда је то вјероватно желио, ипак није учествовао.²¹ Свој приказ Палама започиње констатацијом како је учени Калабријца

14 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi*, Prologos, Syggrammata I [21988], 26.4–5.

15 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 12, Syggrammata I [21988], 39.7–11.

16 Kakridis 1988, 35–81, 111–130.

17 За употребу „дијатрибе“ код Паламе види: Какридис 2012, 106–107. Упор. Kakridis 2011, 62–63.

18 Kakridis 1988, 34–35; Kakridis, Taseva 2014, 11. Упор. такође: Sinkewicz 1980, 489–492.

19 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 4, Syggrammata I [21988], 206.14–16; *Ad Acindynum II*, 2, Syggrammata I [21988], 221.8–12. Упор. *Ad Barlaamum I*, 1, Syggrammata I [21988], 225.1–9.

20 Kakridis 1988, 35.

21 Жуњић 2013, 549.

Таквим образложењем, поентира Варлаам, Латини сматрају да су убиједили православне како је њихово учење исправно и добро; но, то образложење је *заправо* „веће зло“ (сиѣ же ꙗко зѣлоѣ зло). Ово онајприје стога што је мишљење да Дух исходи од Оца и Сина „као из једног начела“ још апсурдније од мишљења које изрично уводи друго начело (ѣсть же по истинѣ странѣнише сиѣ ѿ оногѣо ѣже въводити двѣ начелѣ ѣже глати ѣко ѿ ѣдннѣго и тогоже начела исхѣднѣ дѣ стѣ).²⁷ Штавише, потоње може дати макар некакав одговор на различите непримјерености које произлазе из латинског учења, док прво не може никакав. Ја вјерујем, закључује Варлаам, да би *неко* у прилог претпоменутој тези *могао* рећи како она не води никаквом недоличном закључку, уколико се Отац и Син означе као два начела која нијесу међусобно супротстављена, него су једно из другог (ѣно бѣ ктѣ ѿ таково развѣ ѣни ѣт ѣдннѣо неприкѣство съпрѣднѣи словоѣ, ѣце вѣо ктѣ двѣ начелѣ глѣтъ ѿца и сна, не съпрѣтнѣ ѣна же нѣ ѣдно ѿ двѣгаѣ);²⁸ јер тако би се, неко би помислио, барем сачувала догма о монархији. Али рећи да су Отац и Син *један* произложитељ, будући да су један Бог, те да Свети Дух исходи из њих као из једног начела и једног узрока – то нико ко је свезан с умом не може прихватити, све док вјерује да у Богу постоји једно суштаство и једна сила и једно дејство, али три ипостаси, које своја особена својства чувају непомијешанима.²⁹

Као што лако можемо сагледати, Паламина реконструкција из *Ad Acindynum I* и Варлаамов приказ дат у његовом спису На Латинѣ на нивоу одређених формулација – кореспондирају. Међутим, Палама, из разлога интелектуалног непоштења, превида, ароганције или просто потребе да радикализује став свог будућег опонента, у одређеним сегментима преноси погрешно Варлаамове ријечи, док оне које преноси исправно – погрешно тумачи.³⁰ Палама најприје, а на то је више пута указивано,³¹ није схватио аргументативне технике које је Калабријац користио приликом диспута са папским легатима.³² Он изгледа није увидио како је, дискутујући са својим опонентима, Варлаам користио више гласова: најприје, глас званичног заступника православне доктрине; потом, глас супротне, „латинске“ стране; и коначно, глас „добронамерног посредника за кога нису сви латински аргументи једнако неприхватљиви и који је спреман да се у својим аргументима ограничи на премисе које су заједничке латинској и православној страни“.³³ Овај трећи глас је за нас посебно важан, пошто је то глас у којем се дијалектички – дакле, само условно – прихвата противничково гледиште, не би ли се одмах потом указало на његову апсурдност и тако противник поразио његовим властитим оружјем.³⁴ Не разабравши, међутим, који је од тих гласова заиста Варлаамов, Палама је запао у недоумице, о којима потом извјештава Акиндина. У чему се, дакле, састојало Паламино пречитавање? Напросто у томе што није увидио како Варлаам, коментаришући став папских легата по којем *filioque* не уводи „два начела“, већ подразумејева исхођење Духа „као из једног начела“, *заправо не* чини концесију латинском „двоначалију“.³⁵ Он није схватио да је Варлаамова основна интенција била да најприје наведе могуће разлоге за дотично образложење *filioque*, а потом и да покаже како то образложење и теза да Дух исходи „као

27 Kakridis, Taseva 2014, 291.1–4.

28 Kakridis, Taseva 2014, 291.12–16.

29 Kakridis, Taseva 2014, 291.18–27.

30 Види: Kakridis 1988, 117–121.

31 На Варлаамово полемичко тактизирање приликом његових разговора са папским легатима указао је већ Sinkewicz 1980, 493, фн. 1.

32 За ово види узорну студију: Какридис 2019.

33 Какридис 2012, 109.

34 Жуњић 2013, 537, 539, 556.

35 Како мисли Ράντοβιτς ²1991, 87 = Радовић 2006, 158. Упор. Жуњић 2013, 555, фн. 74.

из једног начела“ воде у још веће тешкоће од става по којем Дух исходи „из два начела“.³⁶ На само пак питање исхођења Светог Духа по Варлааму се и не може дати поуздан одговор, пошто та ствар а) надилази људске когнитивне способности и уопште је неуклопива у правила било аподиктичког било дијалектичког закључивања,³⁷ б) није дата људском сазнању изравно путем откривења. Међутим, Палама је, не схвативши Варлаамов полемички маневар (иако је знао како он функционише³⁸), изједначио глас „добронамерног посредника“ са гласом самог Варлаама, што га је, слједствено, навело да постане подозрив у погледу његове попустљивости према „Латинима“. Просто говорећи, Палама је, сусревши се са аргументацијом у којој се прибјегавало једном важном теолошком ауторитету,³⁹ ауторитету којег је израна оквалификовао као „највишег у теологији“ (βροσλοβήσιμην γρηγόρη),⁴⁰ критици подвргао не само латинске опоненте већ и самог Калабријца. Овог посљедњег, додуше, испрва са оградама и добронамјерно (како нас жели увјерити);⁴¹ оне прве беспопштедно и са ставом да се компромис може направити само ако они прихвате православно гледиште.⁴²

Сумње поводом односног мјеста Палама је, видјели смо, најприје изложио Акиндину, главном посреднику у првој фази његовог спора са Варлаамом.⁴³ Потом је те недоумице изложио и самом Калабријцу. Сама чињеница што је запао у „недоумицу“, каже Палама у првом писму које му је упутио, свједочи да он Варлаама није изначално подвргао критици, већ да је, нашавши се пред нечим што није општеприхваћено, најпросто затражио *образложење*. Варлаамов говор, наставља Палама, о томе да је „једно начело под другим“, односно да постоји „двоструко начело“, натјерао га је „да се запита и недоуми шта по њему означава израз ‘начело из начела’, који он овдје опет сматра образложењем ‘другога’ [начела]“.⁴⁴ На Варлаамово објашњење, према којем се њихов неспоразум састоји само у „грешци ограниченој на ријечи“, Палама се сасвим оглушио. Но, упркос свему, он је сада „прихватио оправдање“ које му је Калабријац дао (ἦν δ’ ἀπολογία πρὸς τὴν... ὅμως δεχόμεθα), утолико прије што се та његова апологија умногоме супротстављала латинском учењу.⁴⁵ Другим ријечима, вјероватно сагледавши његов дијалектички метод,⁴⁶ Палама се – тако барем каже – у једном тренутку одлучио да своја побијања управи првенствено против Латина, заобилазећи притом Варлаама.

Све то, као што знамо, није предуприједило спор, као што га предуприједила није ни чињеница што су се Варлаамова критика *filioque* и она Паламина у многим стварима подударале.⁴⁷ То је, сада, тема за неку другу расправу, али оно што је овдје од важности јесте да су у раној фази паламитског спора обојица актера унеколико ревидовали своје становиште. Варлаам је, схвативши да његов дијалектички начин аргументације изазива

36 Kakridis 1988, 62–63.

37 Жуњић 2013, 541–546.

38 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 18, Syggrammata I [21988], 234.15–16.

39 Водећи заговорници *filioque* у Византији нијесу изгледа узимали овај Назијанзинов израз за потпору свог проунијатског становишта. Упор. Alexopoulos 2011, 43–60.

40 Kakridis, Taseva 2014, 217.19–20.

41 Упор. Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 1, 13, Syggrammata I [21988], 225.4–18, 231.21–25.

42 Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 4, Syggrammata I [21988], 31.27–31.

43 Упор. Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 4, Syggrammata I [21988], 206.10–16.

44 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 13, Syggrammata I [21988], 231.25–28/232.1.

45 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 16, Syggrammata I [21988], 233.11–15.

46 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 18, Syggrammata I [21988], 234.15–16.

47 Упор. Канаева 2017, 33–35. Чињеница што су Варлаамови аргументи против *filioque* преузимани чак и од таквих ауторитета као што је Нил Кавасила (Какридис 2019, 181–188) није много утицала на начин на који је та маркантна личност доживљавана од стране потоњих православних теолога.

недоумице код византијског аудиторијума, још и прије Паламиних реакција⁴⁸ ретуширао свој спис *Κατὰ Λατῖνων*, не би ли тако читаоцу помогао „да распозна у којим исказима говори директно, а у којима кроз глас фиктивног посредника“.⁴⁹ Палама је, с друге стране, „признао да је испрва погрешно схватио Варлаамову тезу“,⁵⁰ па је и спор око „двоначалија“ убрзо нестао са позорнице.⁵¹ У том погледу ваља упоредити и двије верзије Паламиних *Logoi apodeiktikoi*. У првој редакцији, упркос чињеници што се у њој Назијанзин наводи више него било који други ауторитет, аргументација поводом израза „начело из начела“ – изостаје. Образложење се налази у томе што је Палама прву верзију овог дјела писао по свој прилици самоиницијативно: дакле, немајући пред собом Варлаамов спис *Contra Latinos*. Када је пак дошао у додир са тим списом, он је затекао спорно мјесто које је реферисало на израз „начело из начела“ – резултат је његова претпоменућа анализа дата у посланицама упућенима Акиндиноу и Варлааму. Одлучивши се, међутим, двадесет година касније да своју анализу израза „начело из начела“ и односну проблематизацију латинског става *tamquam ex uno principio* (најприје изложене у *Ad Acindynum I*) пренесе у редиговану верзију *Logoi apodeiktikoi*,⁵² Палама је, уз извјесне емендације и додатне патристичке потврде,⁵³ изоставио Варлаамово име. Учинио је то не само зато што је његова полемика са Варлаамом одавно била окончана већ и стога што је сада био у стању да његову употребу израза „начело из начела“ себи представи онаквом каква је изворно била: не као његов лични став, већ као потенцијално образложење *filioque*. Но, упркос анахроном карактеру те полемике, њено актуелизовање било је историјски оправдано. Јер управо је израз „начело из начела“, у спрези са оним што Назијанзин каже у *Oratio XL*, 15, користио нико други доли Тома Аквински, као снажну предањску потврду (западне) тезе по којој је „Sin isto tako počelo Duha Svetoga“.⁵⁴ Отуда ни могућност да су папски легати, као припадници доминиканског реда, приликом разговора са Варлаамом и сами користили то мјесто из Томе Аквинског за потпору *filioque* не треба искључити. То би пак значило да је израз „начело из начела“, упркос томе што

48 Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum I*, 6, Syggrammata I [21988], 228.3–5; *Ad Barlaamum II*, 1, Syggrammata I [21988], 260.1–3.

49 Какридис 2012, 109. – Ово је очито из неколико формулација српскословенске редакције Варлаамовог списка. У њој Варлаам не само да констатује како је теза о исхођењу Светог Духа из два начела „мање зло“ од тезе по којој се то исхођење одвија као из „једног и истог начела“, већ и отворено каже да то што он сматра како је једна теза мање апсурдна од друге не значи да он ту (мање апсурдну) тезу – прихвата (упор. Какридис, Taseva 2014, 291.4–9: снѣ не встраѡють ѡко пракѣ ндлатъ снѣѣ славнѣтн прѣ вѣѣ двѣ начелѣ, нѣ ѡко снѣ дѣнѣше зѣдѣ ѣ нежелѣ глатн ѡко ѡбѣ н снѣ тоѣѣства радѣ ѣствнѣго, ѣдноно свѣтъ начело сто духа). Исто тако, првобитну формулацију «σὸςεται γὰρ οὐτὸ γε τὸ τῆς μοναρχίας δόγμα» („јер се тако барем чува догма о монархији“), коју Палама наводи у *Ad Acindynum I*, Варлаам у ретушираној верзији промеће у (јаснији) облик: „неко би помислио да се барем делимично сачува догма о монархији“ (Какридис 2012; Какридис, Taseva 2014, 291.16–18). Коначно, у ретушираној верзији списка изостало је и позивање на израз „начело из начела“ (упор. Какридис 1988, 118–119).

50 Канаева 2017, 36.

51 Упор. Gregorii Palamae, *Ad Barlaamum II*, 1, Syggrammata I [21988], 260.1.

52 Какридис 1988, 62–65. Немајући увид у постојање двије верзије Паламиних *Logoi apodeiktikoi*, Sinkewicz 1980, 494–495, тврдио је да је Палама параграфе који садрже анализу израза „начело из начела“ из тог списка пренио у своју *Ad Acindynum I*, док је, као што сада знамо, заправо било обрнуто. Исту грешку чини и Јевтић 2019, 294, с важном напоменом да су у тренутку настанка његове књиге Какридисови налази били већ више од тридесет година дати на увид научној јавности.

53 Истини за вољу, назнаке потоњег тумачења израза „начело из начела“ – упркос томе што се он ту изреком не појављује – налазимо и у првом издању Паламиних *Logoi apodeiktikoi*. Упор. Какридис, Taseva 2014, 101.1–3.

54 Тома Аквински, *Knjiga protiv zablude Grka II*, 24, Аквински 1992, 202.

није био „убичајени дио латинског патристичког арсенала“, до Варлаама (а онда и до Паламе) допро управо преко аргумената његових латинских сабесједника.⁵⁵

Gregorius Palamas lector Gregorii Nazianzeni

Толико о факторима који су утицали да израз „начело из начела“ доспије до Григорија Паламе. Није ми овдје била намјера да језгровито предочим (одавно извршену, али нажалост недовољно реципирану) реконструкцију зачетака паламитског спора,⁵⁶ већ само да припремим терен за приказ коначног облика који је Паламино тумачење спорног израза попримило, као и за утврђивање заснованости тог тумачења у Назијанзиновим текстовима. Па да видимо, сада, како Палама интерпретира израз „начело из начела“, критикујући уједно став *tamquam ex duobus principiis*, за који вјерује да је *implicite* став западне Цркве.⁵⁷

Појам „начело“ (ἀρχή), по Палами, може бити употребљен у неколико значења. Једно од њих односи се на „теолошку“ Тројицу, гдје је тај појам равнозначан појмовима „узрок“ (αἴτιον), „нерођеност“ (ἀγεννησία), „безузрочност“ (ἀναίτιον) или пак „беспочелност“ (ἄναρχον). Сваки од њих се у датом случају односи на *онтолошко начело* божанства, то јест на начело „узрокованих“ личности Свете Тројице, а дозначује се само *ипостаси Оца*. Отац је „извор“ (πηγαία θεότης),⁵⁸ „начело“ (ἀρχὴ τῆς θεότητος)⁵⁹ и „безузрочни узрок божанства“ (ἀναίτιος θεότητος αἴτιος),⁶⁰ а та његова „узрочност“ представља непреносиво својство. У другом пак смислу, сада у контексту „икономијске“ Тројице, „узроком“ и „начелом“ назива се не само Отац већ и Син и Свети Дух, будући да су „савјечни“ и „сабеспочетни“ Оцу, као њему једноприродни и исте воље са њим. Укратко, овдје је ријеч о разликовању „онтолошки“ и „космолошки“ схваћене узрочности, гдје се та узрочност у првом случају означава као „ипостасно“, а у другом као „природно“ и „заједничко“ својство:

Стваралачко начело је једно: Отац и Син и Свети Дух. Када, дакле, говоримо да су из Бога оне ствари које су произведене ни из чега, односно о доброти којом су задобиле биће или о изначалној благодати којом је свака од њих благодолично учествовала у добробићу, те о касније дарованој благодати којом су пала бића поново дошла у добробиће; када, дакле, тако и о овима говоримо, начелом и извором и узроком називамо и Сина у Светом Духу, не различитим – далеко било! – већ истим, пошто Отац кроз њега у Светом Духу све благодолично производи и изнова узводи и одржава. Отац, с друге стране, осим што је извор свега кроз Сина у Светом Духу, такође је извор и начело божанства као једини „богородитељ“.⁶¹

55 За ову хипотезу види Sinkewicz 1980, 498–499.

56 Најподробнију и најутемељенију анализу у том погледу дао је Kakridis 1988, 33–81, 111–130, на коју сам се овдје махом позивао. Покушај реконструкције дао је недавно и Јевтић 2019, 293–296, али код њега житијска реторика доброно претеже над настојањем да се понуди научно и објективно утемељен приказ околности прије и око избијања паламитског спора.

57 Упор. Kakridis, Taseva 2014, 81.23: ἡ φύξις τοῦ ἐκείνου ἀρχῆς ἀπὸ τοῦ ἐκείνου ἀρχῆς ἀπὸ τοῦ ἐκείνου ἀρχῆς.

58 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 61, Syggrammata I [21988], 133.25.

59 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 19, Syggrammata I [21988], 95.29.

60 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 40, Syggrammata I [21988], 114.28–29.

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

Дакле, када означава Сина као „начело из начела“, Григорије Назијанзин појам „начело“ употребљава у контексту божанске манифестације *ad extra*. У том смислу, Син је „заједничар очинског начела из којег су ова [створена бића] произашла“,⁶² а појмови „начело“ и „узрок“ – па чак и лично име „отац“ – не везују се за једну ипостас. У контексту космологије Бог се назива „оцем“ у метафоричком смислу,⁶³ будући да је „творца“ свијета,⁶⁴ што значи да се име „отац“ може дозначити и Сину, као и свакој божанској личности понаособ (σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ὁμοουσίῳ καὶ ἁπογεννητῷ, ὁμοιῳ καὶ ἁποκύοντι τῷ πατρὶ, ὁμοκατάστατον καὶ ἁποκοινωνῶν τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς).⁶⁵ Света Тројица се начелно назива „оцем“, у смислу да је „отац“ творевине и свих оних које је створила и препородила својом благодаћу.⁶⁶ Дакле, појмови „начело“, „отац“, „узрок“ и „монархија“ овдје су синоними за *творачку* узрочност, а она се, будући „по природи и заједничка“ (φύσει δὲ οὐσα καὶ κοινή ἐστίν),⁶⁷ означава као „једна“⁶⁸ и „триипостасна“ (τριῦσθλοστάτη).⁶⁹ Ево како ту идеју Палама формулише – угледајући се, парадоксално, управо на *латинске* изворе⁷⁰ – у једном од својих познијих списа:

У погледу творевине, пошто је она једно дјело тројице ни из чега произведено, као и услед усиновљења благодаћу дарованом заједнички од тројице – и Тројица би се могла назвати Оцем. Јер, „Господ Бог наш је Господ једини“ и „један је Отац наш, који је на небесима“. Ту се, дакле, једним Господом и Богом нашим – и, наравно, нашим оцем – назива Света Тројица, пошто нас она препорађа својом благодаћу. Међутим, назива се оцем, као што смо рекли, и само Отац у односу на једносуштног Сина. Исти се, опет, назива и начелом у вези са Сином и Духом; назива се и у вези са творевином Отац начелом, али као творца и владар над свим створењима. Када се, дакле, у односу на творевину Бог назива оцем, онда је начело и Син, али нијесу два начела него једно: јер, и Син се назива начелом у односу на творевину, као и владар у односу на слуге. Отуда су Отац и Син, заједно са Духом, у вези са творевином једно начело и један владар и један творца и један Бог и отац и дародавац и чувар, итд.⁷¹

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

63 Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 17, Syggrammata I [21988], 45.17–20; *I*, 34, Syggrammata I [21988], 65.12–16; *II*, 5, Syggrammata I [21988], 82.15–16; *II*, 32, Syggrammata I [21988], 107.19–21; *II*, 33, Syggrammata I [21988], 108.5–9.

64 Упор. Ράντοβιτς ²1991, 87 = Радовић 2006, 87–88.

65 Kakridis, Taseva 2014, 193.4–6; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 33, Syggrammata I [21988], 108.5–7; Gregorii Palamae, *Antirrhethici contra Acindynum II*, 9, 30, Syggrammata III [1970], 105–106. Упор. такође: Gregorii Palamae, *Homilia I*, 1–2, Homiliae [32004], 28.1–3, 11–13; Gregorii Palamae, *Homilia LIV*, 10, Homiliae [1986], 360.1–4.

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

67 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [21988], 205.10; *Ad Barlaamum I*, 21, Syggrammata I [21988], 236.15–16; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [21988], 39.15–16. Упор. Ράντοβιτς ²1991, 134, 152–154 = Радовић 2006, 156–159.

68 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, Syggrammata I [21988], 207.14–15.

69 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [21988], 205.9–10; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [21988], 39.15–16; Gregorii Palamae, *De divinis operationibus XLIII*, Syggrammata II [1966], 128.16–18. Упор. Halleux de 1973, 425 = Де Ало 2013, 452.

70 Види: Кнежевић 2020.

71 Gregorii Palamae, *Capita CL*, 132, Capita 150 [1988], 236.7–24.

Како је овдје ријеч о „природном“ а не о „ипостасном“ начелу,⁷² оно се има приписати не само „и Сину“ већ и *Светом Духу*. О томе свједоче светописамски перикопи у којима се Дух једнако означава као „творца“ и „творачко начело“ (ποιητικὴν ἀρχήν).⁷³ Но, све то не значи да постоје „два начела“ у Богу: слиједимо ли „латинску“ логику, мораћемо, каже Палама, на основу светописамских израза у којима се и Дух назива „творцем“, једнако закључити како постоје „два творца“ (δύο ποιητάς), а онда и „три начела“ (τρεῖς ἀρχάς). Међутим, „нико од теолога“ није говорио о два или о три начела: као што се свака од три ипостаси назива „Богом“, а да се притом не говори о „три Бога“, исто се тако изразом „начело из начела“ не подразумијева постојање „два начела“. Јер Бог се „раздјељује по ипостасним својствима, а сједињује по природи“ (διαρρεῖται μὲν γὰρ ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι, ταῖς δὲ κατὰ τὴν φύσιν ἐνοῦται),⁷⁴ што значи да оно у чему је Бог „један“ – а то је, у овом случају, „творачко начело“ – не може постати „раздијељено“, већ има остати „једно“, исто као што ни оно по чему се Бог „раздјељује“ – не може постати „једно“ и „заједничко“. Отуда, а) Син не може посједовати „узрочност“ у тријадолошком контексту, пошто је то (ипостасно) својство које чини Оца „раздијељеним“ или „понаособним“, б) уколико ипак прихватимо ту тезу, као што је то случај са Латинима, двострука „узрокованост“ Духа не може бити мјесто божанског „сједињења“, што значи да именовање „и Сина“ као узрока искључује могућност исхођења Духа као „из једног начела“. Теза о једном начелу и теза о исхођењу Духа „и од Сина“ међусобно се искључују. О једном начелу се, уколико се прихвати *filioque*, може говорити само „по хомонимији“ (ὁμωνύμως),⁷⁵ пошто је ту и даље ријеч о „два начела“ – Оцу и Сину.

Ово је важан методолошки моменат за Паламино побијање тезе по којој приписивање узрочности „и Сину“ *не* нарушава догму о монархији. Ријеч је о оспоравању става да *filioque* не укључује *два* начела Духа, будући да је ту ријеч о „једном начелу које је из другог“ (ἡ μία ἐστὶν ἐκ τῆς ἐτέρας). Но, прије него што размотрим аргументацију коју, поглавито кроз „теолошке аналогije“, Палама тим поводом даје, осврнућу се на репрезентативне перикопе из корпуса самог Григорија Назијанзина. Учинићу то првенствено да бих утврдио колико је Палама приликом свог тумачења тезе о Сину као „начелу из начела“ био досљедан свом узору, за чије исказе каже да се имају узимати „као показатељни Светог Духа“ (τὰς γὰρ αὐτοῦ φωνὰς ἐκφαντορίας οὐσας ἴσμεν τοῦ ἁγίου πνεύματος).⁷⁶

Син као „начело“ (ἀρχή): corpus Nazianzenum

Један од перикопа за који држим да је важан за Назијанзиново разумијевање израза „начело из начела“ налази се у *Oratio XX, 7*. Ту Назијанзин, управо као и Палама у напријед наведеним одјелцима, изрично прави разлику између „теолошке“ и „икономијске“ Тројице. Неопходно је, каже он, чувати учење о једном Богу, што у наставку значи да треба а) „узводити *једном* узроку Сина и Духа, а да их притом нити

72 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 30, Syggrammata I [21988], 58.16–21.

73 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [21988], 205.14; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [21988], 39.15–22.

74 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 3, Syggrammata I [21988], 205.22–32; *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggrammata I [21988], 40.14–15; Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 11, PG 36, 345CD | Discours 38–41 [1990], 172.18–19.

75 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 6, Syggrammata I [21988], 209.16–19; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 43.3–6.

76 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 22, Syggrammata I [21988], 51.11–12.

мијешамо нити пак узимамо као да су једна сложена личност, б) чувати „једно божанство [...] са једном енергијом и вољом и *истошћу суштатства*“. Међутим, да би се личности Свете Тројице очувале „несмијешаним“, ваља се стално опомињати оних њихових „својстава“ која су „непреносива“ (ή γάρ ιδιότης ἀκίνητος).⁷⁷ И док је „својство“ Оца да је „беспочелан и да се третира и назива почелом, али почелом у смислу узрока и извора и вјечне свјетлости“, дотле је „својство“ Сина не да је „беспочелан“ већ да је „начело свега“ (ἀρχῆς δὲ τῶν ὄλων). То не значи да између Сина и Оца постоји просторна или временска удаљеност, већ само да Отац, за разлику од Сина, није примио биће од неког другог. Како слиједи, означавање Сина као „начела“ односи се на „икономијску“ Тројицу: Син је, као Господ и творац времена, означен као „начело *свега*“, односно као неко кроз кога и којим је – у духу традиције пролога четвртог јеванђеља – постало све што је *постало*.⁷⁸ У истом контексту, само сада са изравним позивањем на Јн 1:1–3, Назијанзин у *Oratio XXIX*, 17 Сина једнако назива „начелом“ – и то „начелом“ које је „у почетку“ и „са начелом“ (ὁ ἐν ἀρχῇ, ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς, ἡ ἀρχή),⁷⁹ недвосмислено сугеришући како је Син „начело“ (само) у контексту *космологије*.

Опсервације сличне овима наћи ћемо и на другим мјестима у *corpus Nazianzenum*. Логос је „начело“ у смислу да је „творац“ (κτίστης)⁸⁰ који је све довео у поредак,⁸¹ а тај његов стваралачки чин дјело је Тројице у цјелини.⁸² Тројица се, тако, означава као „први узрок“ (πρῶτον αἴτιον), „творац свега“ (τὰ πάντα δημιουργήσαντος),⁸³ или пак као „узрок свега“ (πάντων αἰτία).⁸⁴ Појам „Бог“ се употребљава примарно у односу на „видљиви“ свијет, али не и у односу на Сина, пошто је немогуће да неко ко је по природи Бог неког другог означава као Бога. Другим ријечима, појам „бог“ се у односу на створени свијет користи „дословно“, док се појам „отац“ „дословно“ користи само у односу на Логоса. У погледу пак творевине, појам „отац“ се не користи дословце већ „метафорички“ (ἡμῶν γὰρ κυρίως μὲν θεὸς ὁ θεός, οὐ κυρίως δὲ πατήρ).⁸⁵ У контексту саздања и пресаздања „немогуће је да нешто од онога што ради Отац не ради и Син“, што значи да ту имамо посла са оним што је „заједничко“ Тројици:⁸⁶ Син је „творац вјекова“ (ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων), с(а)творитељ, савршитељ и пресаздатељ (ὁ συντελεστής καὶ μεταλοητής),⁸⁷ али се у извјесном смислу „творцем“ може назвати и Свети Дух (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν), пошто он „испуњава свијет бићем“ (πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν).⁸⁸ И Свети Дух, дакле, „твори заједно са Сином и стварање и васкрсење“ (τοῦτο τὸ πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν οὐφ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν), а „ствара и духовни препород“ (δημιουργεῖ δὲ τὴν

77 Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 12, PG 36, 348C | Discours 38–41 [1990], 174.21–22.

78 Gregorii Theologi, *Oratio XX*, 7, PG 35, 1073AB | Discours 20–23 [1980], 70–72. Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 12, PG 36, 348B | Discours 38–41 [1990], 174.13–14.

79 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 17, PG 36, 96C | Discours 27–31 [1978], 212.3–4.

80 Gregorii Theologi, *Oratio XLV*, 29, PG 36, 661D | ЕПЕ 27 [1977], 214.12.

81 Gregorii Theologi, *Oratio XXXII*, 7, 10, PG 36, 181B, 185A | Discours 32–37 [1985], 98.8–9, 104.1–3.

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

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

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

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

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

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

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

πνευματικὴν ἀναγέννησιν).⁸⁹ Све кад се сабере, Света Тројица у цјелини је „творац“, „пресаздатељ“ и даровалац благодати која доноси „духовни препород“, па се отуда – то имплицитно каже Назијанзин – може (метафорички) назвати „оцем“ творевине.⁹⁰

А сада да видимо како ствар стоји са *Oratio XXXVIII*, 13, гдје Назијанзин изравно каже да је Син „начело из начела“. Сасвим извјесно, у дионици у којој је ријеч (исти текст налазимо у *Oratio XLV*, 9) нема *изричних* упута да „начело“ треба схватити у космолошком кључу. Међутим, да такво тумачење припадлежи и овом мјесту, јасно је из контекста цјелокупне бесједе који је *икономијски* (ὅτι μὴ θεολογία τὸ προκειμενον ἦν, ἀλλ' οἰκονομία).⁹¹ У њој се велича чудо „сједињења Логоса са твари“, којим је омогућено спасење људском роду. Логос је означен као „вјечно сушти од вјечно суштога“ (ἀεὶ ὢν ἐκ τοῦ ἀεὶ ὄντος), као онај који нам је даровао биће и који ће нам даровати добробиће.⁹² Назијанзин даље говори о разливању божанске „доброте“, благодарећи којој настају њени причасници, а први од њих су „анђели и небеске силе“. Оно што је пука „замисао“ те доброте материјализује се благодарећи *Логосу*, који ту замисао „извршава“, док је Свети Дух „допуњава“ или „усавршује“. Овдје имамо карактеристичну схему, која говори о благовољењу *Оца*, извршењу *кроз Сина* и осавршењу у *Светом Духу*. Тако је најприје настао „умствени свијет“, након чега је услиједило стварање „другог свијета“, то јест свијета видљивог и тварног. Та два „свијета“ остала су сваки у себи, носећи у себи „величанство *Логоса творца*“ (τὸ τοῦ θεοουροῦ Λόγου μεγαλειον). Сјединили су се, међутим, када је створен човјек, биће које је „надзиратељ видљиве и тајник невидљиве твари“ (ἐπόπτην τῆς ὀρατῆς κτίσεως, μυστήν τῆς νοομένης). Након његовог постављења у рај, установе закона, престопа и умножавања гријеха, човјеку се шаље сам божански Логос, „превјечни, невидљиви, неограничени, бестјелесни“, Логос који је „начело из начела“, односно „свјетлост од свјетлости, извор бесмртности и живота“, инстанца у којој се изнова сједињује тварно и нетварно, божанско и људско. А циљ цјелокупног ангажовања божанског Логоса јесте усавршење и пресаздање човјека, те његов повратак у изворно адамовско стање.⁹³

Сада, из контекста ове бесједе, као и у свјетлости других сличних мјеста из Назијанзинових списа, може се доброно закључити како се *и* у *Oratio XXXVIII*, 13 означавање Сина као „начела“ не може односити на оквир тријадологије. Таквом једном гледишту у прилог би ишло и то што се *ни* овдје у спречи са Синовом „начелношћу“ Свети Дух уопште не помиње, а што би Палами дало за право приликом његовог космолошког тумачења овог (спорног) мјеста.⁹⁴ И, наравно, не само то: упадљиви концепцијски и термилошки паралелизми упућују на то да је Палама пажљиво читао односна мјеста код Григорија Назијанзина, а онда их инкорпорисао у своју аргументацију уперену против „латинске“ употребе израза „начело из начела“. Тако, он наводи Назијанзиново одређење Сина као „начела *свега*“ (ἀρχῆς δὲ τῶν ὅλων), настојећи притом да докаже како Син *није* „начело“ Духа већ свега што је *постало*;⁹⁵ исто тако, и он говори о „доброти“ кроз коју су створена бића приведена у постојање и којом ће задобити „добробиће“, приликом чега, једнако као и Назијанзин, користи формулу „од Оца кроз Сина у Светоме

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

90 Упор. фн. 63–71 нашег текста.

91 Gregorii Theologi, *Oratio XLV*, 4, PG 36, 623C | ЕПЕ 27 [1977], 160.3–4.

92 Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII*, 3, PG 36, 313C | Discours 38–41 [1990], 108.3–7.

93 Gregorii Theologi, *Oratio XXXVIII*, 9–16, PG 36, 320C–329C | Discours 38–41 [1990], 120–142. Упор. *Oratio XLV*, 3–9, PG 36, 625C–636A | ЕПЕ 27 [1977], 156–170.

94 Слично Палами (али без развијања аргументације), Назијанзинов израз „начело из начела“ тумачи Beeley 2007, 210.

95 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 30, Syggrammata I [21988], 57.14–24.

Духу“; и један и други аутор говоре о „духовном препороду“ човјека и његовом благодатном преображају; обојица говоре о Духу као „творачком начелу“ (ποιητικὴν ἀρχήν) и „творцу“ (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν); затим, о томе да се име „отац“ не користи „дословце“ у односу на творевину те да се то име може користити „метафорички“ за Свету Тројицу у цјелини; упадљив је, најзад, и начин на који двојица аутора подупиру тезу по којој се чињеница што су Син и Дух саузрочници Оцу приликом стварања не смије транспоновати на домен тријадологије. Јер, уколико бисмо пристали на такву тезу, тврде они, Дух би био „једно од свега“ (ἐν τῶν ὅλων/ἐν τῶν πάντων), чиме би се трећа личност Свете Тројице морала неминовно прибродити рангу створених бића.⁹⁶ Све кад се сабере, Паламина интерпретација суштински је фундирана у Назијанзиновим текстовима: израз „начело из начела“ означава „творачко начело“, па се има тумачити у контексту космологије, а не светотројичне теологије.⁹⁷

Истини за вољу, постоји једно друго мјесто на којем Назијанзин Сина именује „начелом“ управо у контексту светотројичне теологије и са изричним поменом Светог Духа. Пошто сам га обрадио другдје,⁹⁸ нећу се на њему задржавати, већ ћу се вратити Паламиним „теолошким аналогијама“ и важности његовог инсистирања на постојању „једног узрока“ у Богу.

Теолошке аналогије: προσεχῶς καὶ ἀμέσως

„Веома је недолично“, каже на једном мјесту Григорије Назијанзин, „и не само недолично већ и залудно, из нижих ствари поимати више и из промјенљивих ствари поимати непромјенљиве“.⁹⁹ Тиме је Кападокијац указао на начелну недостатност „теолошких аналогија“ које не могу докраја описати, а још мање доказати ствар на коју се односе. Но, у таквом једном (сасвим оправданом) ставу крије се проблем: јер управо тамо гдје се докончава рационални доказ, а потреба за предочавањем „ствари божанских“ не престаје, аргументовање мора уступити мјесто аналогији, која за главну сврху има приближавање надрационалне тајне човјеку.¹⁰⁰ Отуда су хришћански аутори аналогијама често прибјежавали – међу њима изузетак свакако нијесу Григорије Палама и Григорије Назијанзин.¹⁰¹

96 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 12, PG 36, 145CD–148A | Discours 27–31 [1978], 298–300; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 41.15–18, 43.8–13; *I*, 15, Syggrammata I [21988], 44.31–33; *I*, 30, Syggrammata I [21988], 57–59. Ову аргументацију налазимо већ у првој верзији *Logoi apodeiktikoi*; упор. Kakridis, Taseva 2014, 81.24–27, 97.21–24, 34–36 (ἄλλο ἄλλο ἢ ἄλλο ἄρχελο τῆς, ἑδῆνο ὃ ἄλλο ἕστῃ по τῆς ἄλλο), 111.1–3. У наставку наводим превод схолије која се налази уз ово мјесто: „У погледу твари каже се да су Син и Дух саузрочници Оцу; као што највећи од пророка и велики међу царевима Давид каже: 'Ријечју Господњом утврдише се небеса и дахом уста његових сва војска њихова'. Али у погледу Светог Духа не каже се да је Син саузрочник Оцу нити се пак каже да је Дух заједно са Оцем саузрочник Сина; нити се пак каже да је Дух заједно са Сином саузрочник Оца. Јер, неблагочестиво је тако говорити. Рекли смо да три лица имају једну силу и божанство; начело и узрок је само Отац. Мислим пак на безвремено начело: јер не бјеше времена када не бјеше Сина и Светог Духа. Нити оно претходи, нити ови посљедују, како каже богослов Григорије: него су Отац и Син и Свети Дух напоредо ту“; Kakridis, Taseva 2014, 83.1–14.

97 Ово се једнако односи на *Oratio XLV*, као и на Gregorii Theologi, *Carminum liber II*, 1, 2, PG 37, 1017, гдје се божански Логос такође одређује као „начело из начела“.

98 Кнежевић 2021.

99 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 10, 33, PG 36, 144B, 172A | Discours 27–31 [1978], 294.8–11, 340.7–10. 100 Mascall 1967, 96.

101 За Григорија Назијанзина види у општим потезима: Перишић 2020, 319.

Паламина склоност теолошким аналогијама имала је различите облике и мотивационе позадине.¹⁰² Примјетна је она већ у *Logoi apodeiktikoi*; тако је и када је ријеч о ставу да *filioque* нужно уводи двоначалије у Богу. Ево како он настоји аналогијски предочити то своје увјерење, уз пуну свијест о опасности „изједначавања онога што је изнад природе са оним што је по природи“ (οὐ μὴ διὰ τοῦτο τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὑπὲρ φύσιν ὁμοίωσομεν).¹⁰³ Прва од његових аналогија за примјере узима изначалну библијску породицу – Адама, Еву и Сита – и усредсређена је на „узрочно“ поријекло потоњег сина наших прародитеља. За Сита се, каже Палама, не може рећи да је рођен из једног начела, просто услед тога што је Ева, као његово родитељско начело, и сама произашла из Адама. Дакле, у случају Сита имамо посла са два (родитељска) начела, за која би се могло рећи да су једно из другог: односно, да је Ева из Адама. Но, упркос томе што би се, тако посматрајући ствари, Ева – будући начело Сита, а сама потекла из Адама – могла означити као „начело из начела“, ипак је она *друго* начело оних који су произашли из ње – то јест, њене дјеце, а у овом случају: Сита. Укратко, иако је ту „родитељство“ постојало у обојема – то јест, у Адаму и у Еви – премда на различит начин и у различитим ипостасима, ипак се мора закључити како та два начела нијесу једно, него *два*: макар била *једно из другог*. А ако се пак ни у том случају, гдје су двоје равноправни носиоци „родитељства“, не може рећи како постоји *једно* начело њиховог порода, онда је још мање, каже Палама, у случају „највише Тројице“ могуће рећи како су два начела Духа – то јест Отац и Син – заправо *једно*. Ово утолико прије што у контексту Свете Тројице двоје већ начелно нијесу равноправни носиоци „родитељства“, будући да „не постоји никакво заједничарење у погледу богородитељног својства“. Јер једино „богородитељно божанство“ – и ово сада има снагу аксиоматског исказа – јесте *Отац*.¹⁰⁴

А сада да видимо другу Паламину аналогију, која треба, само из друге перспективе, да одведе истом закључку као и малочас наведена. Узмимо, каже Палама, примјер Адама и Еве и њиховог „поријекла“. Ева је, сходно библијском приказу, потекла из Адамовог ребра, а будући да је произашла само из Адама, она је из једног начела. Адам је, с друге стране, створен из земље, којој се може узвести његова узрокованост. Међутим, то не значи да је *и Ева* из земље, пошто је она проистекла *изравно* из Адама. Како слиједи, иако се и овдје ради о два постојећа узрока – а то су Адам и земља – сваки од „узрокованих“ може бити само из једног *изравног* начела. То пак изравно начело искључује могућност да неко буде из *два* начела, од којих би једно било *непосредно*, а друго *посредно*. Примијењено на Свету Тројицу, морало би се – слиједимо ли латинску тезу – прихватити да Дух исходи *само* од Сина као из свог *јединог* начела, што би у наставку значило да Дух није из *истог* начела из којег је Син. Тиме би се опет увела два начела у Богу, а пошто би тако *и Син* био „узрок“, нарушио би се библијски постулат по којем је Отац – као узрок – „већи“ од Сина. Другим ријечима, *filioque*, према Палами, неминовно укључује „д्वоначалије“, било да га схватимо у смислу а) непосредног исхођења Духа „од обојице“, то јест од Оца и од Сина, гдје би та два начела била „једно из другог“, или пак б) у смислу *непосредног* исхођења Духа од Сина, а *посредног* од Оца,¹⁰⁵ чиме би Дух био удаљен од онога који је означен као „извориште божанства“

102 Упор. Δημητράκοβουλος 1997; Кнежевић 2020а.

103 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 70, Syggrammata I [21988], 142.28–29.

104 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 6, Syggrammata I [21988], 208.14–30–209.1–5; *Logoi apodeiktikoi I*, 15, Syggrammata I [21988], 41.25–29/42.1–18.

105 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 7, Syggrammata I [21988], 21.6–10; *Logoi apodeiktikoi I*, 15, Syggrammata I [21988], 43.26–29, 44.25–31; *I*, 32, Syggrammata I [21988], 60.6–12.

(πληαία θεότης).¹⁰⁶ Једина алтернатива за Паламу јесте усвајање православног гледишта: јер, „док год говоре како исходи из Сина или из обојице, а не само од Оца, није могуће да постоји *једно* начело божанства једног Духа“.¹⁰⁷

Ако узмемо у обзир да Палама слиједи Назијанзина у а) космолошком разумијевању Сина као „начела“, б) инсистирању на разликовању Оца као „начела“ Тројице и Тројице као „начела“ саздања и пресаздања творевине, приликом чега неријетко користи идентичне изразе и концепте као и његов претходник, неће нас изненадити чињеница што и Назијанзин употребљава исту аналогију којој прибјегава и Палама. Дакако, с напоменом да је двојица аутора користе са сличном сврхом, али и са различитим распоредом акцената. Да прочитамо најприје како аналогију изначалне библијске породице користи Кападокијац. Адам је, каже он, Божије створење, док је Ева дио (Божјијег) створења, будући да је створена од ребра. Сит је, с друге стране, „пород њих двоје“ (ἀμφότερων γέννημα). Међутим, иако су разликовни – као „створење“ (τὸ πλάσμα), „дио створења“ (τὸ τμήμα) и „пород“ (τὸ γέννημα) – њих троје су ипак „једносуштни“ (ὁμοούσια), што значи да то што су своју ипостас задобили на различите начине није препрека да буду истог суштваства. Свака аналогија, ограђује се још једном Назијанзин, само је сјенка стварности на коју се односи, те никада не може јасно и у цијелости обухватити истину коју изображава. Тако и ова слика само магловито представља Свету Тројицу и њихову једносуштност: јер, као што Ева и Сит произлазе из истог, то јест из Адама, чинећи то на различите начине, а опет су једног суштваства – дакле људи¹⁰⁸ – тако и Свети Дух, иако није рођен од Оца, ипак је – као онај који *исходи*, односно као „Син који није Син“¹⁰⁹ – *једносуштан* Оцу. Истини за вољу, божански „пород“ је несравњиво вјернија икона Оца него што је то Сит у односу на Адама или било који пород у односу на свог родитеља, а што се дугује простој (божанској) природи, у којој су двије наликујуће ствари у цијелости вјеран отисак једно другога.¹¹⁰ Међутим, то не значи а) да су ствари које су сличне – идентичне или неразликовне, б) да је оно по чему су оне разликовне њихова *природа*. Другим ријечима, Бог је тројица по „својствима“ или „ипостасима“ (τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ιδιότητας, εἶθουν ὑποστάσεις), а један због „логоса суштваства“ (ἐνὶ δὲ, κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον). Како су пак својства „непокретна“, а не представљају, опет, њихове „природе“, три божанске личности су, упркос разликовности, *једносуштне*. Дакле, као што су Адам и Сит исте (људске) природе, упркос томе што се Адам није родио од човјека, већ је створен од Бога, а Сит је, опет, рођен од њега и од Еве, тако и у случају Свете Тројице разлика у конституисаности божанских ипостаси путем „нерођености“, „рађања“ и „исхођења“ не запречава да те ипостаси буду исте (божанске) природе или суштваства.¹¹¹

На први поглед, мотивациона позадина употребе ове аналогије код двојице Григорија је различита. Док Назијанзин у првом реду наглашава *једносуштност* божанских личности, Палама настоји показати како било који говор о два начела нарушава догму о *монархији*. Исто тако, стиче се утисак да се Назијанзинова употреба директно супротставља Паламиној: ово стога што је његово истрајавање у томе да је Сит рођен од „обоје“ – дакле, од Адама и Еве – могло, пренесено у тријадолошки контекст,

106 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 61, Syggrammata I [21988], 133.25.

107 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 6, Syggrammata I [21988], 209.5–19; Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 42.19–29/43.1–2.

108 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 11, PG 36, 144D–145AB | Discours 27–31 [1978], 294–296.

109 Gregorii Theologi, *Poemata dogmatica III*, PG 37, 410A–411A | ЕПЕ 24 [1977], 260.32–39.

110 Gregorii Theologi, *Oratio XXX*, 20, PG 36, 129B | Discours 27–31 [1978], 268.23–30.

111 Gregorii Theologi, *Oratio XXXIX*, 11–12, PG 36, 345B–348C | Discours 38–41 [1990], 170–176.

одвести закључку да он укључно заговара *filioque*. И заиста, ово нијесу површне асоцијације: Де Маргери је управо ову Назијанзинову аналогију користио као неку врсту доказа да је Кападокијац укључно заговарао исхођење Духа *и од Сина*.¹¹² Па ипак, уколико заобиђемо њено „биолошко“ читање, лако ћемо сагледати како у позадини употребе ове аналогије код двојице Григорија заправо стоји заједнички наум: а то је проблематизација односа *монархичности* и *једносушности*, односно настајање да се објасни како управо теза о постојању „једног узрока“ у Светој Тројици очувава једносушност, предупређујући свако генеричко схватање божанског суштаства и, сљедствено, тритеизам.

„Први узрок“

Покушаћу да укажем на тај проблем тако што ћу упутити на репрезентативна мјеста из Григорија Назијанзина на којима се говори о „јединству“ божанског бића. Кренућу од *Oratio XXIX*, у којој Назијанзин расправља о надвременом карактеру Оца, Сина и Светог Духа. Иако, каже он, не можемо докучити идеју безвременог, ма колико се трудили у томе, ипак морамо прихватити како Син није „након“ Оца, што значи да *ни* он није почео у времену. Јер, оно што нема почело, вјечно је; међутим, оно што је вјечно није нужно и „беспочелно“, у смислу да се може односити на неко извориште. Двије божанске ипостаси – Син и Свети Дух – вјечне су, али нијесу „беспочелне“, пошто и једна и друга имају узрок у Оцу (који, опет, није ранији или старији од оних којима је узрок).¹¹³

Усљед тог надвременог постојања, наставља Назијанзин, божански Отац може бити „отац“ а да то није *почео* да буде. То што Отац нема „почело“ значи да он своје биће не дугује неком другом узроку; он је од вјечности и одувјек безузрочни Отац и истински је и по превасходству *Отац*, исто као што је и Син истински и по превасходству *Син* (καὶ πατήρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ υἱός· ὡς πατήρ καὶ υἱός κυρίως, ὅτι μὴ καὶ πατήρ). Друкчије је, и сада долазимо до за нас важног мјеста, са људима: и код нас постоје очеви и синови, али ниједно од тога ми нијесмо *по превасходству*. Нико, наиме, није могао постати отац а да претходно није био син; с друге пак стране, „очинство“ и „синовство“ нијесу везани ексклузивно за понаособне ипостаси, као што је то случај са божанским личностима, већ их посједују многи људи. Осим тога, ми произлазимо „од двоје“ (ἐξ ἄμφω), а не „из једног“ (οὐκ ἑνός), што нас чини раздијеленим и доприноси да постајемо људска бића или постепено или пак у пуној остварености – никада. Исто тако, однос отац–син касније се различитим факторима развргава, па остају само односи лишени садржине,¹¹⁴ док се у случају Оца и Сина њихови идентитети *исцрпљују у односу* (σχέσις).¹¹⁵ Дакле, пошто ми као људи потичемо „од двоје“, а наше рођење укључује страст, промјену и просторно-временске категорије, ми смо „раздвојени“ једни од других, док нам, с друге стране, једнако мањка пунота људске природе: и то не само што сваки понаособни човјек не посједује цијелосну људску природу у себи већ и у смислу да постоји могућност да никада не остваримо оно што људска природа, која нам је дата, потенцијално носи. Божанским пак личностима заједничко је да нијесу постали; затим, божанска природа, коју неумањено посједује свака од њих; а Сину и Светом Духу заједничко је и то што су из

112 Margerie de 1982, 275–279. Упор. McGuckin 1994, 11.

113 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 3, PG 36, 77AB | Discours 27–31 [1978], 180–182.

114 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 5, PG 36, 80AC | Discours 27–31 [1978], 184–186.

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

Оца (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς)¹¹⁶ као из „првог узрока“ и „начела божанства“ (θεότητος εἶναι ἀρχήν).¹¹⁷ „Бити Бог“ код Назијанзина се, дакле, поистовјеђује са „бити Отац“. Како је, међутим, Отац име не за суштаство или за енергију, већ за „однос“,¹¹⁸ то значи да „они што су из њега“ (Син и Дух) имају једнако бити божанског карактера као и он (οὐκ ἄναρχα μὲν γὰρ τῷ αἰτίῳ, ἐκ θεοῦ γάρ, εἰ καὶ μὴ μετ’ αὐτόν, ὡς ἐξ ἡλίου φῶς· ἄναρχα δὲ τῷ χρόνῳ).¹¹⁹ Узвођење једном „начелу божанства“ предуслов је, тако, за јединство божанских личности на основу заједничког им суштаства.

Сличне опсервације налазимо и у Назијанзиновој *Oratio XXXI*, 15. Ово је важно мјесто, како за тему која нас овдје занима, тако и за тумачење израза „први узрок“, који се јавља у претходном параграфу исте бесједи. На том мјесту, Назијанзин констатује како је Бог један стога а) што је једно божанство, б) што се ка једном узводе они што произлазе из њега, иако се вјерује у тројицу, в) што у тој тројици не постоји разлика у вољи, сили и генерално бићу. Међутим, и ово је сада од важности, то јединство трију божанских личности посве је специфичног типа: јер и за пагане би се могло рећи да имају једно божанство присутно у многим боговима, као што су то тврдили најизврснији од њихових философа, а исто би се могло рећи да и у случају људи постоји једно „човјештво“ – имајући у виду „људски род“ (καὶ παρ’ ἡμῖν ἀνθρωπότης μία, τὸ γένος ἅπαν). Да ли то сада, пита се Назијанзин, значи да се и у случају божанског јединства ради о јединству те врсте? Да ли, следујући тој логици, можемо рећи да и у Светој Тројици постоји више богова, а не само један, као што постоји и више људи? Кључна разлика, по њему, састоји се у томе што „заједничкост“ и „јединство“ у случају мноштва појединачних људи на основу исте им природе постоји „само теоријски и мислено“ (ἀλλ’ ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἐν ἔχει μόνον ἐπινοία θεωρητόν). Јер ми људи смо, каже он, не само „сложени“ већ смо и „супротстављени“, како једни другима, тако и себи самима, не остајемо у стању духовне чистоте нити један дан, већ се и у тјелесном и у душевном погледу стално извржавамо *промјени*.¹²⁰ У домену пак божанског бића и јединства личности Свете Тројице сасвим супротно је случај: три личности нијесу подијељене ни просторно ни по части, већ је свака од њих неразлучно сједињена како са другим личностима, тако и са самом собом на основу јединства суштаства и силе (τὸ ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκεϊμένον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταῦτῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως).¹²¹ Захваљујући „јединству по суштаству“ (τῷ ταῦτῳ τῆς οὐσίας) и ономе што је названо *περιχώρησις*, божанске личности имају реално, а не *генеричко* или „теоријско“ јединство.¹²²

Не вјерујем, сада, да је Назијанзин случајно увео причу о таквој врсти јединства божанског бића одмах након што је (*Oratio XXXI*, 14) дискутовао о монархији и „првом узроку“. Штавише, мислим да је управо супротно, пошто се „перихоресис“ и „једносусшност“ за њега – као и за Григорија Паламу – дугују томе што у божанском бићу постоји „један узрок“ (за разлику од „јединства“ међу људима, гдје је оно само номинално, пошто је узрока више). Ево неколико мјеста за додатну потврду те тезе. У већ навођеној *Oratio XX*, 7 Назијанзин каже како је монархија Оца коријен и Божијег јединства (εἷς μὲν θεός) и постојања трију различитих ипостаси (αἱ δὲ τρεῖς ὑποστάσεις):

116 Gregorii Theologi, *Oratio XXV*, 16, PG 35, 1221B | Discours 24–26 [1981], 198.1–3.

117 Gregorii Theologi, *Oratio XXIII*, 6, PG 35, 1157C | Discours 20–23 [1980], 294.24.

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

119 Gregorii Theologi, *Oratio XXV*, 15, PG 35, 1219C | Discours 24–26 [1981], 194.30–32. За читање ове бесједи у правцу наглашавања монархије Оца, види Beeley 2007, 204–206.

120 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 15, PG 36, 149B | Discours 27–31 [1978], 304.1–11.

121 Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 16, PG 36, 152AB | Discours 27–31 [1978], 306.17–19.

122 Упор. McGuckin 1994, 11, 23–25, 29.

„једност“ Божија се, дакле, дугује „једном узроку“ (εις ἓν αἴτιον), којем се узводе Син и Свети Дух, а чиме се очувава једност њихове енергије и воље, као и истост њиховог суштства (κατὰ τὸ ἓν καὶ ταῦτὸ τῆς θεότητος... κίνημά τε καὶ βούλημα, καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα).¹²³ У *Oratio XXIX*, 3 на сличан се начин констатује како свој божански карактер Син и Дух дугују томе што за своје „начело“ и „узрок“ имају неузрокованог Оца.¹²⁴ Једно божанство и једна сила се „јединствено“ (ἐνικῶς) налазе у три ипостаси и обухватају несливено тројицу: те три ипостаси нити су неједнаке у погледу суштстава или природа, нити се пак божанство у њима увећава или умањује, него је у сваком погледу једнако и одасвуд исто (πάντοθεν ἴσην, τὴν αὐτὴν πάντοθεν). Дакле, у контексту божанског бића ријеч је о „бесконачне тројице бесконачној саприродности“ (τριῶν ἀπειρῶν ἀπειρῶν συμφυῶν), гдје је сваки од тројице Бог, али сваки са посебним својствима (θεὸν ἕκαστον καθ’ ἑαυτὸ θεωρούμενον, ὡς πατέρα καὶ υἱόν, ὡς υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, φυλασσομένης ἐκάστῳ τῆς ιδιότητος). А јединство, „саприродност“ и разликовност заједно созерцаване тројице дугује се, с једне стране, њиховој „једносуштности“, а с друге, постојању једног начела, односно „монархије“ (θεὸν τὰ τρία σὺν ἀλλήλοις νοούμενα, ἐκεῖνο διὰ τὴν ὁμοουσιότητα, τοῦτο διὰ τὴν μοναρχίαν), која се дозначује *Оцу*. Јемство тријадолошког монотеизма, према Назијанзину, јесте постојање „првог узрока“:¹²⁵

Беспочелно и начело и оно са начелом један су Бог. Нити је беспочелног беспочелност [његова] природа или нерођеност: јер ниједна природа се не састоји у ономе што није, него у ономе што јесте: она је потврда, а не негација бића. Нити је начелност начелу препрека за беспочелност: њему природа није начелност, као што ни ономе није беспочелност; јер ова нијесу природе, него оно што је око природе. А оно што је са беспочелним и начелом није нешто друго него што су они. Име беспочелног је Отац, име начела је Син, име оног што је са начелом јесте Свети Дух. Природа тројици је једна: Бог. Јединство је Отац, из којег јесу и ка којем се узводе њему следујући, не тако да су обухваћени, него као саимани, будући ни временом раздијељени, нити вољом нити силом. А ова на̄с чине многим, свакога против себе и против другог побуњујући. Онима пак којима је природа проста а биће једно, њима је и једност по превасходству.¹²⁶

Дакле, тамо гдје постоји „први узрок“ и једно „начело божанства“, тамо постоји и јединство воље, покрета и суштства оних који су „из њега“. То јединство није генеричког или „теоријског“ карактера, већ је јединство на нивоу „истости бића“ (τὸ εἶναι ταυτὸν), а почива на начелу „равночасности“ и „једносуштности“.¹²⁷ „Монархија“ се, као

123 Gregorii Theologi, *Oratio XX*, 7, PG 35, 1073A | Discours 20–23 [1980], 70.3–5; Beeley 2007, 207.

124 Gregorii Theologi, *Oratio XXIX*, 3, PG 36, 77AB | Discours 27–31 [1978], 182.14–17.

125 Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XLI*, 9, PG 36, 441B | Discours 38–41 [1990], 334.12–14: „Све што је Духа, као и све [што је] Јединороднога, упућује на први узрок“ (εἰ καὶ πρὸς τὴν πρῶτην αἰτίαν, ὥσπερ τὰ τοῦ μονογενοῦς ἀπαντα, οὕτω δὴ καὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἀναλέμνεται). Ово „узвођење првом узроку“ потврда је не само „поријекла“ (τὸ ἐξ οὗ) и божанског карактера Сина и Духа већ и тога да се „не прихватају, на начин политеистички, три раздвојена начела“. И овдје Назијанзин тражи средњи пут: између Савелијевог негирања засебног, реалног карактера божанских личности и Аријевог раздвајања њихових природа и негирања божанског карактера сваке од њих. Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXXI*, 30, PG 36, 168CD–169A | Discours 27–31 [1978], 336.15/338.1–4; *Oratio XL*, 41, PG 36, 417B | Discours 38–41 [1990], 292–294.

126 Gregorii Theologi, *Oratio XLII*, 15, PG 36, 476AB | Discours 42–43 [1992], 80.7–9/82.1–23. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 97.15–17.

127 Gregorii Theologi, *Oratio XXIII*, 8, PG 35, 1160C | Discours 20–23 [1980], 296.1–5/298.1.

proprium Оца, испоставља као упоришна тачка „једносушности“ и релационе својеобразности трију ипостаси,¹²⁸ па се отуда може рећи како код Назијанзина „никејски појам *ὁμοούσιον* функционише као шифра за фундаменталнији концепт монархије“.¹²⁹

Једин(ствен)и узрок

Нешто сам се дуже задржао на оним мјестима код Назијанзина на којима се апострофира важност идеје о „једном узроку“. Учинио сам то како бих потцртао Паламину зависност од његових увида, који су му добрано послужили у контексту полемике против *filioque*. Илустроваћу ту зависност преко неколико упадљивих примјера. Један од њих затичемо у седмом параграфу Паламиног *Logoi apodeiktikoi I*, у којем се понајприје проблематизује теза о „посредном“ и „непосредном“ исхођењу Духа, којом су „Латини“ настојали сачувати догму о монархији. Пошто је претходно нагласио да „очинско својство, као очинско, обухвата и рађање и исхођење“, Палама закључује како Син не може ни у ком смислу бити узрок (Духа), односно да „не може имати ништа од очинске ипостаси“. Дух, наставља он, исходи само од Оца, и то „изравно и непосредно“ од Оца, чиме се очувава а) божанство Духа, б) истост суштаства и јединство Свете Тројице. Као потврду Палама наводи једно мјесто из Григорија Ниског, које је подударно са критиком „генеричког“ схватања божанског суштаства, са којом смо се сусрели код Назијанзина:

Људске личности немају све постојање изравно из једне личности, стога што заједно са узрокованима има и узрока много и различитих. У Светој Тројици, међутим, није тако: јер једна и иста личност јесте та из које се рађа Син и исходи Свети Дух: личност Оца. И усљед тога се усуђујемо назвати дословце једним Богом једног узрока заједно са његовим узрокованима.¹³⁰

Дакле, то што у Богу постоји „један узрок“ представља *conditio sine qua non* једно(сушно)сти трију божанских личности. А *filioque*, тиме што уводи неку врсту „посредовања“ приликом конституисања личности Светог Духа, нужно своди јединство Свете Тројице на јединство генеричког типа,¹³¹ чега је пак посљедица „политеистичка заблуда“:¹³²

Јер, кад би [Дух исходио] и од њега [sc. од Сина], не би сваки од њих био изравно из једне личности, нити бисмо имали смјелости да говоримо како поштујемо једно начело божанства и да тврдимо како су три личности један Бог.¹³³

Као што се рађање Сина одвија „изравно и непосредно“ од Оца, тако се и исхођење Духа одиграва „изравно и непосредно“ (*πρὸς ἑὸν καὶ ἀμέσως*) од Оца,¹³⁴ а што

128 McGuckin 1994, 12, фн. 6, 27–28; Алфејев 2009, 169, 181; Butakov 2014, 508.

129 Beeley 2007, 209.

130 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 7, Syggrammata I [21988], 34.22–28. Упор. Gregorii Nysseni, *De communibus notionibus*, PG 45, 180BC.

131 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 7, Syggrammata I [21988], 35.1–11.

132 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 12, Syggrammata I [21988], 39.3–5. Упор. *Logoi apodeiktikoi I*, 37, Syggrammata I [21988], 68.20–23; *II*, 50, Syggrammata I [21988], 123.23–28. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 109.29–31.

133 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 50, Syggrammata I [21988], 124.16–19.

134 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 7, Syggrammata I [21988], 34.19–21; *I*, 8, Syggrammata I [21988], 36.11–13; *I*, 11, Syggrammata I [21988], 38.23–25; *I*, 18, Syggrammata I [21988], 46.5–9; *I*, 23,

чини да божанско суштаство „цијелосно постоји недјелјиво у свакој ипостаси“. ¹³⁵ Било који говор о „посредном“ и „непосредном“ узроку нарушава монархију или јединоузрочност, а онда и онтолошко јединство Тројице:

Видиш ли да очито укидају монархију и по ипостаси јед(инстве)ност Оца они који говоре да је Дух и од Сина и који не узводе сваку од личности једном јединственом, божанства извору? И људи су сви једне природе, али нијесу сви један човјек. Иако би један кроз другога, то јест кроз наше претке, било могуће да се узведемо до једног праоца, ипак од почетка узрока је много и ми нијесмо из једног те зато и нијесмо један [човјек]. ¹³⁶

Као што је за Назијанзина чињеница што људи нијесу „из једног“ (οὐχ ἑνός) главна препрека за њихово онтолошко (а не тек генеричко) јединство, тако је и за Паламу иста та чињеница главна препрека да сви будемо једно (καὶ οὐκ ἐξ ἑνός ἡμεῖς· διὰ τοῦτο καὶ οὐχ εἶς). ¹³⁷ И као што се за Назијанзина „бити Бог“ поистовјећује са „бити Отац“, односно са „бити узрок“, тако су и за Паламу појмови „отац“, „узрок“ и „начело божанства“ у домену тријадологије синонимни (ὠπὶς βο, н начело, н вѣнновѣнь, прн еѣѣ, еѣѣ едннь). ¹³⁸ Исто тако, за обојицу Григорија Отац је тај који је „свеза“ (σύνδεσις/σύνδεξις) и „јединство“ (ἕνωσις/ἕνωσις) божанских личности, односно узрок њихове „трансцендентне саприродности“ (τῆς ὑπερβαλλούσης συμφύτας / бездѣлѣнаго аѣѣтвна). ¹³⁹ А ако се већ тај став прихвати као аксиом, логично је закључити да свако посредовање Сина приликом исхођења Духа нужно подразумејева то да се Дух не налази у *изравном* односу са „извором божанства“ (πηγὴ θεότητος), чиме би трећа личност Свете Тројице неизоставно била дерогирана на раван створених бића. ¹⁴⁰

Неуралгична тачка латинске позиције састоји се у томе што није кадра одговорити на питање у које од божанских својстава спада „узрочност“. Ако је „узрочност“ природно својство, онда се приписивањем узрочности „и Сину“ Дух лишава

Syggammata I [21988], 52.13–17; I, 28, Syggammata I [21988], 54.16–18; I, 37, Syggammata I [21988], 69.2–6; II, 20, Syggammata I [21988], 97.9–10; II, 50, Syggammata I [21988], 123.25–28; II, 52, Syggammata I [21988], 126.3–5; II, 64, Syggammata I [21988], 136.7–9; II, 75, Syggammata I [21988], 146.10–13; II, 76, Syggammata I [21988], 147.20–24; II, 81, Syggammata I [21988], 151.29–32. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 75.9–11, 81.15–18.

135 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 35, Syggammata I [21988], 110.4–5.

136 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 40, Syggammata I [21988], 70.16–23. – Овај навод, додуше у нешто другачијем облику и без аналогија о којима сам дискутовао, налазимо и у првој редакцији *Logoi apodeiktikoi*; упор. Kakridis, Taseva 2014, 121.5–15.

137 Упор. схолију коју налазимо у српскословенској редакцији *Logoi apodeiktikoi*: „Речено је да Отац непосредно рађа и исходи, пошто он то не чини уз помоћ неког другог, то јест да му је неко у томе помоћник – него он сам. Даћемо у вези са тим један примјер. Човјек рађа дијете, али уз помоћ жене. То се дешава посредно, јер он узима жену у помоћ. Код Бога, међутим, није тако: далеко била таква хула!“ (Kakridis, Taseva 77.1–16).

138 Kakridis, Taseva 2014, 119.21–22. Упор. Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 13, Syggammata I [21988], 40.10–13. Види и фн. 119 нашег текста.

139 Kakridis, Taseva 2014, 181.7–14. Упор. Kakridis, Taseva 2014, 97.15–17. Види: Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi II*, 26, Syggammata I [21988], 102.1–8; I, 23, Syggammata I [21988], 52.8–9. Упор. такође: Кнежевић 2011а, 35–37. У вези са генеричким схватањем суштаства, види и: Gregorii Palamae, *De divini unio et distinctio XXV*, Syggammata II [21994], 87. 9–11: „Отац и син постоје и међу нама, посједујући, додуше, једно суштаство, али нијесу неразлучни један од другога, нити су пак један у другоме“.

140 Види фн. 96 нашег текста.

божанских прерогатива, пошто тада само он нема својство узрочника и, слѣдствено, не заједничари у божанској природи.¹⁴¹ С друге стране, ако је то ипостасно својство, онда Син у том погледу не заједничари с Оцем, што води закључку да происхођење Духа код њих двојице није *јединствено*. Исхођење Духа од Сина морало би бити различито од исхођења Духа од Оца (пошто су ипостасна својства различита), а то би значило да је Син извор неког другог божанства од оног чији је извор Отац.¹⁴² Од догме о монархији прешло би се на догму о „дијархији“, која, по Палами, неминовно води у „тетрархију“¹⁴³ или, како би рекао Назијанзин, „полиархију“:

И наравно, „све што има Отац, Синово је“, по богослову Григорију, „осим узрока“. Каквог узрока? Створења? Далеко било; јер њихово начело и узрок је и Син. Отуда, осим узрока и начела у Тројици подразумеваног божанства. Слѣдствено, све Очево има Син, осим да је и он начело и узрок божанства Духа. Дакле, само од Оца исходи Свети Дух, као што се и Син само од Оца рађа, и изравно и непосредно је од Оца по битију, као и Син, иако *кроз Сина* има бити Дух *Оца*, као оног који је *исходитељ* и *Отац*.¹⁴⁴

Да би се говорило о Духу као „Богу од Бога“, неопходно је да и он „непосредно и изравно“ (непосредствени) исходи „једино од Оца“ (кѣ ѿ кѣ ђца ѣдинѣго) као „јединог изворишта божанства“ (ѣднѣ источникѣ бжѣтвнннѣ ѿцѣ).¹⁴⁵ Тиме се искључује сваки говор о „посредном“ и „непосредном“, односно „ближем“ и „даљем“ извођењу двије узроковане божанске личности (видиши ли како кѣ малѣ изкрѣгоше се посрѣствѣа ѣ непосрѣствѣа, ѣ ближнѣ ѣ далнѣ, злѣ тогѣо разнѣкѣѣдѣа, ѣ далѣе творѣца ѣже кѣ гѣомѣдрѣннѣ гѣословѣкѣ тврѣдѣа ѣспѣдѣаннѣ а).¹⁴⁶ Но, то „непосредно и изравно“ исхођење Духа од Оца ипак се одвија *кроз Сина*, а у извјесном смислу и *од Сина*, с важном напоменом да се Син ту не промеће у егзистенцијалног по битију „узрочника“ Светог Духа.

Низом аргумената изложених у том правцу у другој редакцији *Аподиктичких слова* Палама ће коначно успјети да одговори на оправдан захтјев латинске стране у погледу неопходности указивања на тјешњу повезаност Духа и Сина у равни *тријадологије*. Чинећи то, он је остао укоријењен у источном предању,¹⁴⁷ што не значи – и ово је сада тема за размишљање – да га на продубљивање тог источног предања није понукало упознавање са латинском теологијом: било посредно, кроз читање Варлаамове расправе са папским легатима, било непосредно, као *lector Augustini Hypponensis* (или пак неког од проунионистичких византијских аутора). Како год, међутим, да било, Палама

141 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 7, Syggrammata I [21988], 209.22–27; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 43.8–13.

142 Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 5, 7, Syggrammata I [21988], 208.6–11, 209.27–30; *Logoi apodeiktikoi I*, 14, Syggrammata I [21988], 41.18–23, 43.13–16.

143 Ако прихватио *filioque*, односно тезу да исхођење Духа припада и Оцу и Сину, а онда тај став протумачимо у свјетлости тврдње Василија Великог по којој је „све што је заједничко Оцу и Сину, заједничко и Духу“, доћи ћемо до закључка да и Духу припада „исхођење“. У том пак случају, тврди Палама, и Дух ће морати исходити неког другог духа, што ће тројицу претворити у четворицу. Види: Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 15, Syggrammata I [21988], 43.17–26.

144 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 18, Syggrammata I [21988], 45.25–26/46.1–9. Упор. Gregorii Theologi, *Oratio XXXIV*, 10, PG 36, 252A | Discours 32–37 [1985], 216.13–14: « πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, τοῦ υἱοῦ ἐστὶ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας ».

145 Упор. Kakridis, Taseva 2014, 75.9–15, 33–34.

146 Упор. Kakridis, Taseva 2014, 97.25–36.

147 Кнежевић 2012; Кнежевић 2013.

никада није пристао уз латинско тумачење израза „начело из начела“, пошто се, по његовом увјерењу, само наглашавањем ипостаси Оца као „јединог узрока“ – „очувава догма о монархији“.

Литература

Извори

Gregorius Nazianzenus

Discours 20–23 [1980] = Grégoire de Nazianze, *Discours 20–23*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 270, Paris: Les Éditions du Cerf 1980.

Discours 24–26 [1981] = Grégoire de Nazianze, *Discours 24–26*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 284, Paris: Les Éditions du Cerf 1981.

Discours 27–31 [1978] = Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 (Discours théologiques)*, introduction, texte critique et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon, Sources Chrétiennes 250, Paris: Les Éditions du Cerf 1978.

Discours 32–37 [1985] = Grégoire de Nazianze, *Discours 32–37*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources Chrétiennes 318, Paris: Les Éditions du Cerf 1985.

Discours 38–41 [1990] = Grégoire de Nazianze, *Discours 38–41*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources Chrétiennes 358, Paris: Les Éditions du Cerf 1990.

Discours 42–43 [1992] = Grégoire de Nazianze, *Discours 42–43*, introduction, texte critique et notes par Jean Bernardi, Sources Chrétiennes 384, Paris: Les Éditions du Cerf 1992.

ΕΠΕ 24 [1977] = Γρηγορίου Θεολόγου Ἄπαντα τὰ ἔργα 8. Ὁ Χριστὸς πάσχω. Ἔπη δογματικά. Εἰσαγωγή-κείμενον-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Ἰγνατίου Σακκαλῆ. Ἐπόπτης ἐκδόσεως Παναγιώτης Κ. Χρήστου, ἐπιμελητὴς ἐκδόσεως Ἐλευθέριος Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 24, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1977.

ΕΠΕ 27 [1977] = Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἄπαντα τὰ ἔργα 5. Λόγοι ἑορταστικοί-ἠθικολόγοι. Εἰσαγωγή-κείμενο-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Νικολάου Μ. Αποστολάκη. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης, ἐπιμελετὰ Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 27, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1977.

Gregorius Palamas

Capita 150 [1988] = *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, Studies and Texts 83, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1988.*

Homiliae [2004] = 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 ὁ Βυζάντιον: Πατερικαὶ ἐκδόσεις ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1985, 2004.

Homiliae [2004] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἄπαντα τὰ ἔργα. 11. Ὁμιλίαι (ΜΓ'–ΞΓ'). Εἰσαγωγή, κείμενο-μετάφρασις-σχόλια Ἀπὸ τὸν Π. Κ. Χρήστου. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης. Ἐπιμελητὴς Ἐκδόσεως Ἐλευθ. Γ. Μερετάκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 79, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1986.

Kakridis, Yannis, Taseva, Lora (2014): *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*. Weiher, Freiburg i. Br. Hubert & Co.

Sygggrammata I [1988] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α'. *Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων*. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, I. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1962, 21988.

Sygggrammata II [1966] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β'. *Πραγματεῖα καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346*. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1966, 21994.

Sygggrammata III [1970] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Γ'. *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον*. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1970.

Nicephorus Gregoras

Schopen 1855 = Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, graece et latine, cum annotationibus Hier. Wolfii, Car. Ducangii, Io. Boivini et Cl. Capperonnerii, cura L. Schopeni, III, Impensis ed Weberi, Bonnae MDCCCLV.

Thomas Aquinas

Akvinski 1992 = Toma Akvinski, *Razgovor s pravoslavcima i muslimanima*, s latinskoga izvornika preveo, uvod i bilješke napisao Augustin Pavlović, Zagreb: Globus: Školska knjiga 1992.

Секундарна литература

Alexopoulos, Theodoros (2011): “The Filioque-controversy in the 13th Century. A Collection of major Church Fathers’ citations advanced by the Byzantine Filioque-supporters (John Beccos and Konstantine Melitiniotes) in order to fortify their theological position. Conceptual consistency with Writers of the Latin West”, *Teologia* 4 (2011), 43–60.

Алфејев, Иларион (2009): „Учење Светог Григорија Богослова о Светој Троици“, превод са руског Н. С., *Теолошки погледи* XLII, 1–3 (2009), 161–184.

Beeley, Christopher A. (2007): “Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus”, *Harvard Theological Review* 100, 2 (2007), 199–214.

Beeley, Christopher A. (2008): *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*. Oxford Studies in Historical Theology, Oxford: Oxford University Press.

Butakov, Pavel (2014): “Relations in the Trinitarian Reality: Two Approaches”, *Σχολή* 8, 2 (2014), 505–519.

Δημητρακόπουλος, Γιάννης Α. (1997): *Αύγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*. Ἀθήνα: Παρουσία.

Demetracopoulos, John A. (2011): “Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium”, in: *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*, edited by M. Hinterberger, Ch. Schabel, Bibliotheca 11, Leuven, Paris, Walpole, MA: Peeters 2011, 263–372.

Flogaus, Reinhard (1998): „Die Theologie des Gregorios Palamas – Hindernis oder Hilfe für die ökumenische Verständigung“, *Ostkirchliche Studien* 47, 2–3 (1998), 105–123 = Флоггаус, Рајнхард (2013): „Теологија Григорија Паламе – препрека или помоћ за екуменски споразум?“, са њемачког превео Микоња Кнежевић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ἀспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 483–498.

Greig, Jonathan (2020): *The First Principle in Late Neoplatonism. A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Philosophia Antiqua, Volume 156, Leiden: Brill.

Halleux, Anr e de (1973): « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformit  théologique? », *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 409–442 = Де Ало, Анри (2013): „Паламизам и схоластика. Догматска искључивост или теолошка разноврсност?“, са француског превела Ивана Игњатовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 441–464.

Iv nka, Endre v. (1964, ²1990): *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Јевтић, Атанасије (2019): *Патрологија. Књига пета. Свети Оци и учитељи Цркве на Истоку од Фотија (9. век) до пада Цариграда (1453. г.)*, Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископија Захумско-Херцеговачка, Епископија Западноамеричка, Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Kakridis, Ioannis (1988): *Codex 88 des Klosters De ani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233, München: Verlag Otto Sagner.

Kakridis, Yannis (2011): „Dvoglasna re  ili dijalog? Traktati Grigorija Palame ’О ishoduњу Svetoga Duha’ u srpskoslovenskom prevodu 14. veka“, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LIV, 1 (2011), 59–70.

Какридис, Јањис (2012): „Неко би помислио да се барем делимично сачува догма о монархији’: Антилатински трактати Варлаама Калабријског у српскословенском преводу 14. века“, у: *Дечани у светлу археографских истраживања. Зборник радова. De ani in the Light of Archeographical Research. Collection of Papers*, уредник Татјана Суботин Голубовић, Београд: Народна библиотека Србије 2012, 105–114.

Какридис, Јанис (2019): *Аргументација код православних Словена у средњем веку*. Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу.

Канаева, Ељга Јуревна (2017): «Споры об исхождении Святого Духа в Константинополе в 30-х годах XIV в.», *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви* 74 (2017), 26–40.

Кнежевић, Микоња (2011): „Αὐτήκοος γεγονός τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς’. Ауторитет Дионисија ’Псеудо’-Ареопажита у спису ’О јединствима и разликовањима’ Григорија Паламе“, *Црквене студије* 8 (2011), 99–123.

Кнежевић, Микоња (2011а): „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у ’Аподиктичким словима’ Григорија Паламе“, *Богословље* LXX, 1 (2011), 20–43.

Кнежевић, Микоња (2012): „’Ек’ и ’διά’ у ’Аподиктичким словима о исхођењу Светог Духа’ Григорија Паламе“, *Смисао. Часопис Одјељења за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори* 1 (2012), 39–59.

Кнежевић, Микоња (2013): „Ἐξ ἁμφοῖν. Кирило Александријски и полемика око ’filioque’ Григорија Паламе“, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 167–194.

Кнежевић, Микоња (2020): „Августин Ипонски и Григорије Палама: рецепција и посредовања“, *Октоих* X, 11 (2020), 67–83.

Кнежевић, Микоња (2020а): „Августин Ипонски и Григорије Палама у (теолошкој) херменеутици Амфилохија Радовића“, у: *Вера и смисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, приредили Андреј Јевтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Универзитета у Источном Сарајеву 2020, 265–314.

Кнежевић, Микоња (2021): „’Oratio 42, 15’ Григорија Назијанзина у тумачењу Григорија Паламе“, у: *Philosophos – Philoponos – Philotheos. Essays and Studies in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić & Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon 2021.

Lison, Jacques (1992): « L’énergie des trois hypostases divines selon Grégoires Palamas », *Science et Esprit* 44, 1 (1992), 67–77 = Лизон, Жак (2013): „Триипостасна божанска енергија по Григорију Палами“, са француског превела Јулија Видовић, у: *Ὀὄσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио М. Кнежевић, Београд 2013, 288–296.

Macé, Caroline (2002): “Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century”, in: *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002*, edited by Andrew Louth, Augustine Casiday, Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 12, Ashgate: Variorum 2002, 27–34.

Margerie, Bertrand de (1982): *The Christian Trinity in History*. Translated by Edmund J. Fortman, Studies in Historical Theology 1. Still River, Massachusetts: St. Bede’s Publications.

Mariev, Sergei (2017): “Neoplatonic Philosophy in Byzantium. An Introduction”, in: *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, edited by Sergei Mariev, Byzantinisches Archiv – Series Philosophica, Berlin: Walter de Gruyter 2017, 1–29.

McGuckin, J. A. (1994): “‘Perceiving Light from Light in Light’ (Oratio 31.3). The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian”, *The Greek Orthodox Theological Review* 39, 1 (1994), 7–32.

Mascall, Eric Lionel (1967): *Existence and Analogy: A Sequel to “He Who Is”*. Oxford: Archon Books.

Papanikolaou, Aristotle (2003): “Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God”, *Modern Theology* 19, 3 (2003), 357–385 = Папаниколау, Аристотел (2008): „Божанске Енергије или Божанска Личност: Владимир Лоски и Јован Зизиулас о схватању трансцендентног и иманентног Бога“, превоо Д. Спасојевић, *Богословље* LXVII, 1 (2008), 82–113.

Перишић, Владан (2020): „Теолошке аналогije“, у: *Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића)*, приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Универзитета у Источном Сарајеву 2020, 315–326.

Podskalsky, Gerhard (1977): *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. Byzantinisches Archiv 15, München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung = Подскалски, Герхард (2010): *Теологија и философија у Византији. Спор око теолошке методике у духовној историји позне Византије (XIV/XV век), његове систематске основе и историјски развој*. С немачког превела С. М. Спасић, стручна редакција Владан Таталовић, Београд: Институт за теолошка истраживања.

Ράντοβιτς, Αμφιλόχιος (²1991): *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν*. Ανάλекτα Βλατάδων 16, Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἱδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν 1973, ²1991 = Радовић, Амфилохије (2006): *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*. Превод са грчког Епископ Атанасије, Дејан Ристић, Манастир Острог.

Schultze, Bernard (1975): „Grundfragen des theologischen Palamismus“, *Ostkirchliche Studien* 24 (1975), 105–135.

Sinkewicz, Robert E. (1980): “A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas”, *Journal of Theological Studies* 31 (1980), 489–500.

Wendebourg, Dorothea (1980): *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*. Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 4, München: Chr.-Kaiser-Verlag.

Жуњић, Слободан (2013): „Противлатинске и исихастичке расправе у средњовековној српској филозофији“, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 524–571.

Mikonja Knežević

**“THE SOURCE FROM THE SOURCE”.
GREGORY NAZIANZUS AND THE POLEMICS OVER *FILIOQUE* OF
GREGORY PALAMAS**

The text investigates Palamas’s interpretation of Gregory Nazianzus’s dictum according to which the Son, as the second person of the Holy Trinity, is termed as “the source from the source”. As the first phase of the hesychast controversy was marked by the question of *filioque*, this phrase of Nazianzus – primarily through the negotiations of Barlaam the Calabrian with the papal legates over the union of the Churches – came to the focus of the discussion, since it was used to support the view according to which not only the Father, but also the Son was “the source” of the Spirit. Through the profound analysis of the aforementioned Nazianzus’s dictum Palamas concludes that the denotation of the Son as “the source from the source” does not concern the triadological, but exclusively the economic realm of God’s existence.