

Владимир Цветковић

Универзитет у Београду

Институт за филозофију и друштвену теорију

Међународни центар за православне студије, Ниш, Србија

e-mail: vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac.rs

**МИТРОПОЛИТ АМФИЛОХИЈЕ РАДОВИЋ О
СВЕТОМ ГРИГОРИЈУ ПАЛАМИ:
СЛЕДУЈУЋИ СВЕТОМ ЈУСТИНУ ЋЕЛИЈСКОМ**

***Апстракт:** Рад има за циљ да истражи утицај Светог Јустина Ћелијског на митрополита Амфилохија Радовића и његов научни допринос студијама Светог Григорија Паламе. Рад почиње од тврдње Амфилохија Радовића изнете у његовој докторској дисертацији, посвећеној тријадологији Светог Григорија Паламе, да све што је научио о светим оцима, укључујући и Паламу, дугује свом духовном оцу Јустину Поповићу. Рад се фокусира на три сфере могућих утицаја Јустина Поповића на свог иштићеника. Прво, Јустинова христологија заснована на светоотачким изворима испитује се као темељ за Радовићеву тријадологију. Друго, појам интегралног сазнања који Јустин позајмљује од писаца руске религиозне ренесансе и преображава уз помоћ аскетских отаца служи за објашњење појма „непознајног знања”, који Радовић налази код Паламе. Треће, Јустиново аскетско искуство и практиковање исихастичке молитве срца узима се као основа за разумевање Паламиног богословља како га приказује Амфилохије Радовић.*

***Кључне речи:** Јустин Поповић, Амфилохије Радовић, Григорије Палама, тријадологија, христологија, исихазам, интегрално сазнање, непознајно знање*

Архиепископ цетињски и митрополит црногорско-приморски Амфилохије Радовић (1938–2020) засигурно је припадао групи православних богослова, који су наставили пионирско дело оживљавања интересовања за црквене оце, започето са Георгијем Флоровским, Думитру Станилојем и Јустином Поповићем. Тај широки покрет у православној теологији учинио је свете оце не једном од богословских референци међу многима, већ аутентичним сведоцима искуства Цркве и нормом хришћанске теологије. Док су најзначајнија православна учења друге половине 20. века, попут неопатристичке синтезе, онтологије личности или евхаристијске еклисиологије, лако повезива са Георгијем Флоровским, Христом Јанарасом и

Јованом Зизиуласом, као њиховим зачетницима и заговорницима, доскора је било тешко одредити шта је главни богословски допринос митрополита Амфилохија Радовића. Значајна прекретница у рецепцији Радовићевог дела је објављивање његове докторске дисертације *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*¹ (оригинално написане и објављене на грчком језику 1973. године) у француском преводу 2012. године. Радовићу је исте године престижни Православни богословски институт Светог Сергија у Паризу доделио почасни докторат из теологије за допринос паламитским студијама. Да би тај допринос могао да се разуме треба се на тренутак подсетити какав је поглед на Паламу владао, како у православним тако и у неправославним богословским круговима, средином прошлог века.

Богословски контекст Радовићевог читања Паламе

До 1980-их година православна теологија на Западу, посебно у Француској, сагледавала се кроз неколико учења, која су обично наилазила на неразумеваше и оспоравање западних теолога. Једно од тих учења је учење о нествореним енергијама повезано са Григоријем Паламом, коју су поновно оживели Думитру Станилоје, Кипријан Керн, Владимир Лоски и Василије Кривошејн, а затим утврдио Јован Мејендорф. Овај богословски покрет се обично назива паламитском ренесансом. Иако је о Паламином учењу о Таворској светлости и нествореним енергијама претходно доста писано и у Русији и у Грчкој,² паламитска ренесанса се појавила у руској дијаспори у Паризу са другим циљем. Да би се одупрли асимилацији у римокатолички облик хришћанства, тада доминантан у Француској, франкофони православни аутори су свој православни идентитет градили као различит од римокатоличког, везујући се за оне елементе који су били страни западној традицији.³

Овај богословски покрет је, поред унутарправославних полемика везаних за софиологију, такође покушао да одговори на изазов упућен од појединих римокатоличких теолога, као што су Мартин Жужи (Martin Jugie) и Себастијан Гишардан (Sébastien Guichardan). Жужи је сматрао да у намери да оправда одређене исихасте, Григорије Палама је изумео теологију која је одбацила чак и најосновнија начела хришћанске вере.⁴ За Жужија Паламино увођење стварне разлике између Божије суштине и дејстава било је

1 Radovic 2012.

2 Стрелбицкий 1860; Успенский 1877; Дородницын 1906; Соколов 1903; Παταμική 1911. За детаљан преглед тих истраживања видети: Маковецкий 2015.

3 Russel 2019, 8.

4 Jugie 1932, 1742.

непојмљиво и представљало је праву јерес.⁵ Слично томе, Гишардан је тврдио да ниједан источни отац или богослов није заступао такво учење пре Григорија Паламе.⁶

У одбрану Паламе и паламитске позиције устали су Владимир Лоски, кога многи сматрају покретачем паламитске ренесансе, односно неопаламизма.⁷ Учење о суштини и енергијама изложено у познатом делу Владимира Лоског *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944) није толико имало за циљ да оспори томистичку доктрину о створеној благодати, супротстављајући јој Паламину нестворену благодат, колико је било одговор на софиолошко учење Сергија Булгакова.⁸ Међутим у својом предавањима из 1946. године одржаним на Сорбони, постхумно објављеним у књизи *Vision de Dieu*, Лоски је устао и у одбрану Паламе од напада римокатоличких богослова, тврдећи да Паламино учење није никакво новотарство, већ вековна духовна и мистичка пракса и искуство, заодевено у технички језик богословља.⁹

Лоског су у том подухвату одбране Паламе и његовог учења пратили остали православни богослови париске емиграције, а посебно Јован Мајендорф. У својој познатој књизи *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, која заправо представља докторску тезу одбрањену на Сорбони 1958. године, Мајендорф не само да показује утемељеност Паламиног учења у претходној светоотачкој традицији, већ Паламу приказује као персоналисту и егзистенцијалисту, а његове опоненте као есенцијалисте и номиналисте.¹⁰

Докторска дисертација Амфилохија Радовића је објављена 1973. године на грчком језику.¹¹ Она је свакако била значајан допринос модерном изучавању Паламе и његовог дела у Грчкој,¹² које су претходно започели својим радовима Панајотис Христу и Георгије Манзаридис, али због саме чињенице да је објављена на језику којим је владао уски круг теолога ван Грчке, њен домет на франкофони контекст изучавања Паламе је био

5 Jugie 1932, 1764.

6 Guichardan 1933, 119.

7 Finch 2007, 233.

8 Russel 2019, 2.

9 Lossky 1963, 130.

10 Meyendorff 1959. Видети такође и приказ Мајендорфове монографије из пера: Behr-Sigel 1960.

11 Ράντοβιτς 1973. Даље цитирање и упућивање биће на ревидирану и проширену верзију тезе објављену у српском преводу Атанасија Јевтића: Радовић 2012.

12 Атанасије Јевтић наводи да су поједини грчки богослови окарактерисали Радовићеву дисертацију као једну од десет најбољих теолошких књига објављених у Грчкој у последњих 100 године. Види: Јевтић и Ристић 2012, 415.

ограничен. Зато је тек са њеним превођењем на француски језик, скоро четири деценије касније, она на неки начин употпунила мозаик паламитичких студија започетих у руској емиграцији.

У својој књизи *Gregory Palamas and the Making of the Palamism in the Modern Age*, Норман Расл (Norman Russel) процењује Радовићево дело управо у контексту паламитских студија развијених у православној руској дијаспори у Паризу средином прошлог века. Расл сматра приступ Амфилохија Радовића Палами различитим од Мајендорфовог, који је према Раслу био понесен жељом да се одговори на „западне” приговоре паламизму.¹³ Оно што Расл види као оригинално код Радовића јесте истицање персоналног карактера Паламиног учења о енергијама, које се односи на троипостасни карактер Бога, пре него на Божију суштину. Расл наглашава да Радовић смешта Паламу у контекст шире патристичке традиције, у којој је већ постојала разлика између суштине и енергија, али и наглашава да је управо Палама изградио особени појмовник да би подробније објаснио ову разлику.¹⁴ Како се доима на први поглед, оба ова становишта, о персоналним енергијама Божијим и о Паламином излагању старог учења новим језиком, пре тога је већ изнео Владимир Лоски, чији утицај на Радовића Расл донекле и признаје.¹⁵

Радовићево дело се на тај начин тумачи у оквиру једног од два доминантна кампа у православној теологији, као и у студијама Паламе. Први камп се односи на руско богословље, чији продужетак представља и паламитска ренесанса на француском језику. На то указује и недавни рад Ан-Софи Вивие-Мурашан (Anne-Sophie Vivier-Mureșan), која истиче оригиналност Радовићевог читања Паламине употребе августиновског поистовећивања Светог Духа са љубављу између Оца и Сина, у односу на остале ауторе француске неопаламитске ренесансе, као што су Лоски и Мајендорф.¹⁶ Други доминантни камп, представља грчко богословље, коме Радовићева дисертација припада, не само по језику, већ и по научном доприносу и по методолошким нормама.¹⁷ Да је Радовићева дисертација

13 Russel 2019, 121.

14 Russel 2019, 123.

15 Russel 2019, 121.

16 Vivier-Mureșan 2020, 1053–1054.

17 Следећи правила Правилника о подношењу доктората на Универзитету у Атини, којим на посебном образцу треба да се наведу елементи оригиналности, Радовић наводи пет оригиналних доприноса своје дисертације: 1) оригиналност теме; 2) стављање учења Григорија Паламе у христолошке и тријадолошке оквире; 3) наглашавање „тројицолике“ и „христолике“ паламитске антропологије; 4) разрада Паламиног учења о „сједињењима“ и „разликовањима“ у Светој Тројници и 5) сагледавање западног учења о *filioque* као

још увек веома актуелна и у грчкој традицији паламитских студија, говори и монографија Јаниса Димитракопулоса о односу Августина и Паламе.¹⁸ Димитракопулос сматра да управо по конфесионалном опредељењу и резервисаношћу према могућем утицају Августина на Паламу,¹⁹ Радовић припада грчкој традицији патролога, од Панајатоса Христуа, Јоаниса Романидиса и Јоргоса Манцаридиса, који поричу сваки утицај Августина на Паламу. Међутим, Микоња Кнежевић са правом показује не само да је Радовић много отворенији за могући утицај Августина на Паламу, већ да је он заправо први истраживач који је извршио текстуално поређење Августинових и Паламиних текстова и указао на места из Августиновог дела *De Trinitate*, те да се у том погледу свакако разликује од грчких аутора који сваки утицај оспоравају.²⁰

Оно што се, међутим, потпуно превиђа у овим приступима Радовићевом делу јесте његова утемељеност и припадност претходној теологији на српском језику. Овде не треба уско мислити на српску теологију двадесетог века, јер она према речима Владана Перишића, има много мање интересовања за Паламу, него што је то имала српска теологија четрнаестог и петнаестог века,²¹ већ пре свега на оно што, у предговору Радовићевој дисертацији у српском преводу, Атанасије Јевтић описује као предање апостола и отаца Цркве обновљено у неофилокалијском искуству и богословљу Светог Јустина Ђелијског и Светог Николаја Жичког.²² Додатно утемељење овој оцени Атанасија Јевтића даје и изјава Амфилохија Радовића, у предговору своје докторске тезе, да му је његов духовни отац, Јустин Поповић, открио „Свете Оце и њихова дела као непрекинуто – једном за свагда Телом Својим – јављањем и показивањем Тројичног Бога у Цркви” и да га је увео у паламитско богословље.²³ Стога је умесно анализирати шта представља наслеђе Јустиновог разумевања Паламе и паламитске теологије у Радовићевој тези.

Млади Ристо (касније монашко име Амфилохије) Радовић постао је духовно дете Јустина Поповића током студија класичне филологије и теологије у Београду крајем 1950-их и почетком 1960-их година. Са благословом свог духовног оца, Радовић је похађао постдипломске студије у

неосетљивости за разлике између Божије суштине и енергија. Види: Јевтић и Ристић 2012, 416–417.

18 Δημητράκοπουλος 1997.

19 Δημητράκοπουλος 1997, 154–156.

20 Кнежевић 2012, 49–56.

21 Перишић 2008, 35.

22 Јевтић 2012, 18.

23 Радовић 2012, 26.

Берну и Риму, а након одбране магистарског рада на Понтификалном оријенталном институту у Риму 1965. године, уписао је докторске студије на Богословском факултету Универзитета у Атини, на коме је своју докторску тезу о Паламиној тријадологији одбранио 1973. године.

Читалац Радовићеве тезе, који није упознат са радом Светог Јустина Ђелијског, могао би бити изненађен оскудицом Јустинових референци, које бивају далеко бројчано премашене референцама на друге православне теологе, као што су Флоровски, Лоски, Мајендорф и Оливије Клеман. Ипак, Јустинов дух дубоко продире у ово дело, што је тако очигледно у Радовићевом стилу, речнику и општем погледу. Ова чињеница ни на који начин не подрива Радовићев подухват, већ сведочи о његовом покушају да следи пример црквених отаца, који су неговали и даље преносили заоставштину коју су им предавали њихови непосредни претходници. Радовић одобрава и развија неколико Јустинових међуратних идеја и примењује их са оригиналношћу на Паламу. Даљи фокус ће бити на три међуратне Јустинове идеје, идеју Богочовека, идеју интегралног знања и идеју саборности, које Радовић усваја и даље развија. Све три идеје Јустин је позајмио из руске религијске филозофије, или прецизније од Владимира Соловјова, Павла Флоренског и Алексеја Хомјакова, и све три идеје је преобразио уз помоћ отаца Цркве, а посебно Светог Максима Исповедника, Светог Макарија Египатског и Светог Исака Сиријског.

Тријадологија утемељена у хринологији

Ослањајући се углавном на халкидонску формулу која описује Христа као савршеног Бога и савршеног човека и хринологију Максима Исповедника, Јустин је преобразио руску идеју Богочовека. У другом тому своје *Догматике*, дубоко надахнут хринологијом Максима Исповедника, Јустин је дао себи задатак да историјско оваплоћење Богочовека Христа утврди као полазиште за свако знање о Богу.

Јустинови ставови изнети у *Догматици* нису били само реакција на западно неосхоластичко свођење целокупне хринологије на Христово искупитељско дело, које је доминирало православним догматским приручницима током такозваног „вавилонског ропства“, већ и критичка реакција на учења неких мислилаца руске религијске ренесансе, који су истину историјског Христа заменили истином апстрактног и логичког тројства.²⁴ На пример, Павле Флоренски претпоставља да је симболичко-логички образац динамичког идентитета тријаде Ја - ти -он/она, који

²⁴ Cvetković 2012.

првенствено постоји у облику „Отац – Син – Дух Свети“, носилац истине.²⁵ Уместо апстрактног и логичног модела истине који уводи у Тројично божанство, Јустин нуди аскетски и врлински модел истине који води Богочовеку Христу као једином оваплоћењу истине и тај модел потврђује учењима Светог Максима Исповедника и Светог Григорија Паламе. Преображена идеја о Богочовеку Христу послужила је Јустину не само да доведе у питање идеју о вечном богочовештву руских религијских философа, већ и да својом идејом теохуманизма оспори европско наслеђе хуманизма.

Јустин наводи да су се тајна Бога и тајна човека стопиле у највећој тајни икада: тајни Богочовека.²⁶ Настављајући даље, он указује на Паламу, који је тврдио да се неразумљива и неизрецива тајна оваплоћења Богочовека састоји у томе да људска природа постане *ὁμοθεον*.²⁷ Према Јустину, оваплоћењем је Бог постао човек, а људска природа је обожена.²⁸ На први поглед овај закључак изгледа као једноставна потврда халкидонског православља, али шири контекст такође укључује савремену расправу између „школских“ богослова и руских религијских мислилаца о сврси оваплоћења. Митрополит Сергије Старогородски, *locum tenens* руског патријаршијског трона, је 1935. године објавио *Указ*, који је потписао већи број архијереја Руске православне цркве, којим се осуђује Сергије Булгаков због учења да је могућност, па чак и потреба, за Божијим оваплоћењем својствена самој природи, због одговарајуће сличности између Божије и људске природе.²⁹ Јустин је покушао да се креће између Сциле аргументације Старогородског да је оваплоћење случајност условљена људским падом и Харибде софијанског става Соловјова и Булгакова да оваплоћење није ништа друго до историјско остварење вечног богочовештва.

Указаћемо на неколико праваца унутар којих Јустин развија своју аргументацију у вези са оваплоћењем. Прво, позивајући се на чињеницу да је људска природа постала *ὁμοθεον*, Јустин тврди да сврха оваплоћења није била ништа друго него обожење човечанства. Супротно мислиоцима религијске ренесансе за које је богочовештво вечна божанско-човечанска заједница која претпостоји у Богу, за Јустина Богочовек је само историјски Исус као носилац и божанске и људске природе. Јустин се успротивио и оним „школским“ богословима, који су на западњачки начин промишља-

25 Флоренский 1990.

26 Поповић 1980, 11.

27 Поповић 1980, 11-12. На основу Gregorius Palamas, Homil. XIV. In Annuntiat. immacul. Domin. nostrae Deipare semper Virginis Mariae. PG 151, 168A.

28 Поповић 1980, 338.

29 Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, у: Лосский 1996, 84-85. Видети такође и: Трибушний 2017, 79.

ли оваплоћење као условљено падом. Јустин наводи низ црквених отаца, који се завршава Григоријем Паламом, који сматрају да је Бог могао речју да врати Адама у рајско стање или да укине зло, а да се не оваплоти.³⁰ Штавише, Јустин указује на Паламин нагласак да су људска нагађања о могућим начинима на које је Бог могао да се открије засењена историјском стварношћу божанског оваплоћења, као вероватно најцелисходнијим начином да се Бог јави. Јустин наставља у овом правцу тврдећи да је у ипостасном сједињењу са Богом Логосом људско тело добило исту славу, коју поседује невидљиво божанство, као што је откривено на Таворској гори.³¹ Ово није био само традиционални аргумент против оних који оспоравају стварност божанског оваплоћења, попут докетиста или монофизита, већ и аргумент против модерног кантовског и шелинговског типа идеализма и замене стварности историјског јављања Бога у телу апстрактним филозофским начелом богочовештва. Другим речима, Јустин се успротивио учењу о богочовештву без Богочовека, како је Флоровски то изврсно дефинисао.³² И друге референце према Палами такође имају сврху да поткрепе стварност божанског оваплоћења. Дакле, Јустин указује на стварност Христове смрти на крсту.³³ Такође, Јустин наглашава Паламино учење о две смрти, једној физичкој и привременој, а другој духовној и вечној, тврдећи да је Христос спасио људски род од обе смрти умирући на крсту.³⁴ Последњи низ Јустинових упућивања на Паламу посвећен је стварности Христовог васкрсења. Стварност Христовог васкрсења очитовала се у континуитету васкрслог тела са телом добијеним на рођењу са једне стране, и у новом стању бесмртног тела које не захтева исхрану и негу са друге стране.³⁵

Све референце према Палами у Јустиновом другом тому *Догматике* тичу се стварности божанског оваплоћења и Христовог преображења, смрти на крсту и васкрсења. Са свим овим примерима Јустин је покушао да ослободи христологију од формалистичке схоластике која је вековима владала православном мишљу у облику „школске“ теологије, а да не заврши у идеалистичким спекулацијама мислилаца руске религијске ренесансе, који су релативизовали историјску стварност Богочовека. Јустиновим референ-

30 Поповић 1980, 338. Види такође Gregorius Palamas, Homil.16, PG 151, 189A-192B.

31 Поповић 1980, 408. Gregorius Palamas, Homil. 24, In venerabilem Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi Transfigurationem, PG 151, 432C.

32 Флоровский 1930, 74.

33 Поповић 1980, 460.

34 Поповић 1980, 460. Gregorius Palamas, Homil. 16; PG 151, 212 AD.

35 Поповић 1980, 604-605; Gregorius Palamas, Homil. 21, In Ascensionem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi; PG 151, 280C-281A.

цама на Паламу претходе и следе референце на раније или касније црквене оце. Стога, за Јустина, Григорије Палама није иноватор већ консолидатор, чувар и преносилац патристичког наслеђа, и пре свега, христологије Максима Исповедника.

Већ у уводу своје тезе Радовић истиче да је тријадологија Светог Григорија Паламе била логична последица христологије Светог Максима Исповедника.³⁶ Ова тврдња може бити тачна у историјском смислу, али такође има значај у оквиру расправа које су се водиле у православним круговима у то време. Радовић је ставио пред себе задатак да разоткрије праву тријадологију, која је утемељена у одговарајућој христологији. За Радовића Паламина тријадологија, укључујући и разлику између божанске суштине и божанских енергија, органски припада историјском реализму и искуству оваплоћења Бога Логоса.³⁷ Радовић помно прати Јустина у истицању историјске стварности оваплоћења, која је била у средишту Јустинових читања Паламе изложеним у другом тому његове *Догматике*. Слично Јустину, који је своје схватање христологије утемељио на Максиму Исповеднику и супротставио га неосхоластичкој православној „школској“ теологији и руској религијској мисли, Радовић утемељује своје читање тријадологије на Григорију Палами и супротставља га не само онима који су доводили у питање постојање разлике између суштине и енергија у Богу, већ и онима, који су се, у својим покушајима да докажу постојање ове разлике, једнострано дотакли Паламине тријадологије³⁸. Штавише, слично Јустину који је суочио своју идеју Богочовека или теохуманизма са модерним идејом хуманизма, Радовић види у Паламиним критичарима противнике теохуманизма и византијске „претече“ модерног хуманизма.³⁹ За оба аутора опадање хришћанства на Западу проузроковано је „јазом“ успостављеним између Бога и човечанства.⁴⁰ Према Радовићу, антипаламитски мислиоци, попут Варлаама, Акиндина и Никифора Грегоре, порицали су могућност познања Тројице и тако су отворили јаз између Бога и људског ума.⁴¹ Радовић открива порекло овог антипаламитског агностичког апофатизма у западној доктрини створене благодати (*habitus creatum*).⁴² Елемент који чини антипаламитске мислиоце претечама ренесансе и хуманизма односи се на њихово ослањање на пагански монизам и древну грчку

36 Радовић 2012, 31.

37 Радовић 2012, 35.

38 Радовић 2012, 46–47.

39 Радовић 2012, 43–44.

40 Радовић 2012, 39.

41 Радовић 2012, 34–39.

42 Радовић 2012, 40.

филозофију, шта су касније откриле и њихове западне колеге.⁴³ За Радовића, као и за Јустина, негирајући божанске нестворене енергије у свету, схоластички мислиоци су избацили Бога из теологије и религиозне уметности, све док наследник грчке паганске мудрости оличене у европском хуманизму, Фридрих Ниче није прогласио „смрт Бога“.⁴⁴

Интегрално сазнање и непознајно знање

Следећи елемент који указује на Радовићеву зависност од Јустина је критика рационалистички предоминантног погледа на свет. Јустин је у својој докторској тези о Достојевском⁴⁵ из Оксфорда покушао да покаже да исихастичко искуство надилажења разума је уграђено како у хришћанство Истока, тако и у хришћанство Запада. Ослањајући се највише на дело *Стуб и тврђава истине* Павла Флоренског,⁴⁶ а уз помоћ тројице западних мислилаца, Тертулијана, Анселма Кантерберијског и Августина, Јустин описује процес тростепене трансформације разума, сличан ономе који се може наћи у Паламиним *Тријадама*.⁴⁷ Према Тертулијановој максими *Credo, quia absurdum est*, прва фаза је порицање воље и разума. У другој фази, објашњеној изреком *Credo ut intelligam* Анселма Кантерберијског, разум схвата да је вера виши извор сазнања, који пружа дубину разуму. Коначно, Августинова изрека *Intelligo ut credam* указује на трећу фазу, у којој се укидају границе између вере и разума и садржај вере се у потпуности открива разуму. Јустин поистовећује веру са врлином и подвижничким деловањем које отвара ум, вољу и срце за улазак Богочовека Христа.⁴⁸

У својој докторској дисертацији *Проблем личности и знања према светом Макарију Египатском*, коју је одбранио 1926. године у Атини, Јустин понавља учење о три етичке фазе које воде Богу или сједињују ум и срце са Богом.⁴⁹ Док је у својој тези о Достојевском више акцентовао веру која превазилази разум, у атинској тези о Макарију, Јустин наглашава класични библијски *топос*, тријаду „вере, наде и љубави“, која доводи до обожења

43 Радовић 2012, 38–39.

44 Радовић 2012, 40.

45 Ово треба узети условно јер се не ради о данашњем облику докторских студија (PhD), већ о тадашњем највишем облику постдипломских студија на Универзитету у Оксфорду, познатим под именом BLitt (Bachelor of Letters). Више о томе видети у изврсној студији Лубардић 2011.

46 Флоренский 1990, 61–63.

47 Јустин Поповић, „Религија и филозофија Ф.М. Достојевскога“, у: Поповић 2005, 25.

48 Поповић, „Религија и филозофија Ф.М. Достојевскога“, у: Поповић 2005, 26.

49 Јустин Поповић, „Проблем личности и познања по светом Макарију Египатском“, у: Поповић 1999, 129–131.

људског ума.⁵⁰ У свом делу *Гносеологија светог Исака Сирина*, написаном 1927. године, Јустин замењује библијску тријаду „вера, нада и љубав“ тријадом „вера, молитва и љубав“ поистовећујући молитву са чуваром ума, а љубав са непоколебљивим созерцањем Свете Тројице умом.⁵¹ Упркос непостојању директних референци према Палами, када је реч о исихастичком начину молитве и преображавању телесних чула и сазнајних органа, Јустин се, као и Палама, позива на исте ауторе, попут Макарија Египатског и Исака Сиријског, користи исту терминологију која се односи на душу, срце и ум, и доноси исте закључке. Јустин је заронио у исту духовну и богословску традицију коју је Палама намеравао да објасни и одбрани. То је традиција практиковања „Исусове молитве“ или „молитве срца“, која даље доводи до трансформације чула и сазнајних органа и силаска Светог Духа у људско срце и ум. Слично Палами, Јустин се усредсређује на прочишћавање „очију срца“, сматрајући да заслепљујуће виђење Бога у виду нестворене светлости, није производ наших природних моћи, већ божанске благодати и силе.⁵² Иако не промишља искуство божанске светлости, нити тврди да је порекло ове светлости нестворено, Јустин несумњиво сматра да крајња сврха преображења (μεταμόρφωση καὶ μεταβολήν) телесних чула и когнитивних органа јесте да се оспособе да приме божанску благодат.⁵³

Пратећи свог духовног оца и учитеља Јустина Поповића, у првом поглављу своје тезе под насловом „Могућност познања Свете Тројице и Њено јављање“, Радовић се залаже за примат вере над разумом. Док је Јустин од руских религијских мислилаца позајмљивао термин „интегрално знање“ како би приказао људско знање о Богу и свету, Радовић је на паламитски начин применио изразе „непознајног знања“ или „агносија“.⁵⁴ Као и за Јустина, и за Радовића вера игра најзначајнију улогу. Према Радовићу, светлост познања и истинске мудрости се према Палами стиче вером.⁵⁵ Само вером људски ум може превазићи логички избор између катафатичког и апофатичког пута и стећи искуство несхватљивости божанског бића.⁵⁶ Вера и мистично искуство отварају пут за исцељење људских органа познања. Слично Јустину, Радовић сматра да су блажени плач, покајање,

50 Поповић, „Проблем личности и познања по светом Макарију Египатском“, у: Поповић 1999, 131.

51 Јустин Поповић, 'Гносеологија светог Исака Сирина', у: Поповић 1999, 159-163.

52 Григорије Палама 2008, 141.

53 Лубардић 2019, 202.

54 Радовић 2012, 54, 66.

55 Радовић, 2012, 53.

56 Радовић 2012, 57.

очишћење помисли и непрестана молитва предуслови за примање богопознања одозго.⁵⁷ Овим врлинама човек сабира целокупно своје биће и постаје прималац Тројицепознања.⁵⁸ Ово Тројицепознање (Тријадогносија), као познање Тројичног Бога, уједно је и познање човека као иконе Тројичног Бога, које доводи до прочишћења и обожења. У Радовићевом приступу Палами примећује се образац очигледан у Јустиновом приступу Исаку Сиријском у његовом раном раду из 1927. године. Обојица почињу са вером, прелазе на врлине, посебно на врлину молитве, поистовећену са чуваром ума, и завршавају у Тројицепознању, тј. созерцању Свете Тројице умом, што Јустин поистовећује са љубављу.⁵⁹

Саборни ум Паламе и Палама као органски продужетак Светих отаца

Трећи елемент у овом истраживању односи се на идеју саборности. Овај израз је првобитно сковао Алексеј Хомјаков од придева „саборни“ који се приписује Цркви у деветом чланку *Символа вере*.⁶⁰ Јустин је усвојио овај израз у свом српском облику „саборност“ (за разлику од руског који је „*соборност*“) и применио га је са много ширим значењем од Хомјакова, задржавајући и значење опозиције западном рационализму и индивидуализму у вери, коју је првобитно подразумевао Хомјаков.⁶¹ Термин у именичном облику појављује се у Јустиновим делима од средине 1930-их па надаље, али не и у 2. тому *Догматике*. Користећи га, Јустин се позива на саборност или једнодушност свих верних у вери, и њихову прожетост једном те истом богочовечанском силом, истином и животом и повезује га са изразом Светог апостола Павла „са свима светима“ (Еф. 3:18). Јустин тврди да је немогуће стећи то саборно устројство духа, него „улажењем и уграђивањем у Цркву“.⁶² Како се ова тврдња може применити на Јустиново и Радовићево разумевање Паламе? За Јустина не постоји лично познање Бога, које истовремено није и саборно. Ово познање није плод индивидуалног интелектуалног напора, већ дар Духа. Према томе, нема неког новог и изворног богопознања стеченог од неких светитеља, које Бог није даровао светитељима који су претходили. Једно од главних карактеристика Паламе у Јустиновом другом тому *Догматике* јесте да је он мислилац потпуно урођен у претходну светоотачку традицију. Јустин ни на једном

57 Радовић 2012, 104.

58 Радовић 2012, 105.

59 Јустин Поповић, „Гносеологија Исака Сиријског“, у: Поповић 1987, 105-139:134.

60 Khomiakov 2006, 118.

61 Khomiakov 2006, 301.

62 Јустин Поповић, „Врховна свевредност и врховно свемерило“, у: Поповић 2018, 79-102: 94.

месту не помиње његову иновативност и сва учења која се приписују Палами, за Јустина су само позновизантијски развој претходних светоотачких доктрина.

Амфилохије Радовић не користи термин „саборност“ да би описао Паламино подударње са претходним предањем, већ радије користи израз „органиски продужетак Светих отаца“⁶³. Међутим, он се дотиче проблема Паламиних „новина“ на које указује Мартин Жужи.⁶⁴ Радовић у потпуности одбацује Жужијево становиште, тврдећи, слично Флоровском, да у учењу Паламе нема никаквих новина која су производ његових појединачних трагања за истином. Према Радовићевим речима, једина новина код Паламе је нови начин представљања једне исте истине, као одговора на изазове свог времена.⁶⁵ Кованицом „неопатристичка синтеза“ Георгије Флоровски намеравао је да истакне исту новину примене предања црквених отаца у новим историјским околностима. Радовић се наслања на Јустина, тврдећи да новина једног оца Цркве у односу на друге није у индивидуалној потрази за новим, већ у егзистенцијалном обнављању верности вековном наслеђу Отаца и искуству исте истине „са свима светима“ (Еф. 3.18).⁶⁶ Коначно, према Радовићу, *каинотомија* („новотарство“) Паламе је искуствено прихватање, без икаквих ограничења, постојања и јављања Свете Тројице, као и оваплоћења Сина.⁶⁷ За Радовића ово прихватање није мистицизам, већ мистични реализам, који представља саставни део Цркве.

Аскетско искуство и познање Бога

Поред ова три значајна елемента која се могу наћи како у делу Јустина Поповића тако и у дисертацији Амфилохија Радовића, постоји још један елемент који би могао бити пресудан да Радовић свога духовног оца истовремено сматра и учитељем светоотачког и паламитског богословља. Овде богословље не треба узети стриктно као академску дисциплину, која помоћу силогизама и логичког извођења доводи до исправних закључака, иако она у Паламиним извођењима и доказивањима управо тако изгледа, већ пре као молитвословље у коме се Бог не узима као објекат сазнања, већ као субјекат, саговорник и преносилац сазнања о себи. Јустин свом духовном сину не шири интелектуалне хоризонте и не открива неки нови теоријски контекст Паламиног дела Радовићу претходно непознат, већ пре

63 Радовић 2012, 53.

64 Радовић 2012, 355; Jugie 1932, 1758.

65 Радовић 2012, 356.

66 Радовић 2012, 356.

67 Радовић 2012, 362.

свега свог младог штићеника уводи у живо искуство познања Свете Тројице, које је Свети Палама бранио.

Један од пресудних извора за разумевање Јустиновог односа према Палами и паламитској традицији, можда пресуднији него његови списи о Макарију Египатском и Исаку Сиријском, или пак *Догматици*, јесте дневник у коме је Јустин бележио своје молитвено правило и размишљања у периоду од 1920. до 1925. године. Овај дневник је пронађен међу Јустиновим списима непосредно након његове смрти, а одломци из 1920. и 1921. године објављени су 1980. године под насловом *Молитвени дневник*. У том периоду Јустин је углавном боравио у Атини, затим у Скопљу и свом родном Врању, и на крају у Сремским Карловцима. *Молитвени дневник* састоји се од списка у којима Јустин бележи своје молитвено правило, тј. број дневних Исусових молитви, поклона (метанија), прочитаних акатиста и канона, комбинујући га са одређеним мислима надахнутим читањем Светог писма или Светих отаца. У дневнику се може видети како се, на пример, број молитви и метанија повећава са 700 Исусових молитви и 300 метанија 11. јануара 1921. године,⁶⁸ на 1000–2000 молитви и 500–1000 метанија на почетку Великог поста, и до 1800 молитви и 3200 метанија пред Велики петак исте године.⁶⁹ Јустин на почетку доживљава обиље суза и умиљење, праћено осећањима смирења, целомудрености и послушности која се јављају као резултат напора да се очисте чула од страсти, ум од празних и сујетних помисли, а срце од рђавих жеља.⁷⁰ Јустин извештава да ова трезвеност води од „препадног, допадног и интегралног осећања свесраслости са свим тварима и сверазмрежености“ до пријатног осећаја духовног сродства и органске повезаности са свим тварима.⁷¹ Јустин описује ову једнотелесност, једнодушност и једносуштност изразом „гносеолошки карактер агапичног динамиса“.⁷² Јустин наводи да непрестана молитва ума има као непосредну последицу божанско облагодаћење његовог срца и ума.⁷³ Штавише, Јустин упућује не само на број молитви и поклона, као и на стања која је доживео, већ и на оце Цркве. Јустин се обраћа Исусу да очисти чула, ум и срце посредовањем црквених отаца.⁷⁴ Бројни оци Цркве, од Светог Василија Великог и Светог Јована Златоустог, преко Светог Антонија Великог, Светог Макарија Египатског, Светог Гри-

68 Јустин Поповић, *Молитвени дневник*, у: Поповић 2014, 329–339.

69 Поповић 2014, 339, н.11.

70 Поповић 2014, 330.

71 Поповић 2014, 336.

72 Поповић 2014, 336.

73 Поповић 2014, 338.

74 Поповић 2014, 329–330.

горија Богослова, Светог Григорија Ниског и Светог Теодосија, до Светог Саве Српског, за чије посредовање Јустин моли, појављује се у његовом дневнику. Међутим иако нема директних упућивања на Григорија Паламу, Јустинов *Молитвени дневник* обилује како елементима кључним за исихастичку традицију, тако и референцама према ауторима, који се са правом могу сматрати протоисихастима.⁷⁵

Да започнемо са молитвом, која је централна у Јустиновом разумевању односа између Бога и људског рода. Као што Богдан Лубардић примећује, Јустинова молитва је екстензивна по броју понављања, интензивна у својој искуственој дубини, упућена Исусу Христу и посредована од Мајке Божије и црквених отаца и преображавајућа у погледу тела, ума и срца.⁷⁶ Најзначајнији део Јустинове свакодневне рутине било је призивање Исусовог имена или понављање „Исусове молитве“, која се састоји од следећих речи: „Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме [грешног]“. Пракса понављања Исусове молитве или молитве срца односи се на исихастичку праксу развијену у оквиру источне аскетске и монашке традиције коју је бранио Григорије Палама. У својим *Тријадама*, посебно у поглављу „Исихастички метод молитве и преображење тела“, Палама објашњава како молитва делује:

„... када се трудимо да стражимо и достигнемо трезвеност, како ћемо је сачувати ако не саберемо чулима расејани ум и поново га доведемо у унутрашњост, у исто оно срце које је седиште мисли.“⁷⁷

У опису трансформације телесних чула, као и когнитивних капацитета кроз молитву, Палама се углавном ослања на Макарија Египатског и Исака Сиријског.

Као што Јустин бележи, он је свакодневно понављао између 700 и 1800 пута Исусову молитву, што би могло трајати од једног па до три сата. Он такође описује и своје искуство, почев од суза и топлине у пределу срца,⁷⁸ до виђења светлости.⁷⁹ Сузе указују на телесно прочишћење чула, док паралелни когнитивни процес укључује окретање разума од чула, његово сједињење са умом, који је сада интериоризован и усредсређен на срце,⁸⁰ и

75 У својој докторској дисертацији о протоисихастима Теодор Сабо (Theodore Sabo) анализира већину аутора на које Јустин упућује у свом *Молитвеном дневнику*, или их детаљније проучава касније, као што је то случај са Светим Макаријем Египатским и Светим Исаком Сиријским. Видети Sabo 2012, односно незнатно промењену и објављену верзију дисертације: Sabo 2019.

76 Лубардић 2019, 205

77 Григорије Палама 2008, 79.

78 Поповић 2014, 335.

79 Лубардић, 2019, 205.

80 Поповић 2014, 329–330.

коначно силазак Духа Светога у облику благодати у са умом уједињено срце.⁸¹

Из овога се може видети да је сам Јустин баштиник исихастичког предања, и да (за себе самог) забележено искуство управо њега чини више него компетентним учитељем да искуствено пренесе паламитско богословље како Радовићу, тако и својим осталим духовним чедима. Да Јустин и Амфилохије Радовић имају исти молитвени фокус на паламитско богословље показује и *Житије светог Григорија Паламе*, објављено у Јустиновом *Житију светих* за новембар 1977. Ово *Житије* укључује и превод Паламиног *Писма монахињи Ксенији: о страстима и врлинама*, који је превео сам Амфилохије Радовић. Радовић је такође помагао оцу Јустину у писању Паламиног житија.⁸² У поређењу са другим житијима Паламе, *Житије* који су написали Јустин и Радовић обилује детаљима о његовим аскетским праксама, монашким подвизима и искуству божанске благодати која се излила на њега у облику божанске нестворене светлости. У *Житију* Паламе, насталом из пера учитеља и ученика, Палама је приказан претежно као подвижник и монах, потпуно урођен у живот молитве, док су његови противници приказани као хуманисти, рационалисти и схоластичари западног типа.

Закључак

На основу горе изнетог, али без намере понављања претходно изведених закључака, можемо указати на неколико праваца тумачења богословског доприноса митрополита Амфилохија Радовића паламитским студијама. Прво, за Амфилохија Радовића, као и за његовог духовног оца преподобног Јустина Ћелијског, Бог се не открива човечанству првенствено путем разума или путем мистичког опита, као својеврсни објекат рационализма или мистицизма, већ као богочовечанска саборна личност Исуса Христа, која је узела људско тело и крочила у историју. Стога се Бог Отац и Свети Дух, тј. Света Тројица и јављају кроз историјски реализам Христовог оваплоћења, смрти и васкрсења. Друго, богопознање или познање Свете Тројице, како за Радовића тако и за Јустина Поповића, не искључује моћ чула, разума и ума поринутих у мистички опит. Међутим,

81 Поповић 2014, 329–330.

82 Епископ Атанасије Јевтић је у неколико наврата понављао да су духовна чеда Јустина Поповића помагали аутору у писању *Житија светих* тако што су писали житија оних светитеља којима су се бавили. Пошто је Амфилохије Радовић био преводилац пропратног Паламиног писма монахињи Ксенији, није тешко претпоставити да је и сам имао удела у писању овог житија.

без обзира на очишћење људских чулних и когнитивних органа и њиховог саборовања у људском срцу, богопознање или Тројицопознање није производ људских природних моћи, већ дар божанске благодати, сила и енергија. Треће, без обзира на Радовићев богословски допринос било грчкој академској теологији и паламитским студијама у Грчкој, било пак франкофоном православном богословском контексту и паламитској ренесанси од средине прошлог века у Паризу, Радовићево, као и Поповићево утемељење је у заједници „са свима светима“. Зато прави контекст разумевања његовог дела је у оквиру заједничког молитвеног богословља са његовим директним учитељем и духовником Светим Јустином Ђелијским и Јустиновим учитељем Светим Николајем Жичким и Охридским. Коначно, прави допринос паламитском богословљу митрополита Амфилохија није његов младалачки докторски рад, од кога је прошло скоро пола века, већ његово дубоко опредељење за богословље као молитвословље, о чему сведочи ако не срце овог тиховатеља у које само Господ има увид, онда стотине обновљених и новосаграђених манастира и цркава, утврђених монашких обитељи и парохијских заједница у његовој Црној Гори, али и широм хришћанске васељене које воде тај вечни дијалог између живог Бога и људског рода.

Литература

Behr-Sigel, Elisabeth (1960). 'Reflections sur la doctrine de Grégoire Palamas', *Contacts* 12. 118-125.

Cvetković, Vladimir (2012). 'St Justin the New on Integral Knowledge' *Теологикон* 1/1, 149-158.

Δημητράκοπουλος, Γ. Α. (1997). *Αὐγουστῖνος καί Γρηγόριος Παλαμάς. Τά προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Αθήνα: Παρουσία.

Дородницын, Алексей (1906). *Византийские церковные мистики XIV-го века (Григорий Палама, Николай Кавасила и Григорий Синаит)*, Казань.

Finch, Jeffrey D. (2007). 'Neo-Palamism, Divinizing Grace and the Breach between East and West,' in: Michael J. Christensen and Jeffrey A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 233-249.

Gregorius Palamas, *Homil. 14. In Annuntiat. immacul. Domin. nostrae Deipare semper Virginis Mariae*, PG 151.

Gregorius Palamas, *Homil. 16*, PG 151.

Gregorius Palamas, *Homil. 21, In Ascensionem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi*; PG 151.

Gregorius Palamas, *Homil. 24, In venerabilem Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi Transfigurationem*, PG 151.

Григорије Палама, Свети (2008). *Тријаде: Беседе у одбрану свеиштенних тиховатеља*, Београд, Шибеник.

Guichardan, Sébastien (1933). *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon.

Јевтић, Атанасије (2012). „Прослов *Изабраним делима* Митрополита Амфилохија“, у: Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 5-20.

Јевтић, Атанасије и Дејан Ристић (2012). „Напомена преводиоца“, у: Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, 415-417.

Jugie, Martin (1932). ‘Palamas, Grégoire’ and ‘Palamite (controversé)’, *Dictionnaire de theologie Catholique* 11.2, Paris: Letouzey et Ané, 1735-1818.

Кнежевић, Микоња (2012) „Mens-notitia-amor/Νοῦς-γνώσις-ἔρωс. Схолија на случај ’Augustinus/Palamas‘“, у: Богољуб Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 11, Београд: Институт за теолошка истраживања, 42-61.

Khomiakov, Alexei S. (2006). *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d' Orient*, Sion: Éditions Xénia.

Lossky, Vladimir (1963). *The Vision of God*, Leighton Buzzard: The Faith Press.

Лосский, Владимир (1996). *Спор о Софији. Статје разных лет*, Москва.

Лубардић, Богдан (2011). „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Београд: Православни богословски факултет, 75-197.

Лубардић, Богдан (2019). „Исихастичке претпоставке *Молитвеног дневника* Јустина Поповића: коментар на прву примедбу Поповића Канту“, у: Златко Матић (ур.), *Видјехом свјет истиниј: Исихазам у животу Цркве српских и поморских земаља*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Пожаревац: Одбор за културу Епархије браничевско пожаревачке, Манастир Тумане, 191-266.

Маковецкий Е.А. (2015). „Св. Григорий Палама в русских исследованиях XIX – начала XX веков“, *Verbum* 17, 212-219.

Meuendorff, Jean (1959). *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil.

Παλαμιαῖα, Γρηγόριος (1911). ‘Ο ἅγιος Γρηγόριος ο Παλαμιάς Αρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Πετρούπολις – Αλεξάνδρεια.

Перишић, Владан (2008). „О могућности богопознања у Паламиној теологији“, у: Богољуб Шијаковић (прир.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* 3, Београд: Институт за теолошка истраживања, 35-40.

- Поповић, Јустин (1980). *Догматика православне цркве*, књига 2, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева.
- Поповић, Јустин (1999). *Пут Богопознања*, Београд, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, Јустин (2005). „Религија и филозофија Ф.М. Достојевскога“, у: Јустин Поповић, *О духу времена*, Београд: Политика, Народна књига.
- Поповић, Јустин (2014). *На Богочовечанском путу*, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, Јустин (2018). *Човек и Богочовек*, Ваљево: Манастир Ђелије.
- Ράντοβιτς, Αμφιλοχίου (Γερομονάχου) (1973). *Το Μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Γρηγόριον τον Παλαμάν*, Ανάλεκτα Βλατάδων (16), Πατριαρχικόν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσ/νίκη.
- Радовић, Амфилохије (2012). *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами*, Цетиње: Светигора.
- Radovic, Amphiloque (2012). *Le mystère de la Sainte Trinité selon saint Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Cerf.
- Russel, Norman (2019). *Gregory Palamas and the Making of the Palamism in the Modern Age*, Oxford: Oxford University Press.
- Sabo, Theodore (2012). *The Proto-Hesychasts: Origins of mysticism in the Eastern church*, doctoral dissertation, Potchefstroom: North-West University
- Sabo, Theodore (2019). *Origins of Eastern Christian Mysticism*, New York: Peter Lang.
- Соколов, И. И. (1903). „Варлаам и варлаамиты“, *Православная богословская энциклопедия*: в 12 т. (под ред. А.П. Лопухина), Москва, Т. 3, 149–157.
- Стрельбицкий, Модест (1860). *Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих*, Киев: А. Гаммершмида.
- Трибушный, Димитрий (2017). „Рецепция понятия «всеединство» в богословской системе преподобного Иустина Челийского“, *Христианское чтение* 5, 74–85.
- Успенский, Порфирий (1877). *Восток Христианский. История Афона*, (В 3 части), Киев.
- Флоренский, П. А. (1990). *Столп и утверждение истины*, Москва: Издательство „Правда“, том 1.
- Флоровский, Георгий В. (1930). „Спор о немецком идеализме“, *Путь* 25, 51–80.
- Vivier-Mureşan, Anne-Sophie (2020). “The eternal manifestation of the Spirit through the Son: a hypostatic or energetic reality? Inquiry in the works of Gregory of Cyprus and Gregory Palamas“, *Byzantinische Zeitschrift* 113/3, 1041–1068.

Vladimir Cvetković

**METROPOLITAN AMFILOHIJE RADOVIĆ ON ST GREGORY
PALAMAS: FOLLOWING SAINT JUSTIN OF ĆELIJE**

The paper aims to investigate the influence of Saint Justin of Ćelije on Metropolitan Amfilohije Radović and his scholarly contribution to the studies of Saint Gregory Palamas. The paper commences with the claim of Amfilohije Radović, presented in his doctoral dissertation dedicated to the triadology of St. Gregory Palamas, that he owes his knowledge of the church fathers, including Palamas, to his spiritual father Justin Popović. The paper deals with three aspects of Justin Popović's influence on Amfilohije Radović. First, Justin's Christology based on the patristic sources is examined as the basis for Radović's Trinitarian theology. Second, the notion of integral knowledge that Justin borrows from the authors of the Russian religious renaissance and transforms it with the help of ascetic fathers serves to explain the notion of 'unknown knowledge' that Radović finds in Palamas. Third, Justin's ascetic experience and practice of hesychastic prayer of the heart is considered as the basis for understanding Palamas' theology as presented by Amfilohije Radović.