

Iz knjige "Vizantijjsko bogoslovlje"

14

ТРОЈИЧНИ БОГ

Григорије Назијанзин пише: »Кад кажем Бог, мислим је Оца, Сина и Духа Светог.«¹⁾ Далеко од тога да буде облик апстрактног умовања, догма о Светој Тројици је за Грке увек представљала светоотачко предање, предмет религиозног доживљаја – литургичког, мистичног и често, песничког:

»Не схваћам Једног све док нисам осветљен светлошћу Тројице. Њих не разликујем све док нисам враћен к Једноме. Кад размишљам о било коме од Тројице мислим о Њему као целини, очи су ми пуне и велики део оног о чему размишљам, побегне мојој мисли.«²⁾

Основ овог тројичног богословствовања, које су уобличили кападокијски Оци у четвртом веку, кад су јењавали аријански спорови, задржао се као стандардно учење током византијског периода у сотириологији: свети Оци су били презаузети, не умовањем, већ човековим спасењем. Никејско исповедање о једнобитности, значило је исповедање пуноће божанства у Христу и подразумевало је да је оваплоћење било одбитне важности за Христов искупитељни чин«; слично томе, тврдило се да »ако Дух не би био потпуни Бог, не би могао да државати освећење«.³⁾ Кападокијско учење о тројичности би било потпуно бесмислено ако не бисмо имали на уму да је његов циљ био да сачува христолошке и пнеуматолошке представке које су обраћене у два последња поглавља: оваплоћени Логос и Дух Свети су најпре упознати и доживљени као божански чиниоци спасења, а тек онда се показало да су они суштински један Бог. Познато је да су за време богословских спорова четвртог века кападокијски Оци оптуживани за три

теизам. Григорије Ниски је чак морао да изда свој чувени апологетски спис којим доказује да »не постоје три Бога«⁴⁾ Ипак се може да дискутује да ли је он успео да своју тачку гледишта докаже философским путем. Учење о три ипостаси, које су кападокијски Оци прихватили да би означили три божанска лица, дефинитивно подсећа на платонистичке и оригенистичке идеје које су биле суштински другачије. Оци су остали верни терминологији коју су усвојили, без обзира на потешкоће и критику – и од »староникејаца«, верних Атанасију, и од богослова латинског Запада – јер они нису видели друго средство да би сачували библијски доживљај спасења у потпуности распознатљивих и различитих лица Христа и Светог Духа, доживљај који не може никако да уђе у категорију философског есенцијализма.

Латински Запад је усвојио другачији приступ богословљу тројичности, а супротности је одлично изразио Теодор де Рењон (T. R e g n o n): »Латинска философија сматра да је природа сама по себи прва, и прелази у покретачку силу (агенс). Грчка философија сматра да је покретачка сила прва, и преко ње долази до природе. Латини размишљају о личности као о облику природе. Грци размишљају о природи као о садржини лица«.⁵⁾ Практично говорећи, разлика наглашавања означава да је и у Lex o g a n d i, (литургици) и у Lex c r e d e n t i (догматици) византијског хришћанства, тројичност била примарни и конкретни доживљај. Јединство Божије природе је било одредба вере, увек спојена са тврђњом да се божанска суштина апсолутно не може сазнати. Међутим, на Западу, особито после Августина, јединство божanskог бића је служило као полазна тачка богословља о Светој Тројици. Све док су две школе биле отворене за дијалог и узајамно разумевање, оне су могле да се развијају тако да једна другу допуњују. Нажалост, жестоке полемике о проблему Филиокве довеле су до крутих ставова и постале су један од главних разлога раскола. Савремена криза деизма, повећане потешкоће са којима су сукочени савремени богослови да разјасне и оправдају биће Божије као философски објашњив ентитет, могле би бити корисне не само за решење средњевековног спора између Истока и Запада, него и за оживљење далеко аутентичнијег тринитаризма. »Изгледа«, пише Теодор де Рењон, »да је у наше време учење о божанском јединству као таквом, запоставило догмат о тро-

јичности, о коме се говори као о некаквој успомени⁶. Али »догма о божанском јединству« повлачи са собом догму о »смрти Божијој«. Отуда постоји повратак егзистенцијалном и доживљајном приступу учењу о Богу, посматраном у контексту историје спасења: »Без нашег доживљаја Оца, Сина и Духа у историји спасења« – пише Карл Ренер – «ми не бисмо били у стању уопште да схватимо да они постоје изразито као један Бог».⁷⁾

Савремени приступ је у складу са ставом византијског богословља.

1. Јединство и тројичност

Кападокијски Оци су усвојили формулатију, која се на Истоку одржала као критериј православног богословља о Светој Тројици: Бог је једна суштина у три ипостаси. Кападокијско решење, дато као резултат прилика у четвртом веку, никада није претендовало да буде ништа више него најбољи могући опис божанске мистерије, а не решење философског процеса, слично платиновој »Тројици ипостаси«. Оци су увек тврдили да ми не можемо знати *шта је* Бог, него само да *Он јесте*, јер се сам открио – у историји спасења – као Отац, Син и Дух, Бог је Тројица, »и ова чињеница не може да буде изведена из никаког принципа нити да буде доволно разложно објашњена, јер не постоје ни принципи ни узроци који би били ранији од Тројице.«⁸⁾.

Зашто су онда *овај* опис и ова терминологија бољи од других? Углавном стога што су сви тада расположиви избори изгледали неадекватни. Формула »једна суштина, три просопа (лица), на пример, није могла да искључи модалистичку тројичност, пошто израз *просопон* мада се обично употребљава да означи »лице« могао је такође да значи »маска« или »појава«. Кападокијски Оци су, међутим, хтели да истовремено потврде да је Бог један објект и три објекта, да су и Његово јединство и Његова тројичност потпуне реалности. »Кад говорим о Богу« – пише Григорије из Назијанза – »мораш одједном да будеш обасјан једним млаузом светлости и са три млааза. Три по особинама, по ипостасима или лицима, ако више волиш да их тако називаш, јер нећемо се спорити о именима све док нам

гласови дају исто значење. Али један је у односу на ускују (ousia=суштина) то јест Бог«.⁹)

Не поставља се овде захтев за философску доследност мада се чини напор да се употребљава савремена философска терминологија. Крајње значење термина се ипак упадљиво разликује од њиховог значења у грчкој философији и њихова неадекватност се могла јасно уочити. Ово посебно важи за термин ипостас, термин пресудан у богословљу тројичности и у христологији. Ни у аристотелијанству ни у неоплатонизму термин није означавао лице у хришћанском (и у савременом) смислу, покретачку силу *agency*, која има властиту природу и »дела« сагласно томе, *јединствени субјект*, чија апсолутна истоветност ни у коме случају не може да буде дуплирана. Насупрот »староникејцима«, кападокијски Оци су желели да нагласе да никејско *homoousion* (једнобитан) не поистовећује Сина са Оцем на личном нивоу него само на нивоу суштине (ousia). »Нити је Син Отац, јер Отац је један, али Он је исто што и Отац. Нити је Дух Син, јер је Он од Бога, јер Јединородни је један, али је Он исто што и Син«.¹⁰) Тако у Богу »што јесте« је једно, међутим три ипостаси су личне особине (идентичности), несводљиве једна на другу по свом личном бићу. Оне »имају божанственост«,¹¹) и божанственост је »у њима«.¹²⁾

»Човек распознаје ипостасну особину (Духа) по томе што је Он откривен после Сина и са Сином и по томе што своје биће прима од Оца. А Син у себи и са собом открива Духа који исходи од Оца, сам сија нествореном светлошћу и нема ништа заједничко са Оцем и Духом у истоветности својих специфичности, већ је откривен сам у особинама својственим Његовој ипостаси. И Отац има посебну ипостасну особину бића Оца и бића независног од сваке узрочности . . .«¹³⁾

Исто се персоналистичко наглашавање појављује у учењу грчких отаца о »монархији« Оца. Насупрот учењу које је преовладало на Западу после Августина и у латинској схоластици, грчко богословље приписује порекло ипостасног »бића« *ипостаси* Оца – не заједничкој суштини. Отац је »узрок« (*aitia*) и »принцип« (*arche*) божанске природе, која је у Сину и Духу. Што је још уочљивије, јесте чињеница да ову »монархију« Оца непрестано употребљавају кападокијски Оци против оних који су их оптуживали за »тритеизам« (тробожје): »Бог је један«, пише Василије, »зато што је Отац један«¹⁴⁾ Иста се мисао

налази и код Григорија Назијанзина: »Бог је заједничка природа Тројице, али Отац је њихово јединство (*h e n o s i s*)¹⁵) Исус до-Дионисије такође говори о Оцу као »извору божанства«¹⁶), а Јован Дамаскин у свом *Тачном излагању православне вере* такође потврђује суштинску зависност Сина и Духа од лица Оца:

»Све што Син има од Оца, има и Дух, укључујући своје биће. Па ако Отац не постоји, не постоји ни Син ни Дух. И ако Отац нешто нема, тада то нема ни Син ни Дух. Шта више, због Оца, то јест због чињенице да Отац постоји, постоје и Син и Дух; и због Оца, Син и Дух имају све оно што имају«.¹⁷⁾.

Прихватајући Никеју, кападокијски Оци су одстранили онтологију подређеност Оригена и Арија, али су заиста сачували, заједно са својим поимањем ипостасног живота, библијски и православни субординационизам, подржавајући лични идентитет Оца као крајње порекло свега божанског, бића и акције. »Три су један Бог када су созерцавани заједно; сваки (је Бог) зато што (су) једносуши; три су један Бог због монархије (Оца)«.¹⁸⁾ Развијајући познато учење о божанској слици у човеку, Григорије Ниски опредељује један вид људског личног постојања, које је сасвим различито од постојања Божијег: *сваки* човек има силу да се репродукује, док је у Бога само »једно исто лице Оца, од кога је Син рођен и Дух исходи«.¹⁹⁾ Тако је људски род у сталном процесу распарчавања и може да постигне своје јединство само ако га Бог у Христу усвоји – то јест, ако постане дете једине ипостаси која рађа без распарчавања или умножавања. Настанак јединства је у Тројици, Отац већ поставља јединство свега створеног тако што Његов Син, Нови Адам, узима људску природу, а људска природа је у Њему »рекапитулирана« делатношћу Духа.

Учење о тројичности стоји у самом центру византијског религиозног доживљаја: иманентна тројичност се манифестије као тројичност »икономије« то јест као спасоносно откровење Бога у историји, а не као апстрактно интелектуално умовање. Ово је особито јасно изражено у литургији, нарочито у канону евхаристије. Као свечана молитва Оцу од стране усновљене људске заједнице, уједињене у оваптоћеном Сину, призывајући Духа, евхаристија је заиста света тајна божанског јединства, које је даровано људима. Иста тројична реалност је изражена у безбројним химнама, расутим по византијском литур-

гичком кругу. Ту је свечана химна Педесетнице, која се приписује цару – песнику Лаву VI (886-912), а која је варијација на познати *тристагион* (трисвјатое):¹⁹

»Дођите, људи, поклонимо се триипостасном Божанству.
Сину у Оцу са Светим Духом.

Пре времена је Отац родио Сина, савечна и сапрестолна.
И Дух Свети беше у Оцу, прослављен заједно са Сином.

Једна Сила, једна Суштина, једно Божанство, које прослављамо

и кажемо: Свети Боже, који си све створио кроз Сина и
садејством Светог Духа.

Свети крепки, преко кога смо познали Оца, а Свети Дух
дође

у свет. Свети Бесмртни, утешитељу Душе, који од Оца исходиш

и обитаваш у Сину.

Света Тројице, слава Ти.²⁰⁾

У класичном латинском учењу о Светој Тројици, »Отац, Син и Дух су само по односу »релативно различити«.²¹⁾ Било какво тумачење да се да идеји »односа« у вези са овом тврђњом, јасно је да је западна мисао признавала онтолошки промат суштинском јединству над личним разликама лица у Богу. То значи да је Бог суштински један, изузев у Божанским *лицима*, која су дефинисана терминима *односа*. У византијској мисли, ипак, – да се послужимо изразом Максима Исповедника – »Бог је у исто време монада и триада«,²² и вероватно постоји тенденција, у богослужењу и философским формулатијама (као различитим од доктричких поставки) да се личним разликама да извесна превага над суштинским јединством. Никејско позивање на »једнобитност« био је византијски одговор на оптужбе за »тритеизам«.

Ипак ово позивање не би, само по себи, било од одлучујуће важности, просто стога што је грчка патристичка мисао, посебно мисао кападокијаца, увек предпостављала полазну тачку апофатичне теологије: да је Божије биће, а доследно томе крајни смисао ипостасних односа потпуно изнад људског разумевања, дефиниције или аргумента. Основни појам о Божијем бићу, како јединству тако и о тројичности, је у отк

ровењу, које илуструје ову несхватљивост. Јер ни једна уму доступна реалност не би могла да буде ни »једно« ни »три«. Као што каже Владимир Лоски: »Непојмљиво се само открива у самој чињеници своје непојмљивости, јер Његова непојмљивост има корен у чињеници да Бог није само Природа него такође Три Лица«.²³⁾

Стога је познање Бога могуће једино у тој мери у којој се Он сам открије, уколико се иманентна Тројичност сама манифестије у »икономији« спасења, уколико транцсендентно делује на нивоу иманентног. У фундаменталној истоветности ових »дела« или »енергија« Божијих, грчки су Оци, нарочито Василије и Григорије Ниски, видели одлучујући и егзистенцијални знак јединства Божије суштине. Василијев познати доказ у корист божанства Светог Духа је у томе што Он има исту »енергију« као Отац и Син. Слично томе, Григорије Ниски доказује суштинско јединство Оца, Сина и Духа из јединства њихове делатности.²⁴⁾ Овај се доказ уклапа у контекст полемике кападокијација против Евномија, који је тврдио да се може познати и Божија суштина. Једино Бога можемо познати, они су тврдли, из Његових »енергија«. »Икономска« тројичност, откривена у Божијој делатности у свету је, стога, једина могућа основа за тврђњу да је Бог заиста парадоксално и непојмљиво, трансцендентна и иманентна Тројица. Учење Григорија Ниског о »енергијама« је добро описао Г.Л. Престиж (G. L.Prestige):

»У људима, . . . без обзира на монолитност људског рода, свака индивидуа делује посебно, тако да је уместо посматрати их као мноштво. Тако није са Богом. Отац никада не делује независно од Сина, нити Син од Духа. Божија делатност . . . увек почиње са Оцем наставља се преко Сина и завршава се у Духу Светом. Не постоји посебна индивидуална делатност било ког од лица. Енергија непроменљиво пролази кроз три лица, мада резултат нису три делатности, него једна«.²⁵⁾

У ствари, терминолошка позадина патристичког учења о »енергији« заснована је на аристотеловском принципу према коме свака »природа« (*physis*) има »енергију« (*energeia*) то јест суштински уочљиву манифестију. (Најазимо да је ова терминологија такође употребљена и у христологији, где ће, на пример Максим Исповедник, тврдити да две Христове природе предпостављају две »енергије« или воље). Значајно је, ипак, да аристотеловска диада, природа – енергија – није до-

вoљno разматранa самa по себи када јe примењeна на Богa, јeр јe у Божијoј природи одлучујuћi делoтворни фактор ипостасан. Отуда божанска »енергијa« не само да јe јединствeна него јe триипостасна, пошто »енергијa« одражавa зајedнички живот три лица. Лични аспекти божанске ипостаси не исчезавајu у једној »енергијi« него сe сам тројични живот Божијi пројављујe у »енергијi« и у »енергијi« учествујemo у Божанској животу: према томе, кроз »енергијu сe показујe божанска ипостас у своjoј неразлuчnoј целосности (*perichoresis*)²⁶⁾ »Ja sam u Оцu и Отац јe u мени« (Јн. 14:11). Љudi иако су исти по природи и бићu, делујe разједињено и често су у конфлиktu јeдан сa другим. Међutim, u Богu *perichoresis* изражавa савршenu љубав и стoga савршено јединство »енергијe« tri ипостаси, без било каквог мешањa или преплитањa. Зато што јe тројична, »енергијa« јe увек израз и општењe љубави: »Кao што Отац има љубав k мени и јa имам љубав k вама. Будите u љубави моjoj« (Јн. 15:9).

Вероватно да у контексту учењa o *perihoresis* требa разумeti и јединствено место код Паламе, у коме као да јe био инспирисан Августиновом »психолошком« сликом о Светој Тројици.²⁷⁾ Палама пише: »Овај Дух Речи сa висине јe каo мистериозна љубав Оца према Речи, мистериозно рођеноj. То јe оно што јe поседовала Реч, возљубљени Син, према Оцу којi Гa јe родио. Ово Син чини пошто долази од Оца сa овом љубављu и ова љубав, природно, остајe на Њему«.²⁸⁾ Пошто јe цео приступ тројичности код Паламе различит од Августиновог, то јe сигурно резултат персоналистичкog тумачењa којe можe бити дато »психолошкоj« слици којa јe овде употребљена да изрази мистеријu тројичности: Љубав уједињујe три божанске ипостаси и излива преко њих заједничку божанску »енергијu« или »акцијu« на оне којi су достојни да јe примe.

2. Ипостас, суштина, енергијa

Стварна разлика измеђu божанске »суштине« и божанске »енергијe« постала јe неизбежна у контексту учењa o »обожењu«, под којим сe подразумева »учествовањe« створеног човекa у нествореном животу Божијem, чијa суштина остајe трансцендентна и недокучива. Сви ови аспекти учењa o Богu бићe

у ствари истовремено суючени за време спорова између Григорија Паламе и његових противника у четрнаестом веку. Палимин закључак се своди на то да су »у Богу три елемента: суштина, енергија и триада божанских ипостаси«.²⁹⁾

Ова трострука одлика се неизбежно намеће чим се одбаци Августинова опција тринитаризма у корист кападокијаца. Јер ако су лица само унутарњи односи у односу на суштину, Божије откровење, је откривање »суштине« или »аналогно« створених симбола; Тада су »енергије« или Божија суштина, или створени знаци, те нема никаквог реалног разликовања у Богу. Али, насупрот томе, ако се лица разликују од суштине која им је заједничка, али трансцендентна и човеку неприступна и ако се у Христу човек сусреће са Богом »лицем у лице« тако да заиста »учествује« у божанској стварности, то учествовање може да буде само слободни дар Божији, који чува неприступни карактер Божије суштине и трансцендентности. Ово Божије самодавање је Божија »енергија«. Живи и лични Бог је занајта делоторни Бог.

Видели смо да је у византијском предању учење о »енергијама« централно за разумевање како стварања тако и христологије. Одбијајући да биће Божије сведе на философско поимање просте »суштине«, византијска мисао потврђује потпуну и различиту реалност тројичног ипостасног живота Божијег *ad intra*, као и Његово »умножавање« као Створитеља, *ad extra*. Ипак се ове две »многострукости« не подударају. Терминологија коју је попримило учење о енергијама у односу на три ипостаси, била је усталена тек у Паламиним синтезама у четрнаестом веку:

Права наименовања божанских ипостаси, заједничка су енергијама; док су називи заједнички за ипостаси, специфични за сваку од божанских енергија. Тако, *живот* је заједнички назив за Оца, Сина и Духа, али *предзнање* се не назива животом нити *једноставност* нити *непроменљивост* нити било која друга енергија. На тај начин свака од реалности, које смо набројали припада у исто време Оцу, Сину и Духу. Али оне само припадају једној енергији, а не свима. У ствари, свака реалност има само једно значење. Обрнутим редом *Отац* је прави назив једине једине ипостаси, али се она манифестије у свим енергијама ... Исто важи и за називе Сина и Духа. И тако, пошто је Бог у својој свеукупности потпуно оваплоћен, Он је неизменљиво при-

сајединио целом мом бићу... божанску природу и сву њену силу и енергију, у једну од божанских ипостас. Исто тако, преко сваке од божанских енергија човек учествује у целом Богу... Оцу, Сину и Светом Духу...»³⁰⁾

Трострука одлика – суштина, ипостас и енергија – није дељење Божанског бића; она одражава тајанствени живот »Оног који јесте« – трансцендентан, тројичан и присутан у својим створењима.

Паламистичким формулатијама четрнаестог века предходио је богословски развој у коме се сусрећу исте троструке одлике. Два су помесна сабора у Цариграду 1156-1157 год., расправљала о проблему да ли је Христова жртва, у својој историјској и евхаристичкој димензији, била принета само Оцу или светој Тројици. Богослов Сотерихос је био осуђен зато што је сматрао да је дело жртвовања и примања жртве сачињавало ипостасне карактеристике Сина, односно Оца. Сабори су сматрали да ово мишљење ствара збрку између »иманентне« и »икономске« тројичности, или између ипостасних особина и »енергија«. И заиста, у византијске литургије Василија и Јована Златоуста, укључена је и молитва упућена Христу: »Јер Ти си Онај који приносиш жртву и који се на жртву приносиш, који прима и бива примљен«. Мистерија ипостасног живота, откријена у оваплоћењу и у свим делима искуплења, изражена је такође и у вакршњем тропару (који свештеник понавља за време приношења на евхаристији): »О Христе, неописиви! Ти испуњаваш све ствари: телом у гробу, у аду са душом као Бог, у рају са разбојником. Седиш на божанској престолу са Оцем и Духом«.

Према томе, ако се у евхаристијској молитви чак и обраћа само Оцу, дело »примања« жртве је тројични акт, као и сва божанска дела *ad ext g.a.*³¹⁾ Мистерија оваплоћења се ипак састоји у чињеници да је божанска ипостас Логос узела такође улогу жртвовања, приносећи човечанство Оцу. Евхаристијска жртва представља то приношење, остварено у Телу Христовом где је људску природу пројекту божанској енергијом узео Логос, онакву какву јесте.

Ипостасно лично постојање подразумева »отвореност« која омогућава да оваплоћени Логос »приноси« жртву и »прима«, да буде човек и Бог и да буде са Оцем и Духом »актер« »енергија« које карактеришу божанску природу.

3. Живи Бог

»Када је Бог говорио са Мојсијем, није рекао »Ја сам суштина« него »Ја сам онај који јесте« (Исх.3:14). Према томе »Онај који јесте« не долази из суштине него је суштина та која долази од »Онога који јесте«, јер »Онај који јесте« Собом обухвата све«.³²⁾ Када се Палама, у одељку који је наведен, изричito по-зива на библијско учење о живом Богу, или када одбија да по-истовети биће Божије са философским учењем о суштини – »Суштина је по неопходности биће, али биће није по неопходности суштина«³³⁾ – он изражава садржину свог спора са Варлаамом и Акиндином, али при том остаје при богословљу кападокијских Отаца.

Већ смо забележили да је у византијском друштву, у спору који је поставио монахе против »хуманиста«, било укључено и схватање човекове судбине засновано на Библији, насупрот схватању заснованом на платоничарском спиритуализму. Сличан се проблем развио на нивоу чисте »теологије«, то јест учења о Богу. Проблем је био компликован чињеницом да је латинска схоластика снабдела византијске анти–паламисте са правим »грчким« тумачењем божанског бића и тако су отишли у *латинофроне* (латинаше). Јер, заиста, *стварни* значај борбе око *Филиокве* састојао се у чињеници да су две стране имале различит приступ у односу на Бога. Исток је одбијао да Божије биће поистовећује са учењем о »простој суштини«, док је Запад допуштао то поистовећење на основу грчких философских претпоставки. Сигурно је да проблем не би могао да буде решен прикупљањем духовних и патристичких »доказних текстова«, чак када би сагласност очигледно била могућа на канонском нивоу (једнострана латинска интерполација у општи Символ вере) и на терминолошком нивоу (исхођење »од једног и другог« могли би православни допустити на нивоу »икономије«). Спор се стварно тицао, како каже Владимир Лоски, чињенице да је »догмом *Филиокве* Бог философа и мудраца стављен на место живог Бога... Несазнајна суштина Оца, Сина и Светог Духа прима позитивна одређења. Она постаје предмет природног богословља које се односи према »Богу уопштено« који може да буде Декартов бог, или бог Лајбница, па можда, у извесном смислу, и бог Волтеров и дехристијанизованих деиста осамнаестог века.«³⁴⁾

Можда ће овај закључак неком изгледати као претеривање. Али карактеристично је и представља освежење, да баш они савремени богослови Запада, који су заинтересовани да хришћанско богословље поново постане киригматично и привлачно као некад, предлажу повратак предавгустиновском схватању Бога »када су три ипостаси, пре свега, посматране у својим личним, несводљивим функцијама.«³⁵⁾ »Без доживљаја Оца, Сина и Духа у историји спасења, крајње је немогуће да јасно схватимо да они уопште постоје као један Бог«.³⁶⁾

Б е л е ш к е

1. Oratio 45,4. PG 36:628 с.
2. Oratio 40, 41. PG 36:417 бс.
3. Оба цитата из Г. Флоровског »Восточние Отци (Парис: ИМКА прес, (1931), стр. 23.
4. Трактат је упућен Аблабију, издање Ф. Милер (Лајден, 1958), стр 37-57.
5. Theodore de Regnon, »Etude de theologie positive sur la Sainte Trinité /Paris: 1892/, I 433.
6. G.L.Prestige, »God in Patristic Thought« /London: SPCK, 1952/ str.233-241.
7. J.N.D.Kelly »Early Christian Doctrines« /London: Black, 1958/ str. 253-279.
8. Лоски, »Мистично богословље«, стр. 47.
9. Oratio 39, 11 PG 36:345 cd.
10. Г. Назијанзин, Oratio, 31,9. PG 36:414 а.
11. Г. Назијанзин, Poem. Dogm. 20,3. PG 37:414 а.
12. Г. Назијанзин. Oratio 31, 41. PG 36:149 а.
13. Василије Вел. Epist. 38. 4, PG 32:329 cd.
14. Василије Вел. Contra Sab. 3, PG 31:605 а.
15. Oratio 42, 15. PG 36:476 б.
16. Псеудо-Дионис. De div. nom. 2,7. PG 3:645.
17. De fide orthodoxa 1,8. PG 94:324 б. Prev. F.H.Chase, »Fathers of the Church 37 /New York, 1958/, 184.
18. Григориј Назијанзин, Oratio 40, 41. Pg. 36:417 б.
19. Adv. Graecos. PG 45:180.
20. Пентикостар /Athens: Phos 1960/, 218.
21. K.Rahner, op. cit. str. 68.
22. Capita theol. et oeconom. II, 1. PG 90:1125 а.
23. Op.cit. p. 64.
24. G.L.Prestige, op. cit., 257-260.
25. op. cit. p. 260.
26. Термин је први пут употребљен у христологији (види код Prestige »God in Patristic Thought«, 291-299. Почеко је да га примењује на ипостасне односе Псеудо-Кирило и Јован Дамаскин.

27. Св. Августин »О Тројичности«, Максим Планудес превео на грчки у 13. в., и могао је да буде познат Палами.
28. Cap. phis., 36. PG 151:1144d –1145 а.
29. Cap. phis., 75 PG 151:1173b.
30. »Против Акиндина«, V, 27. Необјављено. Употребио га Ј. Мајендорф у »Григорије Палама«, стр. 220-
31. О саборима 1156 и 1157, види Ј. Мајендорф, »Христос«, стр. 152-154.
32. Григорије Палама »Тријаде« III 2,12 изд. Мајендорф у Specilegium Sacrum Lovaniense, 31 /Louvain 1959/
Палама парафразира Григ. Назијанзина, Oratio, 45,3 PG 36:625 с.
33. Против Акиндина, 2.10 необјављено. Цитира га Ј. Мајендорф у »Григорије Палама«, стр. 213.
34. »Исхођење Светог Духа у православној тријадологији«, (на енглеском), у Eastern Church Quarterly. Допунско издање »у вези Светог Духа« /1958/, стр. 46. Види такође дебату о Филиокве између православних (епископ Касијан, Мајендорф, Верховској и др.). Објављено у Russie et Chretiente /1950/, No. 3-4.
35. Ј. Мајендорф, »Христос«, 166.
36. К. Ранер, цитирано дело, стр. 111.