

МИКОЊА КНЕЖЕВИЋ

Етнографски институт САНУ

mikonja.knezevic@ei.sanu.ac.rs

<https://orcid.org/0009-0007-5148-776X>

Аристотеловске схолије у српскословенском преводу „Аподиктичких слова о исхођењу Светог Духа” Григорија Паламе

Српскословенски превод Паламиних *Аподиктичких слова* сачињен је око 1360. године. Његов аутограф, који је сачуван у Зборнику 88 рукописне колекције Манастира Високи Дечани, садржи велики број схолија, које представљају важно помагало за праћење процеса преношења основног текста. Овај је рад усредсређен на две од схолија које разоткривају философску потку Паламине (теолошке) аргументације – у првом реду, аристотеловску. Након основних информација о значају српскословенског текста *Аподиктичких слова*, оне су дате у изворнику и преводу на савремени српски језик, а пропраћене су и одговарајућим коментарима.

Кључне речи: Григорије Палама, Варлаам Калабријски, антилатински списи, српскословенски превод, схолије, Аристотел, аргументација

Aristotelian Scholia in the Serbian Church-Slavonic Translation of Gregory Palamas' "Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit"

The Serbian Church-Slavonic translation of Gregory Palamas' "Apodictic Treatises on the Procession of the Holy Spirit" was made around 1360. The autograph of this translation, preserved in Codex 88 of the monastery Dečani, contains significant number of *scholia*, which help us additionally to follow the process of translating and commenting of Palamas' basic text. In this paper I will focus on two of those *scholia* which reveal the philosophical thread of Palamas' (theological) argumentation – first of all, the Aristotelian one. After the basic information on the significance of the Serbian Church-Slavonic translation of Palamas' "Apodictic Treatises" is provided, these *scholia* are given in the original and translation into Modern Serbian, being also accompanied by our comments and clarifications.

Keywords: Gregory Palamas, Barlaam the Calabrian, anti-Latin writings, Serbian Church-Slavonic translation, *scholia*, Aristotle, argumentation

ПРОЛОГ

У корпусу* богате и разнородне литературе српског средњег века превод Паламиних *Аподиктичких слова* заузима посебно место.¹ Најпре услед чињенице што је реч о првом Паламином трактату који је преведен на српскословенски језик,² а онда и због саме теме коју адресује: а то је питање исхођења Светог Духа, које је у тренутку настанка списка било изнова актуелизовано у теолошкој (и политичкој) арени Ромејског царства. Преговори које је средином четврте деценије 14. века са папским легатима у име византијске стране водио Варлаам Калабријски вероватно су понукали Паламу да искаже свој став о

* Овај чланак је настао као резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години број: 451-03-66/2024-03/ 200173, од 05.02.2024.

¹ За опис зборника у коме је садржан овај превод (*Codex Dečani* 88) в. Kakridis 1988, 7–19; Kakridis 2011, 59–60.

² Наравно, уколико као недовољно доказану одбацимо тезу према којој је његово *Исјоведанье вере* преведено нешто раније: 1353, дакле, непуних десет година након што је написано (Јевтић 2013, 514). Другачију хронологију даје Scarpa 2012, 85–86, који сматра да је превод о којем је реч настао 1365–1375.

питању уније и да, последично, срочи свој први спис догматске природе, а онда и српске преводиоце да теолошке опсервације обојице аутора пренесу на свој језик. Тиме се српска култура директно укључила – разуме се, на нивоу рецепијента – у оно што се дешавало на византијској интелектуалној сцени, покушавајући да у још једном сегменту разуме и посвоји традицију на коју се од почетка угледала. Превођење списа двојице тако различитих духовних физиономија случило се стога што је и учени Калабријац у почетку бранио ортодоксно становиште о исхођењу Светог Духа *ex Patre solo*, иако је то чинио са за Исток неуобичајеном стратегијом и философски прегннатном аргументацијом.³ Палама је, с друге стране, већ у том тренутку био стекао реноме врхунског теолошког ауторитета, званично је и канонизован недуго после своје смрти (1368), па је било природно да је једна култура у успону, видно обележена маркером православља, желела тако важног аутора учинити својим интегралним делом.

Друга ствар која српскословенски превод *Айодикѡиѡичких слова* чини посебним јесте то што је српски преводилац ухватио *јрву* редакцију тог важног списка. Као што је познато, Палама је овај трактат двадесет година касније (1355) знатно проширио и редиговао, а слично је са својим списом *Проѡив Лаѡина* – и то у неколико наврата – учинио и Варлаам Калабријски. Тако су, преневши те ране верзије њихових текстова, средњовековни српски преводиоци⁴ несвесно допринели откривању многих запретаних ствари везаних за почетке исихастичког (односно, паламитског) спора: ствари које би нам без њиховог преводилачког труда – здруженог са филолошком и херменеутичком анализом модерног истраживача – вероватно заувек остале непознате.⁵

Треће, од круцијалне је важности то што је српскословенски превод Паламиних и Варлаамових антилатинских трактата сачуван не само као аутограф, већ штавише као „*radni rukopis prevodioca*“ (Kakridis 2011, 60). Захваљујући тој повољној околности, филолошка компетенција била је у прилици да помно изанализира преводилач-

³ Уп. Kakridis 2019, 161–170.

⁴ На преносу Паламиних и Варлаамових антилатинских трактата радила су два преводиоца, који су се засигурно познавали и по свој прилици консултовали приликом превођења. В. Kakridis 2012, 107.

⁵ Овде на уму имам капитални допринос који је паламитској учености дао Јанис Какиридис. Уп. Kakridis 1988, 33–141; Kakridis 2011, 60. За сажет приказ његових основних теза везаних за зачетке спора в. Knežević 2021, 100–106.

ки процес и рецепцију њиме обухваћених текстова, да на основу исправки које се налазе „на свакој страни и нјему“ региструје колебања приликом одабира еквивалентних појмова (Kakridis 1988, 218–260; Kakridis 2011, 60–62; Kakridis 2019, 85–87), да констатује извршену дијалогизацију текста у циљу његовог појашњења и приближавања читаоцу (Kakridis 2011; Kakridis 2012, 57; Kakridis 2019, 149–152), потом, разлике у односу на потоње редакције ових трактата итд.

Но, једнако важан сегмент за праћење процеса превођења и рецепције текстова о којима је реч свакако да представљају и аутографом сачуване *схолије*. Преко њих су преводиоци настојали да појасне изворни текст, али и да укажу на позадину аргументације којој су двојица аутора прибегавали. Од укупно 113 преводилачких схолија за *Аподиктичка слова* везано је њих 69 и оне су разнородног карактера: од најопштијих, у којима се безмало препричава основни текст, до оних сасвим кратких – као што је, рецимо, последња, у којој се телеграфски констатује како су „благодат и дар једно те исто“ (блѣтъ и дарѡв(а)ннѣ к(дн)но ѣ).⁶ У појединим се схолијама, опет, објашњава значење одређених грчких речи, као што је реч „анатема“,⁷ или пак значење неких античких изрека или пословица,⁸ док се у некима преводилац, следејући Палами, не устеже ни од ироничних коментара: „За тебе, Латине, од мене ево овај дар: да се ти не би преоптеретио читањем, ја ћу те укратко обавестити шта о томе пишу светитељи“ (текѣ же латинѣне ѿ мене сѣ дарѡванѣ да се не трѣднши прочѣтае: ѡъзѣ да ти мѡло принѣсѣ тѣѡ пишѣ сѣтин ѡ сѣмѣ:~).⁹ Очекивано, највећи део схолија односи се на распетљавање сложеног питања исхођења Светог Духа и доказивања како је православно становиште – да Дух исходи само од Оца – једино исправно. Једна од схолија из ове потоње групе дата је у виду дијаграма,¹⁰ што је иначе била неретка пракса приликом објашњавања различитих богословско-философских питања – укључујући и тајну Свете Тројице – у (српском) средњем веку (уп. Žunjić 2011; Cvetković 2023).

Посебну групу чине оне схолије које на видело износе еминентно *философску* потку Паламине аргументације: у првом реду, ари-

⁶ Kakridis & Taseva 2014, 271.1–4. Уп. 59.1–3; 65.1–3; 127.1; 141.1–2^v; 149.1–9; 173.1–8.

⁷ Kakridis & Taseva 2014, 199.1–23.

⁸ Cf. Kakridis & Taseva 2014, 91.1–5ⁱ; 195.1–14ⁱⁱ; 211.1–5. О овоме ће бити речи у тексту: Микоња Кнежевић, „Антички мотиви у схолијама српскословенског превода ‘Аподиктичких слова’ Григорија Паламе“ (2025).

⁹ Kakridis & Taseva 2014, 67.1–7.

¹⁰ Kakridis & Taseva 2014, 103.

стотеловску. Ово је од посебне важности, поглавито услед чињенице што је Паламин текст највећма заснован на предањском учењу, које у свом обавезујућем регистру није имало пажљиво излагање (и коришћење) оних техника аргументације које су у античко доба биле нормативне. За разлику од Варлаама, који се у експликацији аргументације којој прибегава вишеструко позива на Стагирина (уп. Kakridis 2019, 75–87, 159–170), Палама античке изворе и моделе користи највећма у подтексту:¹¹ у овом конкретном случају, без помињања Аристотеловог имена и, наравно, у много мањој мери него што то чини његов (потоњи) опонент. Отуда су преводилачке схолије релевантне не само за реконструкцију степена обавештености српског преводиоца, него су штавише илуминативне и за разумевање основног текста. Оне нам додатно показују да житијска напомена Филотеја Кокина није просто *житијска* – у оном сегменту у коме нам он дочарава реакцију великог логотета Теодора Метохита на Паламино завидно познавање Аристотела још у његовим младићким годинама (καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, εἰπεῖν, εἰ παρὼν ἀκρωατῆς καθίστατο τοῦτου, ἐπὶ ἤνεσεν ἄν οὐ μετρίως).¹²

Колико сам успео да разаберам, постоји укупно пет аристотеловских схолија у аутографу српскословенског превода *Айодикѣичких слова* Григорија Паламе. У њима се адресују: „принцип противречности“ (I), однос „рода“ и „врсте“, односно „врсте“ и „разлике“ (II), „својство“ као једна од предикабилија (III), „аргумент из супротности“ (IV) и „рађање“ у антрополошком и теолошком контексту (V).¹³ Због простора који ми је дат на располагање овде ћу се ограничити на прве две схолије, док ћу остале размотрити неком другом приликом.

I

Прва од аристотеловских схолија јавља се при самом почетку *Айодикѣичких слова* и везана је за компромисну тезу којој се прибегавало и у претходним „преговорима“ око уније: наиме, да се источна и западна Црква суштински не разликују око спорног питања *filioque*, већ да се ради само о разлици у начину на који се оно формулише. Подсетимо, унионистички патријарх Јован Век је седамдесетак година раније тврдио како је посреди вербални сукоб око маргиналних

¹¹ За философске изворе које Палама користи в. Knežević 2014, 403–423.

¹² Philotheus Constantinopolitanus, *Encomium Gregorii Palamae*, PG 151, 560A.

¹³ Уп. Kakridis & Taseva 2014, 141.1–18^{III}.

разлика (σμικρολογίαν ἤχου), које су временом прерасле у наводне разлике догматске природе,¹⁴ те да „правоверност није ствар речи, већ смисла односно идеја“ (οὐκ ἐν λέξεσιν, ἀλλ’ ἐννοαίαις τὸ εὐσεβεῖν σπουδάζεταιται).¹⁵ Палама, сада, осећа потребу да тај начелни аргумент оспори, па констатује да макар и мале разлике и одступања, „тамо где је о Богу реч, нису мале“ (ἢ показзѣт се вѣ в’сѣхъ ѡбавлѣннѣ ѡко не малѡ ꙗже ѡ бѣхъ малѡ).¹⁶ Још важније, он подвлачи како су тврдње: „Свети Дух исходи и од Сина“ и „Свети Дух не исходи и од Сина“ супротне и међусобно непомирљиве, те да одражавају не формалну већ суштинску разлику у разумевању Свете Тројице. Непомирљивост ове две тврдње он изводи из начелног става према којем „потврђивање увек стоји насупрот одрицању и увек је једно лажно а друго истинито“, односно из тезе да „о истом и за исто потврђивање и одрицање не могу у исто време бити истинити“ (ἢ бѡ рѣніе ѡрѣнію прѣѡ сѡпротѣвѣлѣжнѣ, ἢ прѣѡ лѣжнѡ ꙗдинѡ ἢ ἢстѣннѡ ꙗдинѡ· ἢ ꙗже сѡмѡе ѡ самѣмъ рѣніе ἢ ѡрѣніе сѣѣстѣннѡ ἢѣ).¹⁷ Уз ове редове следи схолија српског преводиоца:

Глѣе аристотѣе ѡко рѣніе ѡрѣнію сѡпротѣвѣлѣжнѣ рѣніе ꙗсть ꙗже глѣти коѣмъ рѣсѣше, нѣкоѣла пише нѣкоѣла хѡдѣ нѣкоѣла чѣтѣ ѡрѣніе же ꙗсть ꙗже глѣти коѣмъ нѣкоѣла не спѣ нѣкоѣла не хѡдѣтѣ нѣкоѣла не чѣтѣтѣ глѣе ꙗже аристотѣе ѡко на сѡмѡе лѣце ἢ(ан н)а сѡмон вѣщнѣ немоѣно ꙗсть сѣѣстѣнствѡватѣ, рѣніе ἢ ѡрѣніе нѣ ꙗже ꙗсть рѣніе ἢстѣнно, ѡрѣніе ꙗсть лѣжно ꙗже лѣ ꙗсть рѣніе лѣжно, ѡрѣніе ꙗстѣ ἢстѣнно. ꙗже бѡ ꙗсть прѡсѣніе ἢстѣнно глѣѡе, ѡко нѣкоѣла пише лѣжно ꙗсть прѡсѣніе глѣѡе ѡко нѣкоѣла не пишѣтѣ ꙗже лѣ же лѣжно ꙗсть глѣѡе ѡко нѣкоѣла пише ἢстѣнно ꙗсть глѣѡе ѡко нѣкоѣла не пишѣ сѣ ꙗже вѣде ἢ палама раздрѡшаѣтѣ лѣтѣны, сѣ сѣмъ аристотѣѣе ꙗже ѡни крѣпѡстѣ нѣмѣтѣ глѣѣтѣ бѡ палама ꙗже ἢсхѡдѣтѣ дѣх ѡ сѣа ѡкоже лѣтѣны сѣлѣе, ꙗсть рѣніе ꙗже ꙗже не ἢсхѡдѣтѣ дѣх сѣмъ ѡ сѣа, ѡкоже ἢстѣна сѣлѣтѣ, ꙗже ѡрѣніе ꙗже ꙗже немоѣнѣтѣ лѣтѣнѣ прѣтѣ сѣ тѡ глѣе, ѡко глѣы нѣшн разѣнствѡѡ ѡ вѣшн ꙗже разѣмѣѣм же сѣмѡ тѡ ѡкоже ἢ вѣ лѣжѣтѣ же ѡ немоѣнѣтѣ ꙗже кѣмѡ ꙗже моѣно ἢсхѡдѣтѣ дѣх сѣмъ ѡ сѣа ѡко ꙗже рѣніе ἢ не ἢсхѡдѣтѣ ѡко ꙗсть ѡрѣніе.¹⁸

Аристотел каже да се потврђивање противставља одрицању. Потврђивање је када се, на пример, каже: „Никола пише“, „Никола хо-

¹⁴ Johannes Beccus, *De unione ecclessiarum* 2, PG 141, 17BC.

¹⁵ Johannes Beccus, *De unione ecclessiarum* 47, PG 141, 112D. – За основне Векове тезе и Паламину критику в. Knežević & Stefanović-Banović 2021, 17–109.

¹⁶ Kakridis & Taseva 2014, 49.10–12.

¹⁷ Kakridis & Taseva 2014, 51.1–4.

¹⁸ Kakridis & Taseva 2014, 53.1–39.

да“, „Никола чита“. Одрицање је пак када се каже: „Никола не спава“, „Никола не хода“, „Никола не чита“. Аристотел, сада, каже да је немогуће да су за исту особу или за исту ствар истинити у исто време потврђивање и одрицање; него, ако је потврђивање истинито, одрицање је лажно; аколи је пак потврђивање лажно, одрицање је истинито. Уколико је, дакле, реченица која каже да „Никола пише“ истинита, лажна је реченица која каже да „Никола не пише“; а ако је лажна реченица која каже да „Никола пише“, истинита је реченица која каже да „Никола не пише“. Пошто, сада, то зна и Палама, он побија Латине овим Аристотелом, из којег они црпе своју снагу. Палама, дакле, каже да „Дух исходи од Сина“, како то мисле Латини, јесте потврђивање; а да „Свети Дух не исходи од Сина“, како то истина мисли, јесте одрицање. Када, дакле, Латин нема куд, он каже: „Наше се речи разликују од ваших, а мислимо исто као ви“. Међутим, он лаже јер нема куд: како је могуће да Свети Дух исходи од Сина, што је потврђивање, и да не исходи [од Сина], што је одрицање?

Као што лако можемо видети, српски преводилац је у Паламином ставу који смо малочас навели одмах препознао – Аристотела (Γλῆ ἀριστοτέλῃ). Конкретно, реч је о схолији на тему принципа противречности, „најчвршћем“ (βεβαιωτάτη), како каже Стагиранин, од свих принципа, на којем почива сваки доказ и сваки аксиом (ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματικῶν αὐτῇ πάντων):¹⁹ „Није могуће да истό у исто време и припада и не припада истом и у истом смислу (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό).²⁰ Ово је најспознатљивији (γνωριμωτάτη), безпретпоставни (ἀνυπόθετον), недоказиви и универзално прихваћени принцип, око којег се не може бити у заблуди, будући да „није могуће да неко мисли да иста ствар јесте и да није“.²¹ А како већ „супротности не могу истовремено припадати истом (εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τὰναντία),²² није могуће заговарати контрадикторна уверења у исто време, што нас води закључку да „противстављене тврдње нису у исто време истините“ (τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένους φάσεις).²³ О принци-

¹⁹ Aristoteles, *Metaphysica* IV, 3, 1005b33–34. Уп. Wedin 2004.

²⁰ Aristoteles, *Metaphysica* IV, 3, 1005b19–20.

²¹ Aristoteles, *Metaphysica* IV, 3, 1005b23–24; уп. 1005b29–30.

²² Aristoteles, *Metaphysica* IV, 3, 1005b26–27.

²³ Aristoteles, *Metaphysica* IV, 6, 1011b13–14. – За расправу о принципу противречности у *Μετὰφυσικῇ* в. Dancy 1975.

пу противречности или „контрадикторних тврдњи“ (уп. Askrell 1963, 128) Аристотел са разних страна расправља и у спису *О шумењу*,²⁴ у чијем шестом одељку прави разлику између а) „простог пририцања“ (ἡ ἀπλὴ ἀπόφανσις) да нешто јесте или није, б) „пририцања“ у смислу „потврђивања“ (κατάφασις) нечега као припадног нечему (ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός), в) „одрицања“ (ἀπόφασις), односно пририцања нечега као неприпадног нечему (ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός) и, коначно, г) „противречја“ (ἀντίφασις). Пошто, сада, свако пририцање припада одговарајућим паровима, један члан пара нужно представља „потврђивање“ (κατάφασις) а други „одрицање“ (ἀπόφασις); а како се све што се може потврдити може и одрећи,²⁵ нужно је да два члана сваког од парова противрече један другом. Друкчије речено, за свако одрицање постоји противстављено му потврђивање и обратно – и управо је то противстављено потврђивање и одрицање оно што чини „противречје“ (ὥστε δῆλον ὅτι πάσῃ καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάσῃ ἀποφάσει κατάφασις. καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι).²⁶ А сâмо противречје, појашњава Аристотел, настаје онда када се потврђивање и одрицање противстављају „о истом и с обзиром на исто“. Оно пак противречје које се односи на „хомонимију“ или на друга „софистичка досађивања“ (μὴ ὁμωνύμως δέ, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιούτων προσδιορίζομεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις) – за шта је пример тврдња да је Етиопљанин и црн и да није црн: црн по боји коже, а бео зато што има беле зубе²⁷ – заправо се не рачуна као аутентично.²⁸

Даље, у седмој глави истог списка Стагираин, у циљу класификације различитих врста пририцања, најпре прави разлику између самих ствари (πράγματα), и то тако што их дели на две групе: „опште“ (τὰ μὲν καθόλου), којима је прирођено да се придају већем броју, и

²⁴ За ширу расправу в. Jones 2010.

²⁵ Aristoteles, *De interpretatione* 6, 17a26–29.

²⁶ Aristoteles, *De interpretatione* 6, 17a31–34. Уп. *Analytica posteriora* I, 2, 72a13–14.

²⁷ Aristoteles, *Sophistici elenchi* 5, 167a11–13. Уп. Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 84.29–85.27.

²⁸ Aristoteles, *De interpretatione* 6, 17a34–37. – Да би противречје било на делу, потврђивање и одрицање се а) имају односити на исти субјект и предикат, и то тако б) да се оно на шта се односе не узима у различитим аспектима или с обзиром на различите ствари; такође, не смеју се в) изрицати на различите начине, то јест једном у смислу потенцијалности, другом у смислу актуалности, или пак г) у односу на различито време или д) двосмислено, нити пак ђ) без разлике. Уп. Stephanus Alexandrinus, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentarium* [Hayduck 1885], 22.33–35–23.1–35.

„појединачне“ (τὰ δὲ καθ' ἑκάστων). У класи пририцања која се односе на нешто опште (ἐπὶ τοῦ καθόλου) постоје она која се врше „уопште“ (καθόλου), а означавају се или речју „сваки“ (πᾶς) или речју „ниједан“ (οὐδεὶς), и она која се врше „не уопште“ (μὴ καθόλου). Испада, тако, да се пририцања према Аристотелу могу схематски класификовати у три групе: 1. пририцања о појединачном (καθ' ἑκάστων), 2. пририцања општем која се врше на уопштен начин (ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου), и 3. пририцања општем која се не врше уопштено (τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου), а у којима се тврди нешто о нечем општем, али тако да то не важи уопштено.²⁹ Везано за другу групу, Аристотел разликује „супротности“ (ἐναντίαι ἀποφάνσεις) од противречја (уп. Askrill 1963, 129). „Супротности“ настају ако се „том општем уопште пририче да припада или да не [припада]“, односно ту имамо два става где а) један потврђује а други одриче оно опште („сваки човек је праведан – ниједан човек није праведан“), б) оба могу бити погрешни али не могу истовремено бити истинити, в) оба њима противстављена пририцања могу бити истинита („није сваки човек бео“ – „постоји неки бео човек“).³⁰ С друге стране, „супротности“ у погледу треће групе не постоје, пошто их не може бити међу неквантификованим пририцањима. Штавише, док за већину контрадикторних парова важи принцип противречности, они који припадају овој групи заправо представљају његов контрапример (Jones 2010, 30). Оно што би се, опет, могло дојмити као четврта група „простих пририцања“ Аристотел сасвим изоставља из расправе: јер, потврђивање „kod kojeg će to opšte biti pridato uopšte tom što se pridaje“ није никакво потврђивање и, следствено, „nije istina“, за шта је пример: „Svaki čovek je svaka životinja“.³¹

Све кад се сабере, „противречје“ је на делу онда када се потврђивање и одрицање истовремено противстављају „о истом и с обзиром на исто“ (ἀντικείμεθα τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ),³² односно када потврђивање потврђује „управо исто оно“ (τὸ γὰρ αὐτό) што одрицање одриче – „и то за исто“ (καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ),³³ то јест када се и једно и

²⁹ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17a38–17b11.

³⁰ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17b16–26. Уп. Stephanus Alexandrinus, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentarium* [Hayduck 1885], 28.9–22.

³¹ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17b12–16.

³² Aristoteles, *De interpretatione* 6, 17a34–35.

³³ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17b39–40.

друго односе на исти субјекат и предикат.³⁴ У случају прве две од претходно три наведене групе пририцања – дакле, за она која се односе на појединачно³⁵ и она која се односе на опште, а врше се на уопштен начин – Аристотел каже да је „nužno da jedno od njih bude istinito ili lažno“ (ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ).³⁶ С друге стране, за пририцања из треће групе не важи да је увек једно истинито а друго лажно, пошто је истинито „истовремено рећи да је човек бео и да човек није бео, да је човек леп и да човек није леп, јер ако је одуран онда није леп, или ако нешто постаје, а није“.³⁷ То значи да су „неодређено потврђивање“ (ἀπροσδιόριστον κατάφασιν), попут: „Човек је бео“, узето за Скита, и „неодређено одрицање“ (ἀπροσδιόριστον ἀπόφασιν), попут: „Човек није бео“, примењено на Етиопљанина, симулатно истинити, као што су симултано истинити и пририцање: „Човек је леп“ – ако се узме за Ахилеја или Ниреја, и одрицање: „Човек је одуран“ – ако се узме за Терсита.³⁸

Ако сада, након овог схематског приказа, упоредимо Паламину формулацију у којој он зазива принцип противречности, а која је идентична у обе редакције његових *Αἰδοικῶνικων* слова – „ἡ γοῦν ἀπόφασις τῇ καταφάσει ἀεὶ ἀντίκειται καὶ ἀεὶ ψευδὴς ἢ ἑτέρα, εἰ ἀληθὴς ἢ ἑτέρα· καὶ τὸ αὐτὸ περὶ τοῦ αὐτοῦ καταφῆσαι καὶ ἀποφῆσαι σὺν ἀληθείᾳ οὐκ ἔνι“³⁹ – са формулацијама које се јављају у малочас наведеним Аристотеловим тезама – „πάση καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις“ / „ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ“ / „λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ“, – са dobranim разлозима можемо устврдити да „бранитељ исихаста“ заправо парафразира Аристотелов спис *Ο ἰψυμαχεῦ*, који му је, како нас о томе индиректно извештава Филотеј Кокин, могао бити познат још из младих дана.⁴⁰

³⁴ Уп. Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 123.27–32.

³⁵ Наравно, изузев оних која се тичу будућности [ἐπὶ δὲ τῶν καθ’ ἑκαστα καὶ μελλόντων]; Aristoteles, *De interpretatione* 7, 18a33.

³⁶ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17b26–28. Уп. *De interpretatione* 9, 18a28–32.

³⁷ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17b30–34. За даљу расправу в. Whitaker 1996, 85–94.

³⁸ Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 110.26–30. Уп. Stephanus Alexandrinus, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentarium* [Hayduck 1885], 31.15–26; 32.14–18. – За расправу о овом проблему, у оквиру које се супротставља гледиштима што их износе Ackrill 1963, 129 и Whitaker 1996, 85–94, в. Jones 2010, 36–47.

³⁹ Gregorius Palamas, *Logoi apodeiktikoi* I, Prologos, Syggrammata I [²1988], 24.21–23.

⁴⁰ Philotheus Constantinopolitanus, *Encomium Gregorii Palamae*, PG 151, 559D.

А да је то тако, посредно нам у својој схолији сугерише и српски преводилац. Он најпре, на Стагираниновом трагу, утврђује начелну разлику између „тврђења“ (ρεῖνίς) и „одрицања“ (ᾠρεῖνίς). Истини за вољу, он то чини на један редукован начин, пошто „пририцање“ своди на „потврђивање“ (κατάφασις), док је код Аристотела, као што смо имали прилике да видимо, и одрицање једна врста пририцања – наиме, „пририцање нечега као неприпадног нечему“ (због чега ће Амоније констатовати да је „просто пририцање“ заправо „род“ потврђивања и одрицања)⁴¹. Међутим, из примера које преводилац у наставку даје видимо да он у ствари стриктно следи Аристотела, за којег се у сваком потврђивању указује на скопчаност (σύνθεσις) субјекта са предикатом: наиме, у исказу „Сократ седи“ повезана су два елемента, и то тако да чине један сложени ентитет, док су у одрицању две ствари међусобно раздвојене (διαίρεσις), и то тако да не творе један кохерентни ентитет.⁴² У потврђивању је, дакле, глагол тај који означава свезу субјекта и предиката, чинећи пририцање тврдњом да нешто важи за нешто, па је, отуда, у одрицању глагол тај који мора бити негиран, уколико се субјекат и предикат хоће представити као раздвојени.⁴³ Управо такве примере за „потврђивање“ и „одрицање“ наводи и српски преводилац: „Никола хода – Никола не хода“. Реч је, дакле, о а) „јединственом исказу пририцања“ (εἰς λόγος ἀποφαντικός) који по дефиницији или „очитује нешто јединствено“ или је „јединствен везом“ (ἢ ὁ ἐν δὴλῶν ἢ ὁ συνδέσµω εἰς),⁴⁴ б) исказу у ком се одрицање односи на предикат, који је, према Амонију, претежнији од субјекта и због којег се реченица назива „предикативном“ (κατηγορικός).⁴⁵ Процес одрицања задире у само срце потврђивања, пре него што узима сâмо пририцање као недељиву целину, додајући јој извана знак негације. Друкчије речено, спајање негације са субјектом не негира одређену радњу, пошто онај који би рекао: „не-Сократ шета“ не раздваја шетање од Сократа – што је тре-

⁴¹ Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 80.31–35. Уп. Perälä 2020.

⁴² Aristoteles, *De interpretatione* 1, 16a9–16. – Наравно, Аристотел препознаје и оне изразе који обухватају различите, неасертивне облике спајања и раздвајања, као што су питања, заповести, молитве и сл. Уп. Aristoteles, *De interpretatione* 4, 17a2–5; Perälä 2020, 647–648.

⁴³ Aristoteles, *De interpretatione* 12, 21a38–21b10.

⁴⁴ Aristoteles, *De interpretatione* 4, 17a15–16; уп. 12, 21b7–10.

⁴⁵ Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 87.12–13. Уп. Perälä 2020, 649–650.

бало да буде интенција саме негације – већ само говори да неко други а не Сократ шета.⁴⁶

Треба, међутим, рећи да се о принципу противречности, чије основне поставке сасвим умесно узводи до Аристотела, српски преводилац могао обавестити из макар још једног извора. Наиме, у 64. параграфу *Дијалектике* Јован Дамаскин једнако констатује како се и „потврђивање и одрицање називају исказом“ (ή κατάφασις καὶ ἡ ἀπόφασις ἀπόφανσις λέγεται), те да потврђивање означава „шта постоји у некоме“ (τί τι νι ὑπάρχει) – попут: „Сократ је мудар“ или „Сократ хо- да“. Одрицање, с друге стране, означава „шта не постоји у некоме“ (τὸ μὴ ὑπάρχον τι νι) или „шта неко није“ (τί οὐκ ἔστι τις), попут: „тај и тај није мудар“. У наставку, Дамаскин констатује да „се сваком потврђивању супротставља одрицање, а сваком одрицању потврђивање“ (πάση καταφάσει ἀντίκειται ἀπόφασις καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις), да се „одрицање супротстављено потврђивању и потврђивање супрот- стављено одрицању назива противречјем“ (ή ἀπόφασις ἡ ἀντικειμένη τῇ καταφάσει καὶ ἡ κατάφασις ἡ ἀντικειμένη τῇ ἀποφάσει ἀντίφασις λέγεται), те да је „нужно да је једно лажно а друго истинито“ (ἀνάγκη δὲ τὴν μίαν ψεῦδεσθαι καὶ τὴν μίαν ἀληθεύειν).⁴⁷ Међутим, једна емендација у схо- лији српског преводиоца недвосмислено нам сугерише да је његов извор ипак пре био Аристотел – или неко од његових тумача – него Дамаскин: реч је о констатацији да је „немогуће да су за исту особу или за исту ствар истинити у исто време потврђивање и одрицање“ (ΓΤΙΕ ὅσο ἀρίστοτε' ἰάκο на сάμοε λίψε ἡ<(λн н)>а сάμον κέψиη· немόψиη ἔсть сьһстһнствокати, реніе ἡ ѿреніе сьһстһннѡ ἡѣ), преводилац је тај који ову емендацију – за разлику од Паламе – изравно и изрично уз- води до Аристотела (ΓΤΙΕ ὅσο ἀρίστοτε'). Притом он вероватно има на уму оно место где Стагираинин каже да је за пририцања о појединачном и општем која су уопште (1 и 2 гоге), „nužno da jedno bude istinito ili lažno“, односно да потврђивање има потврдити „управо исто оно“ (τὸ

⁴⁶ Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 87.18–24; Stephanus Alexandrinus, *In librum Aristotelis De Interpretatione commentarium* [Hayduck 1885], 22.32–34; 26.1–19.

⁴⁷ Johannes Damascenus, *Dialectica* 64 [Kotter 1969], 132.1–10.

⁴⁸ Kakridis & Taseva 2014, 53.9–12.

γὰρ αὐτὸ) што одрицање одриче – „и то за исто“ (καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ).⁴⁹ На другом месту Аристотел једнако констатује да противречје обухвата „исто и једно“ (τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός), и то „не имена већ ствари“ (μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος), или, опет, „имена, али не саименог већ истог“ (καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ), а све „с обзиром на исто и у односу на исто, на исти начин и у истом времену“ (κατὰ ταῦτὸ καὶ πρὸς ταῦτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ).⁵⁰ Отуда, дакле, можемо закључити да српски преводилац, следећи Паламу, има јасну свест о томе шта чини противречје у правом смислу, те да се у својој схолији, адресујући „најтемељнији“ од свих принципа, изравно позива на односне Аристотелове тезе.

Пренесено, сада, на полемику о *filioque*, све што је претходно речено у тумачењу српског преводиоца има значити отприлике следеће. Став „Свети Дух исходи и од Сина“ представља потврђивање (κατάφασις/ρeιένiε), док став „Свети Дух не исходи и од Сина“ представља одрицање (ἀπόφασις/ῶρeιένiε). Будући да је ту реч о „истом“ (на сiмoе лiицe) – дакле, о Светом Духу – и „за исто“ (нi<(лн н))a сiмoн вeщн) – дакле, о исхођењу и начину исхођења – а слеђујући принципу противречности, мора се констатовати да само једно од то двоје може бити истинито, док друго нужно мора бити лажно (нeмoщнo iстъ сьiстiнствoвaти, ρeиeиe нi ῶρeиeиeиe). Последично, ова два става сукобљавају се већ на формално-логичком терену, па се један од њих нужно има одбацити, пре свега зато што они означавају – тако је и код Аристотела – две различите сiтвapи (πράγματα) (уп. Jones 2010, 33). Дакле, овде се не ради о противречју „по хомонимији“ нити пак о „софистичким досађивањима“ – односно о вербалном сукобу око маргиналних разлика (σiμκρoλoγiαv ἥχoυ) – већ о противречју које рефлектује суштинске разлике: два непомирљива тумачења везана за исхођење Светог Духа.

У вези са овом схолијом треба запазити још једну ствар. Након што је у општим потезима парафразирао Аристотелове тезе везане за принцип противречности, вешто их детектујући у (под)тексту Паламиног списка, преводилац констатује не само да „ово зна и Палама“ већ и да „он побија Латине овим Аристотелом, из којег они црпе своју снагу“. Из тога можемо разабрати да је српски преводилац очигледно био упознат са чињеницом да се латинска теологија умногоме заснивала на Аристотеловој силогистици, о чему се могао обавестити и

⁴⁹ Aristoteles, *De interpretatione* 7, 17b39–40. Уп. Ammonius, *In Aristotelis De interpretatione commentarius* [Busse 1897], 84.7–16.

⁵⁰ Aristoteles, *Sophistici elenchi* 5, 167a23–27.

од свог колеге који је радио на преводу Варлаамовог списка *Пройив Лайина*. Пошто је, сада, детектовао да и Палама у полемици са гледиштима Латина користи Аристотела, а „из којег они црпе своју снагу“, српски преводилац је у том његовом потезу учитао једну посебну врсту полемичке стратегије, у којој се полазиште опонента користи како би се доказало да се управо на основу њега мора извести супротан закључак од оног што га сами тај опонент изводи.⁵¹ Тиме нам се из још једног угла намеће закључак о вишеслојности преводиоачевог читања основног текста: наиме, осим а) основног разумевања текста написаног на страном језику и б) поимања смисла његове захтевне теолошке садржине те в) његовог преношења у сопствени језик, у преводиоачевом се читању може разабрати и г) детектовање различитих извора – хришћанских и нехришћанских – које је Палама користио приликом писања свог трактата као и д) реконструкција полемичке стратегије којој је „бранитељ исихаста“ у свом фиктивном дијалогу са Латинима повремено прибегавао.

II

Друга аристотеловска схолија на коју овде желим скренути пажњу везана је за расправу око једног библијског перикопа, који је латинска страна често користила у полемици око *filioque*. Ради се о познатом месту из Јеванђеља по Јовану, где се у вези са Христом каже: „Дуну и рече им: ‘Примите Дух Свети’“ (Јн 20:22), а што би према латинској интерпретацији требало да сугерише како Свети Дух исходи *и од Сина*. У својој реплици Палама прави разлику између чина дувања и онога што је дунуто: „Јер кад би Свети Дух био дување Господње, био би Свети Дух и његово дисање, кроз које се дување одиграло“ (лице ко доуновенник гѣѣ дѣѣ сѣѣ бѣѣ, и днѣѣѣѣ кѣѣ нѣѣѣѣ и доуновенник бѣѣ, дѣѣ сѣѣ бѣѣ).⁵² Исто тако, новозаветни диктум: „Ријечи које вам ја говорим дух су и живот су“ (Јн 6:63) не значи, према Палами, да су и „речи“ Свети Дух: као и на другим сличним местима, и овде се заправо ради о разликовању између „Духа“ и „онога што припада Духу“ (къ многѣ съводнши дѣѣ кѣѣ ѣѣѣ дѣѣ).⁵³ А у том разликовању, које запречава да се Свети Дух свуда и без остатка поистовети са „речју“, „дувањем“, „дисањем“ или „дахом“ Господњим, српски преводилац опет препознаје Аристотела:

⁵¹ Уп. Kakridis & Taseva 2014, 91.1–5¹; Aristoteles, *Topica* I, 2, 101a30–34; Kakridis 2012, 57.

⁵² Kakridis & Taseva 2014, 147.22–26.

⁵³ Kakridis & Taseva 2014, 151.11–12.

Глієть аристотель, іако ієанкѧ наньѡгѧють се, іако родъ въ видѧ, не протнвъѡбращають се: нбо животнѡ глієт же се на члѡвоу, н коню, н волѣ, н п'сѣ, н на ннѣ видѣхъ. не протнв' же ѡбращають се: не бо рѣши животнѡ члѡка, нбо аще іє животнѡ члѡкъ, конь животнѡ соуще былъ бн н члѡкъ: аще оубо нѣ конь члѡкъ: не бо оубо протнвъѡбращають се: н пакѡ словеснѡ глієтѣ оубо на члѡвоу, глієт же се н на аггѧлѣ, не рѣши же словеснѡ члѡка: аггѧл бо словеснѣ соущѣ нѣ члѡкъ, протѣ не протнвъѡбращають се члѡкъ къ словесномоу:~ тако оубо н при стѡмѣ дсѣ, глієт се оубо доуновеннѣ гнѣ, н днханнѣ іегѡ, н глѡ іего, н ѣ: дарованнѣ: ннѣдннѣ же снхъ іє ієже стѣ дхъ: аще бо бн бнла тѧ стѣ дхъ мнози стѣ дсы были быше: нѣ оубо нѣсоутъ мнози стѣ дсн: ієдннѣ оубо дхъ стѣ: нбо не протнвъѡбращають се(-:~)⁵⁴

Аристотел каже: оно што се пририче нечем другом, као род врсти, није повратно. Јер, „животиња“ се каже за човека, за коња, за вола, за пса и за друге врсте. Али не важи и обрнуто: наиме, не може се рећи да је животиња човек, јер када би животиња била човек, онда би и коњ, будући да је животиња, такође био човек. Дакле, ако коњ није човек, онда не важи ни обратно [од тога]. И опет, каже се да словесност одликује човека; међутим, исто се каже и за анђеле, па се не говори да је словесност [искључиво] човека. Јер анђели, иако су словесни, нису људи. Дакле, „човек“ није повратно са „словесан“. – Тако је и у вези са Светим Духом: он се назива „духом Господњим“, његовим „дахом“, његовом „речју“ и „седам дарова“. Па ипак, не састоји се из ових Свети Дух. Јер, када би сви они били Свети Дух, било би много Светих Духова. Али нема много Светих Духова – Свети Дух је један. Јер, супротно од тога је недопустиво.

Постоји неколико слојева које ваља разабрати и у овој схолији. Најпре, треба констатовати како преводилац Паламино разликовање између „Духа“ и „онога што припада Духу“ узводи директно до Аристотела: најпре, евоцирајући његово разликовање онога „што се пририче нечем другом“ (наньѡгѧють се) и онога што се, како излази, не пририче нечем другом, а потом и зазивајући Стагираниново дистингвирање „врсте“ (видъ) и „рода“ (родъ). У *Каѡіеіоријама*, да се подсетимо, оснивач Ликеја каже да „од онога што јесте“ а) нешто се *пририче* неком субјекту, али није ни у ком субјекту, б) нешто *друго јесте* у субјекту али не *пририче* се неком субјекту, в) нешто не само да се *пририче* већ и *јесте* у њему, док опет г) нешто *нији*

⁵⁴ Kakridis & Taseva 2014, 149.1–23.

јесће у субјекту *ниџи* се *пририче* субјекту.⁵⁵ За оно што означава као „суштаство“ (οὐσία) у „највластитијем, првобитном и највишем смислу“ (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη) Аристотел каже да „нити јесте у субјекту нити се пририче субјекту“ (μῆτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν);⁵⁶ штавише, за таква суштаства важи да им се све остало пририче „као субјекти-ма или јесте у њима као у субјектима“.⁵⁷ За разлику од њих, „друга суштаства“ не представљају неку појединачну ствар (τόδε τι), већ су „врсте“ у којима се налазе „прва суштаства“ и „родови“ тих врста. Примера ради, неки конкретни човек се налази у врсти човека, а животиња је род те врсте, што значи да се и „човек“ и „животиња“ називају „другим суштаствима“. Пошто је, сходно онтолошкој архитектоници *Каџејорија*, врста ближа појединачном од рода, она је више суштаство него што је то род, па се отуда може рећи да „врста представља подмет роду“ (ὕποκειται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει).⁵⁸ Међутим, између „врсте“ и „рода“ постоји асиметричан однос: наиме, „родови се приричу врстама, али врсте се обратно не приричу родовима“ (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει).⁵⁹ То најпре значи да се одређење „првог суштаства“ врши „препознатљивије и особеније“ преко врсте неголи преко рода: неки конкретни човек ће се учинити „познатијим“ ако се дефинише као човек него ако се одреди као животиња.⁶⁰ С друге стране, не може се рећи да се род исцрпљује у врсти и да се може њоме заменити, пошто, „ако се каже 'животиња', више се тога обухвата, него ако се каже 'човек'" (ὁ γὰρ ζῶον εἰπὼν ἐπὶ πλεῖον περιλαμβάνει ἢ ὁ τὸν ἄνθρωπον).⁶¹

Исте тезе парафразираће и Јован Дамаскин, који у *Дијалекџици* констатује да се „родови приричу врстама, као општији, док се врсте не приричу овим родовима, будући да су посебније од родо-

⁵⁵ Aristoteles, *Categoriae* 2, 1a20–1b5.

⁵⁶ Aristoteles, *Categoriae* 5, 2a11–13.

⁵⁷ Aristoteles, *Categoriae* 5, 2a34–35.

⁵⁸ Aristoteles, *Categoriae* 5, 2b19–20. Уп. Aristoteles, *Topica* VI, 6, 144a32–36; Porphyrius, *Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium* [Busse 1887], 4.2–4.

⁵⁹ Aristoteles, *Categoriae* 5, 2b20–21. Уп. Porphyrius, *Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium* [Busse 1887], 83.36–84.2.

⁶⁰ Aristoteles, *Categoriae* 5, 2b33–34.

⁶¹ Aristoteles, *Categoriae* 5, 3b22–23. – За однос врсте и рода у *Категоријама* и *Топици* в. Granger 1980, нарочито 39.

ва“ (τὰ γένη κατηγοροῦνται τῶν εἰδῶν ὡς καθολικώτερα, τὰ δὲ εἶδη οὐ κατηγοροῦνται τῶν γενῶν αὐτῶν· τὰ γὰρ μερικώτερα τῶν γενῶν εἰσι).⁶² „Животиња“ се, тако, пририче „човеку“, али то не поприма повратни однос, пошто сваки човек јесте животиња, али није свака животиња човек (οὐκ ἀντιστρέφει δε· πᾶς μὲν γὰρ ἄνθρωπος ζῶον, οὐ πᾶν δὲ ζῶον ἄνθρωπος).⁶³ И за Дамаскина је, дакле, „врста подмет роду“ (ὥστε γένος ἐστίν, ᾧ ὑπόκειται τὸ εἶδος),⁶⁴ у складу са општим начелом да оно што је „испод“ односно „подмет“ прима прирок: јер, као што се род пририче врсти, тако се и врста пририче појединачнима односно недељивима (катηγορεῖται γὰρ τὸ μὲν γένος τοῦ εἶδους καὶ τὸ εἶδος τῶν ἀτόμων).⁶⁵

Ако, сада, упоредимо схолију српског преводиоца са малочас наведеним местима, релативно лако ћемо сагледати да он заправо парафразира неке основне тезе из Аристотелових *Κατηγοριја*. Стагираниново „τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει“ добрано одговара српском ико канкѣ нанѡѡѣѡѣѡѣѡ се, ико родѣ вѣ кндн, не протнвѡѡѡѣѡѣѡѣѡ се, једнако као што Аристотелу одговарају и примери које српски преводилац у наставку користи. Наиме, према његовом тумачењу, између рода и врсте није могућа инверзија, пошто родовно одређење не обухвата сва одређења врсте: када би било супротно, онда би свака врста била замењива са другим врстама које се подводе под исти род, односно „када би животиња била човек, онда би и коњ, будући да је животиња, такође био човек“ (нео аще ѣ животноѣ члѣкъ, коњѣ животноѣ соѡѡѣ быѣѣ кн н члѣкъ). То заправо значи да, како Стагиранин каже у *Тойици*, „врста прима одредбу рода, а род не прихвата одредбу врсте“;⁶⁶ чиме се наглашава да у одредбу врсте улази оно што представља њену специфичну одлику и што је, последично, разликује од других врста.

Треба такође запазити да српски преводилац, расправљајући (узгредно) о односу „врсте“ (кндѣ) и „рода“ (родѣ), уводи у подтексту своје схолије још један аристотеловски појам: то је „својство“ (ἴδιον). Наиме, док је „род“ оно што се у штаству пририче већем броју ствари које

⁶² Johannes Damascenus, *Dialectica* 15 [Kotter 1969], 85.8–10.

⁶³ Johannes Damascenus, *Dialectica* 15 [Kotter 1969], 85.12–13.

⁶⁴ Johannes Damascenus, *Dialectica* 9 [Kotter 1969], 73.31–32.

⁶⁵ Johannes Damascenus, *Dialectica* 9 [Kotter 1969], 73.41–42.

⁶⁶ Aristoteles, *Topica* IV, 1, 121a13–14.

се разликују по врсти,⁶⁷ а „врста“, као спој рода и разлике,⁶⁸ оно што „одређује каквоћу рода“⁶⁹ и што се пририче мноштву појединачних ствари које се разликују само по броју,⁷⁰ „својство“ је „ono što doduše ne očituje suštinu, ali pripada jedino tome, i pridaje se umesto toga / ἀντικατε[!]γορεῖται/ тој ствари“. Да би, дакле, нешто било „својство“ оно мора а) припадати само тој ствари а не и нечем другом, б) имати повратан однос са њом. Такво је, према Аристотелу, својство човека да је „пријемчив за граматику“.⁷¹ И док „разлику“ (διαφορά) карактерише то да „одваја [ствар] од других у истом роду“⁷² и што се „увек пририче у једнаком опсегу као врста или пак у већем него врста“ (ἀεὶ δ' ἡ διαφορά ἐπ' ἴσης ἢ ἐπὶ πλείον τοῦ εἶδους λέγεται),⁷³ својство [врсте] се пририче само једној врсти – оној које је својственост (τὸ δὲ ἴδιον ἐφ' ἑνὸς εἶδους, οὗ ἐστὶν ἴδιον)⁷⁴ и „свакоме те врсте и увек“ (παντὶ τῷ εἶδει), а у исто време је – „повратно“ (ὃ καὶ ἀντιστρέφει).⁷⁵ Већ је Порфирије указао да се „разуман“ не може узети за „својство“ човека, услед просте чињенице што се „каже и за Бога и за човека“ (τὸ λογικὸν καὶ ἐπὶ θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου).⁷⁶ Слично констатује и Јован Дамаскин, када, говорећи о „одређењу“ (ὀρισμός) човека, закључује да „није само човек словесно биће већ и анђеол“ (οὐ γὰρ μόνος ἀνθρώπος ζῶν λογικὸν ἀλλὰ καὶ ἄγγελος).⁷⁷ Пошто, сада, има бити „повратно“, „савршено одређење“ човека је то да је он „словесно, смртно живо биће“ (ζῶν λογικὸν θνητόν);⁷⁸ а како је, с друге стране, „и својство у поврат-

⁶⁷ Aristoteles, *Topica* I, 5, 102a31–32; Уп. Johannes Damascenus, *Dialectica* 5 [Kotter 1969], 62.77–78, 99–100.

⁶⁸ Aristoteles, *Topica* VI, 4, 141b25–27; VII, 3, 153a15–18. Уп. Granger 1980, 38.

⁶⁹ Aristoteles, *Topica* IV, 6, 128a26–27; *Topica* VI, 6, 144a18–22; *Categoriae* 5, 3b20–21.

⁷⁰ Уп. Johannes Damascenus, *Dialectica* 5 [Kotter 1969], 62.72–74; 62.102–63.103.

⁷¹ Aristoteles, *Topica* I, 5, 102a18–30.

⁷² Aristoteles, *Topica* VI, 3, 140a27–29. – За однос рода и разлике код Аристотела (у различитим стадијумима његове мисли) в. Granger 1984.

⁷³ Aristoteles, *Topica* IV, 2, 122b39–123a1. Уп. Aristoteles, *Categoriae* 3, 1b21–24; Porphyrius, *Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium* [Busse 1887], 19.11: „ἴδιον δὲ διαφοράς ὅτι αὕτη μὲν ἐπὶ πλείονων εἰδῶν λέγεται πολλάκις“.

⁷⁴ Porphyrius, *Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium* [Busse 1887], 19.12–13.

⁷⁵ Johannes Damascenus, *Dialectica* 5 [Kotter 1969], 63.119–120. Уп. Aristoteles, *Topica* I, 8, 103b9–12.

⁷⁶ Porphyrius, *Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium* [Busse 1887], 19.12. Уп. Aristoteles, *Topica* VI, 6, 144b26–30.

⁷⁷ Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 71.55–56.

⁷⁸ Johannes Damascenus, *Dialectica* 8 [Kotter 1969], 70.41–71.64.

ном односу према ономе чије је својство“, „словесност“ не може бити својство већ „разлика“. Ово стога што „разлика“, иако нужно присутна у врсти у којој је,⁷⁹ ипак „не поприма повратни однос према врсти“, будући да „обухвата многе врсте“.⁸⁰ То пак у наставку значи да је „сваки човек словесно биће, али није свако словесно биће човек: и анђео је, наиме, словесан, али није човек“.⁸¹

Управо је то поента узгредног осврта на однос „словесности“ и „човека“ у схолији српског преводиоца. „Словесност“, дакле, није превасходно својство човека (не рѣши же словесно члѣвкѣ), стога што а) није иманентно само једној врсти, односно човеку, б) није „повратно“ у односу на оно чије је својство. Друкчије речено, као што род „животиња“ и врста „човек“ не стоје у „повратном“ односу, то јест не трпе инверзију, тако је и са „човек“ и „бити словесан“ (проче не противъображаѣт се члѣвкѣ къ словесности) – будући да „анђели, иако су словесни, нису људи“ (аггль бо словесно соѣциѣ нѣ члѣвкѣ).

Пренесене на теолошко обзорје, конкретно, на расправу о Светом Духу, аристотеловске дистинкције из претходно анализоване преводиоачеве схолије значе отприлике следеће. Постоји разлика између Светог Духа и онога што покривају различита имена која му се дозначују: и то тако да „Дух“, према предложеној аналогiji, представља „врсту“ у смислу субјекта, којем се онда приричу шира, „родовна“ одређења, попут „дух Господњи“, „реч“ Господња, „дах“ или „седам дарова“. Између Духа и његових именовања постоји асиметричан однос, исти какав постоји између врсте и рода: наиме, као што род „животиња“ и врста „човек“ нису међусобно заменљиви, тако се ни Свети Дух не исцрпљује у различитим начинима његовог именовања. Јер та се именовања могу применити и на друге ствари, а ниједно од њих не чини Дух у тоталитету његове ипостаси. Дакле, јединствени Дух има различита, шира одређења и различите пројавности које су му припадне, али на њих се он нити може свести нити се пак на њих да разложити, пошто оне не чине делове или саставнице бића (јединственог) Светог Духа.

Сличној аргументацији – иако другим поводом – прибегава у две схолије и преводилац Варлаамовог трактата *Против Латијина*. У првој он разликовање између „рода“ и „врсте“ користи како би показао

⁷⁹ Johannes Damascenus, *Dialectica* 5 [Kotter 1969], 63.106–113.

⁸⁰ Johannes Damascenus, *Dialectica* 25 [Kotter 1969], 91.4–6. Уп. Aristoteles, *Topica* VI, 6, 144b26–30; Granger 1980, 38.

⁸¹ Johannes Damascenus, *Dialectica* 15 [Kotter 1969], 85.24–26. Уп. Žunjić 2012, 618–619.

апорије у које води *filioque*. Наиме, уколико се прихвати да Дух исходи и од Сина, нужно ће се завршити у ставу да је „Син“ виши, односно „генерички појам“ у односу на нижи појам „Отац“:

Бсакъ члѣкъ животнѣ не оуѣ же всако животнѣ члѣкъ· тако по тебѣ латинѣ всакѣ раѣжатель и пронзложитель рекше ѿцѣ· не оуѣ же нже пронзложитель и раѣжатель рекше сѣнь· и бывакѣть сѣнь съборнѣ рекше животнѣ· а ѿцѣ же честнѣ рекше члѣкъ(ъ·) животнѣ бо съборнѣ и родъ по аристотелю члѣкъ же честъ · : ~⁸²

Сваки човек је животиња али није и свака животиња човек. Тако је према теби, Латине, родитељ увек и происходитељ, то јест Отац; али происходитељ није и родитељ, то јест Син. И на тај начин Син бива збирни, генерички [појам], као „животиња“, а Отац [појам] за део, као „човек“. Јер, „животиња“ је збирни [појам] и род, према Аристотелу, а „човек“ је [појам] за део.

У другој сличној схолији преводилац уводи појам „субјект“ или „ипостас“ (съставъ):

Глѣтъъ ꙗко аристотель ꙗко родъ дѣлитъ се въ видѣ, видъ же въ несѣкомаꙗ· несѣкомоꙗ же рекше съставъ, петръ павль не сѣчетъ се(·~).⁸³

Аристотел, дакле, каже да се род дели на врсте, а врста на индивидуе. Међутим, ндивидуа, то јест ипостас, се не дели.

Овде преводилац вероватно евоцира једно место из *Тоѿике*, где Стагиранин каже да „то недељиво учествује у роду и у врсти, као што неки [одређени] човек учествује и у човеку и у животињи“ (καὶ γὰρ τὰ ἄτομα μετέχει τοῦ γένους καὶ τοῦ εἶδους, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρώπου μετέχει καὶ ζώου).⁸⁴ Архитектоника „недељиво“ (τὰ ἄτομα) / „врста“ (εἶδος) / „род“ (γένος) и значењски и лексички се подудара са архитектоником „несѣкомоꙗ“ / „видъ, / „родъ“, а у оба је случаја оно појединачно – „одређени човек“ (ὁ τις ἄνθρωπος) односно „Петар или Павле“ (петръ павль) – основа, подмет или субјект (съставъ) којем се приричу шира одређења, а који се као такав „не дели“ (не сѣчетъ се).⁸⁵ – А то нас, опет, враћа констатацији преводиоца *Аѿодикѿиичких слова*, према којој се Дух не састоји из многих него је *јеган* (єднѣ оуѣо дѣхъ сѣѣ).

⁸² Kakridis & Taseva 2014, 393.1–14^a.

⁸³ Kakridis & Taseva 2014, 393.1–6^b.

⁸⁴ Aristoteles, *Topica* IV, 1, 121a37–39.

⁸⁵ Уп. Johannes Damascenus, *Dialectica* 5 [Kotter 1969], 62.74–79.

За разлику од прве схолије (I), где је преводилац аристотеловске тезе вешто препознао у основном Паламином тексту, а онда их додатно образложио како би појаснио зашто су православно и латинско становиште о исхођењу Светог Духа непомирљиви, у овој потоњој схолији (II) он заправо читава одређене Стагиранинове дистинкције како би подупро Паламино побијање латинског тумачења наведеног новозаветног места (Јн 20:23). Аристотелова теза о асиметричном односу између „рода“ и „врсте“ учинила му се погодном за ту наakanу, а исти тај однос он је потом пренео на питање да ли се „разумност“ или „словесност“ може узети за (непреносиво) „својство“ човека. Као што смо имали прилике да видимо, његов одговор на то питање је негативан. Међутим, истом питању он ће се (опет узгредно) вратити у једној другој схолији, у којој ће прихватити аристотеловско гледиште да „својство“ врсте „човек“ представља то што је он „пријемчив за знаност“ (τὸ ἴκῃς τῆς χοῦδοῦς τῆς πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ τὴν τέχνην).⁸⁶ Та аристотеловска теза је, као што ћемо видети, такође имала широку рецепцију у византијској филозофији и теологији – све до Григорија Паламе.⁸⁷

Литература

- Cvetković, Vladimir. 2023. „Novoplatonizam u vizantijskoj i ranoj srpskoj filozofiji: dijagram kruga i poluprečnika“. *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 60 (1): 599–632.
- Dancy, R. M. 1975. *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*. Synthese Historical Library 14. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Granger, Edgar Herbert. 1980. „Aristotle and the Genus-Species Relation“. *Southern Journal of Philosophy* 18 (1): 37–50.
- Granger, Edgar Herbert. 1984. „Aristotle on Genus and Differentia“. *Journal of the History of Philosophy* 22 (1): 1–23.
- Jevtić, Atanasije. 2013. „Исповеданье вере Светог Григорија Паламе – српски превод у Пећском рукопису 85 из 1353. године“. У *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Аспекти мисли Григорија Паламе*, прир. Миконја Кнежевић, 509–523. Београд: Институт за теолошка истраживања.

⁸⁶ Kakridis & Taseva 2014, 123.6–9. Уп. Aristoteles, *Topica* I, 7, 103a28.

⁸⁷ О томе ћу говорити у тексту: Микоња Кнежевић, „Гл҃кѣть аристотѣль. Даљѣ примѣри аристотеловских схолија у српскословенском преводу 'Аподиктичких слова' Григорија Паламе“ (2025).

- Jones, Russell E. 2010. "Truth and Contradiction in Aristotle's 'De Interpretatione'". *Phronesis* 55: 26–67.
- Kakridis, Ioannis. 1988. *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert*. Slavistische Beiträge 233. München: Verlag Otto Sagner.
- Kakridis, Yannis. 2011. „Dvoglasna reč ili dijalog? Traktati Grigorija Palame 'O ishodenju Svetoga Duha' u srpskoslovenskom prevodu 14. veka“. *Zbornik Matice srpske za filologiju i lingvistiku* LIV (1): 59–70.
- Kakridis, Janjis. 2012. „'Neko bi pomislio da se barem delimično sačuva dogma o monarhiji': Antilatinski traktati Varlaama Kalabrijskog u srpskoslovenskom prevodu 14. veka“. U *Dečani u svetlu arheografskih istraživanja. Zbornik radova. Dečani in the Light of Archeographical Research. Collection of Papers*, ur. Tatjana Subotin Golubović, 105–114. Beograd: Narodna biblioteka Srbije.
- Kakridis, Yannis. 2012. „Partikule kao izazov – za prevodioce i izdavače (na primeru srpskoslovenskog prevoda antilatinskih traktata Grigorija Palame i Varlaama Kalabrijskog“. U *Srpsko jezičko nasljeđe na prostoru današnje Crne Gore i srpski jezik danas. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa održanog u Herceg Novom 20–23. aprila 2012*, prir. Jelica Stojanović, 55–63. Nikšić: Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Novi Sad: Matica srpska.
- Kakridis, Janis. 2019. *Argumentacija kod pravoslavnih Slovena u srednjem veku*. Niš: Međunarodni centar za pravoslavne studije, Centar za vizantijsko-slovenske studije Univerziteta u Nišu.
- Knežević, Mikonja. 2014. „Grigorije Palama i helenska 'paideia'. Slučaj 'Trijade u odbranu sveštenih isihasta'“. U *Uloga obrazovanja i vaspitanja u razvijanju humanističkih, interkulturalnih i nacionalnih vrednosti. Međunarodni tematski zbornik*, prir. Branko Jovanović & Mladen Vilotijević, 369–422. Kosovska Mitrovica: Filozofski fakultet Univerziteta u Prištini sa privremenim sedištem u Kosovskoj Mitrovici.
- Knežević, Mikonja. 2021. „'Načelo iz načela'. Grigorije Nazijanzin i polemika oko 'filioque' Grigorija Palame“. *Crkvene studije* 18: 99–125.
- Knežević, Mikonja & Milesa Stefanović-Banović. 2021. *Gregorius Palamas & David Disypatos. Scripta minora. Versio Serbica*. Beograd: Etnografski institut SANU, Hram Svetog Save u Beogradu.
- Perälä, Mika. 2020. "Affirmation and Denial in Aristotle's 'De interpretatione'". *Topoi* 39 (3): 645–656.
- Scarpa, Marco. 2012. *Gregorio Palamas Slavo. La tradizione manoscritta delle opere. Recensione dei codici*. Milano: Edizioni Biblion.

- Wedin, Michael V. 2004. "Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction". *Phronesis* 49 (3): 225–265.
- Whitaker, C. W. A. 1996. *Aristotle's 'De Interpretatione'. Contradiction and Dialectic*. Oxford Aristotle Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Žunjić, Slobodan. 2011. „Logički dijagrami u srpskim srednjovekovnim rukopisima“. *Theoria* 54 (4): 127–160.
- Žunjić, Slobodan. 2012. *Logika i teologija. „Dijalektika“ Jovana Damaskina u vizantijskoj i srpskoj filozofiji*. Beograd: Otačnik.

Извори

- Ackrill, John Lloyd. 1963. *Aristotle, Categories and De Interpretatione*, translated with Notes by J. L. Ackrill. Oxford: Oxford University Press.
- Ammonius. 1897. In *Aristotelis De interpretatione commentarius*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca, IV, 5. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.
- Aristotel. 2007. *Metafizika*, prevod, komentari i napomene Blagojević U. Slobodan. Beograd: Paideia.
- Aristotel. 2008. *Analitika I–II. Kategorije. O izrazu*, prevod, komentari i napomene Blagojević U. Slobodan. Beograd: Paideia.
- Aristotel. 2008. *Topika. Sofistička opovrgavanja*, prevod, komentari i napomene Blagojević U. Slobodan. Beograd: Paideia.
- Gregorius Palamas. ²1988. *Gregorion tou Palama, Syngrammata*. Ekdidontai epimeleia P. K. Christou. Tomos 1. Logoi apodeiktikoi. Antepigraphai. Epistolai pros Barlaam kai Akindynon. Hyper hesychazontōn. Ekdidoun B. Bobrinsky, P. Papaeuangelou, I. Meyendorff, P. Christou. Thessalonike: Kyromanos.
- Johannes Damascenus. 1969. *Die Schriften des Johannes von Damaskos I. Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica). Als Anhang die philosophischen Stücke aus cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6*, besorgt von Bonifatius Kotter. Patristische Texte und Studien 7. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kakridis & Taseva. 2014. Kakridis, Yannis & Lora Taseva, *Gegen die Lateiner Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations LXIII. Freiburg i. Br.: Weiher.
- Porphyrus. 1887. *Porphirii Isagoge et in Aristotele Categorias commentarium*, edidit Adolfus Busse. Commentaria in Aristotelem Graeca, Voluminis IV, Pars I. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimer.
- Stephanus Alexandrinus. 1885. *Stephani In librum Aristotelis De Interpretatione*

commentarium, edidit Michael Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII, 3. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimer.

Примљено / Received: 08. 02. 2024.

Прихваћено / Accepted: 04. 11. 2024.